جرنل

۱۱۹

حبیب الرحمٰن پغذن

خدا بخش لائبریری

جرنل

پٹنہ

۱۱۹

ایڈیٹر

حبیب الرحمٰن چغانی

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

رجسٹریشن نمبر : ۲۳۳۴۴/۷۷
شمارہ : ایک سو انیس
ایک سال میں چار شمارے

قیمت : پچھتر رُپے
سالانہ : ۳۰۰ رُپے
۶۰ ڈالر، ایشیا، ۱۲۰ ڈالر، دیگر ممالک

مارچ ۲۰۰۰ء

مقالہ نگاروں کے افکار و آراء سے ایڈیٹر کا متفق ہونا ضروری نہیں۔

ڈاکٹر سلیم الدین احمد نے خدا بخش لائبریری پریس، پٹنہ میں چھپوا کر
خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ سے شائع کیا۔

فہرست

عورتوں کا مقام

مراسلات

انگریزی حصہ

سیکولرزم

اسلامی فلسفہ

سیرت نگاری

حرف آغاز

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

۳۱ر دسمبر ۱۹۹۹ء سال کیا بلکہ صدی کا آخری دن تھا۔ مگر یہ ایک عظیم انسان کی زندگی کا بھی آخری دن ثابت ہوا۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی جو ہم سب کے علی میاں تھے ہم سے رخصت ہوگیے۔ یہ خبر ہندوستان اور عالم اسلام کے لیے اندوہناک تھی صرف اس لیے نہیں کہ ہر دلعزیز ہستی ہم کو چھوڑ گئی بلکہ مشہور زمانہ ایک عالم کی موت تھی یعنی اصلاً وہ عالَم کی موت تھی۔

مولانا زہد وتقوی کا پیکر، علم وعمل کا نمونہ، خلوص ومحبت کا مجسمہ، انسانیت کے پیامبر اور ملت کے ایک عظیم فرد تھے۔ ان کی شخصیت اثر انگیز اور گفتگو دلپذیر، عاجزی وفروتنی ان کی سرشت اور فقیرانہ انداز ان کی فطرت تھی ان کی یہی وہ صفات تھیں کہ ہر حلقے میں وہ عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ ان کی شخصیت مختلف مکتب خیال کے لوگوں کے لیے معتبر اور غیر متنازعہ فیہ تھی۔ آج وہ ہمیں ایک ایسے موڑ پر چھوڑ گیے ہیں جہاں کوئی دوسرا دکھائی نہیں دیتا جو ہماری رہنمائی کر سکے۔

مولانا علی میاں ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ اگر ان کے کسی ایک پہلو پر بھی لکھا جایے تو دفتر کے دفتر سیاہ ہو جائیں گے۔ ایک مختصر سا ادارہ یہ ان کے کارناموں کا بھلا کہاں احاطہ کرسکتا ہے! یہ تو اپنے سکون دل اور اظہار عقیدت کے لیے چند سطور صفحۂ قرطاس پر آگئی ہیں۔

میں نے جب خدابخش لائبریری کے ڈائرکٹر کا عہدہ سنبھالا تو ارادہ کیا کہ علمی وادبی سرگرمیوں کا سلسلہ شروع کروں تو اس کی ابتدا مولانا کی تقریر سے ہو۔ چاہتا تھا کہ ایک بزرگ کی دعائیں شامل حال ہوں۔ مولانا سے التجا کی، انھوں نے خود اپنے قلم سے جواب دیا۔ وعدہ فرمایا مگر مجوزہ تاریخوں میں مصروفیت کی وجہ سے معذرت کرلی۔ میں نے اپنے پروگرام کچھ اور مؤخر کردیے۔ کچھ عرصے کے بعد پھر درخواست کی۔ انھوں نے تاریخ طے کردی، مگر اچانک ان کی آنکھ میں تکلیف ہوگئی اور وہ پروگرام ملتوی کرنا پڑا۔ قسام ازل کو یہی منظور تھا۔ بہرکیف میں نے تقاریر کا سلسلہ شروع کردیا۔ اس امید پر کہ مولانا کو جب بھی موقع ملے گا وہ

نشاءاللہ ضرور تشریف لائیں گے۔

آخر کار وہ لمحہ آ ہی گیا جس کا شدت سے انتظار تھا۔ مولانا نے ۶ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو خدابخش لائبریری میں پہلی مرتبہ تقریر کی۔ عنوان تھا ''علم و اسم کے رابطہ کی ضرورت و افادیت''۔ میں نے اپنی تعارفی تقریر کا آغاز سورۂ فلق کی چند آیات سے کیا۔ مولانا نے بھی اپنی تقریر سے پہلے وہی آیات تلاوت فرمائیں۔ انھوں نے اس توارد کو محض اتفاق قرار نہیں دیا بلکہ قرآنی آیات کے اعادے میں مخفی بلیغ نکات پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے علم و اسم کے تعلق کی وضاحت فرمائی۔ مجھ جیسے کم سواد کے لیے آیات کی تلاوت تو ممکن تھی مگر ان کی معنی آفرینی تک رسائی مولانا کی وساطت سے ہوئی۔ جلسے میں کثیر تعداد میں لوگ شریک ہوئے۔ ہمیں اس کا احساس تھا اسی لیے دو ہالوں میں نشست کا اہتمام کیا اور شورٹ سرکٹ ٹی وی کا انتظام کیا۔ اس سے پہلے انھوں نے خدابخش کے اس عظیم کتابخانے کے بعض اہم اور نادر مخطوطات کا ملاحظہ کیا اور اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا۔ یہ میری ان سے پہلی ملاقات تھی۔

لکھنؤ جانے کا اتفاق ہوا اور ندوہ میں قیام کیا اس طرح مولانا کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ان کے لطف و کرم نے مجھے انکا گرویدہ بنا دیا۔ جو بھی ان سے ملتا متاثر ضرور ہوتا۔ مجھ پر تو ان کی خصوصی عنایات تھیں۔ ایسی بزرگ و محترم ہستیاں فقید المثال ہوتی ہیں ہزار سالوں میں کہیں جا کر پیدا ہوتی ہیں۔

حیات آوارۂ دیر و حرم رہتی ہے برسوں تک
تو بزم عشق میں ہوتا ہے اک صاحب نظر پیدا

مولانا کو بہت سے اعزازات ملے۔ لیکن انھوں نے کبھی اس کو کوئی اہمیت نہیں دی پدم وبھوشن کا اعزاز تو انھوں نے قبول بھی نہیں کیا معذرت کر لی۔ درویشوں کو ان انعامات سے کیا واسطہ! عرب دنیا سے جو انعامات ملے وہ انھوں نے دینی مدرسوں اور دیگر کارہائے خیر میں صرف کر دیے، اپنے پاس کچھ نہ رکھا۔ ایک اعزاز ان کو ایسا ملا جس کے سامنے دنیا کے سارے انعامات ہیچ تھے۔ خانۂ کعبہ کی چابی ہی ان کے لیے سب سے بڑا اعزاز تھی۔

ان کی تحریک پیام انسانیت کی اہمیت موجودہ تناظر میں اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ امن

ا کے لیے ضروری ہے کہ تمام فرقے ایک دوسرے کے قریب آئیں۔ ایک دوسرے کو سمجھنے
کوشش کریں۔ انھوں نے یہ تحریک شروع کی تو دعوت الی اللہ اور امن عامہ کے لیے ہی کی
ا۔ ان کی زندگی پر ان کے ہموطنوں کا بھی حق تھا جس کو وہ اسی تحریک کے ذریعے ادا کرتے
ے۔ لیکن افسوس بعض فرقہ پرست اور متعصب جماعتوں نے اس فرشتہ صفت انسان کے کردار
داغدار کرنے کی کوشش کی، لیکن خود ذلیل و رسوا ہوئی۔ جس نے اپنی زندگی اللہ اور بندوں کے
یے وقف کردی ہو، جو اخوت کا مبلغ اور انسانیت کا پیام بر ہو اس پر ان رکیک حرکتوں کا کیا اثر
تا۔ انھوں نے خاموشی کو ترجیح دی۔ لفظ شکایت ہونٹوں پر نہ آیا۔

آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے وہ تاحیات صدر نشیں رہے۔ انھوں نے حکومت کی
سی مداخلت کو اس میں برداشت نہیں کیا۔ افہام و تفہیم سے کام لیا اور آخر کار کامیابی ان کو
یب ہوئی۔ اب ایسا رہبر کون ملے گا جس میں بلا کی استقامت ہو اور دور اندیشی بھی، جس
یں ملت کا درد بھی ہو اور انسانیت کا سوز و گداز بھی۔ دیکھیے کون ان کی کمی کو پورا کرتا ہے۔

جب مولانا نے لکھنا شروع کیا تو اپنی علمی اور تحقیقی صلاحیتوں کا لوہا منوالیا۔ بعض ان
کی ایسی معرکۂ آرا کتابیں ہیں جو ہزاروں کی تعداد میں چھپیں اور متعدد زبانوں میں ان کا ترجمہ
ہوا۔ جب انھوں نے عربی میں خامہ فرسائی کی تو عربوں کو اس عجمی کی عربی دانی کا معترف ہونا
پڑا۔ جو علمی کارہائے نمایاں انھوں نے انجام دیے ان پر مولانا منظور نعمانی کا یہ قول صادق آتا
ہے کہ جو کام یورپ میں اکادمیاں کرتی ہیں وہ یہاں ایک شخص کر لیتا ہے۔ واقعی وہ اپنی ذات
سے ایک اکادمی تھے۔

مولانا نے ایک اور سلسلہ عالمی رابطہ ادب اسلامی کا شروع کیا۔ ادب میں اسلامی
دانشوروں کا مطالعہ، ان کے افکار کی ترسیل اور اسلامی خطوط پر بچوں کی کردار سازی اس کے
مقاصد میں شامل تھی۔ کئی اجلاس ہندستان کے علاوہ دیگر ممالک میں بھی ہوئے اور قدر کی نگاہ
سے دیکھے گیے۔ یہ سلسلہ امید ہے جاری رہے گا۔

مولانا علی میاں کو سب سے اچھا نذرانۂ عقیدت یہ ہوگا کہ جو کام انھوں نے شروع
کیے تھے وہ رکنے نہ پائیں چلتے رہیں۔ خالق حقیقی سے ملنے کا وہ جتنی عجلت سے اہتمام کررہے

تھے اور روح بھی جس آسانی سے پرواز کرگئی اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اللہ کے مقربین میں تھے۔ پروردگار سے دعا ہے وہ انہیں جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے۔ آمین

□

ڈاکٹر ذاکر حسین: نمایش کتب

ڈاکٹر ذاکر حسین ہمارے ایک ایسے مربی و محسن تھے کہ ان کا ذکر کرتے ہوئے ہماری زبان تھکتی ہے نہ قلم رکتا ہے۔ لائبریری پر ان کے اتنے احسانات ہیں کہ وہ ہمیشہ ان کی یاد دلاتے رہیں گے۔ لائبریری جب تک قایم و دایم ہے ان کا تعلق بھی باقی رہے گا۔

۸؍فروری ان کا یوم ولادت ہے۔ اس دن نہ سہی لیکن اسی ماہ میں ۲۷؍فروری سے ۵؍مارچ تک لائبریری میں ایک نمایش کا اہتمام کیا جس میں ان کی تصانیف، تصاویر، مکاتیب مضامین اور ان پر دوسروں کی تصانیف اور تحریریں آراستہ کیں۔ اس نمایش سے ہمارا مقصد ان کو خراج عقیدت پیش کرنے کے علاوہ نئی نسل کو ان کی خدمات سے آگاہ کرنا تھا۔ ان کے اقوال جلی حروف میں اردو، ہندی اور انگریزی میں لکھوا کر آویزاں کیے تاکہ نوجوان ان سے سبق لے سکیں۔

اسی ماہ میں ہم نے ''ذاکر صاحب کے خط'' کی چوتھی جلد بھی جاری کردی۔ اب تک خدابخش لائبریری ان کی اور ان پر جو کتابیں شایع کرچکی ہے ان کی تفصیل یہ ہے ''ذاکر صاحب ذاتی یادیں'' ۳ جلدیں، ''ذاکر صاحب کے خط'' ۴ جلدیں، ''مقالات ذاکر'' ۴ جلدیں، ''نقوش ذاکر'' کتابیات اور اردو، ہندی اور انگریزی میں ''ڈاکٹر ذاکر حسین''۔ ماہ رواں میں ذاکر حسین سیمنار کے مقالات بھی شایع ہوجائیں گے۔ ہمیں خوشی ہے کہ لائبریری اپنے اس مربی کی خدمات کے اعتراف میں تیرہ کتابیں شایع کراچکی ہے۔ آئندہ بھی اگر ہمیں ان پر کچھ اور مواد ملا تو وہ بھی زیور طبع سے آراستہ کیا جائیگا۔

حبیب الرحمٰن چغانی

پروفیسر وہاب اشرفی

اردو ادب میں جدید ترین رجحان ☆
مابعد جدیدیت

ادبی تحریکات ہمیشہ ادب کے جمود کو توڑتی رہی ہیں اور اسے نئے امکانات سے روشناس کراتی رہی ہیں، ایک وقت تک اپنا رول انجام دیتی ہیں اور وقت اور حالات کے تقاضے کے تحت ایک دوسرے کے لیے جگہ چھوڑتی چلی جاتی ہیں۔ ایسا صرف ایک زبان کے ساتھ نہیں ہوتا، ہر زندہ زبان ادبی تحریکات کی ایک تاریخ رکھتی ہے جو اس کے ادب کی زندگی، تازگی اور وسعت کا حال روشن کرتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتو ہر نیا تصور، نئی طرز زندگی، نئے افکار بے معنی بن جائیں، تکرار ادب کا شیوہ بن جائے، ہر نئی سوچ پر پہرہ لگ جائے۔ ادب کی رگوں میں نیا خون ہی نہ ہوتو جمود ہی نہیں اس کی موت یقینی اور لازمی ہو۔ ایسے میں نئی ادبی تحریک یا تحریکوں سے گریز پائی، عدم آگہی یا کسی سوچی سمجھی اسکیم یا موقف کے تحت ان سے اظہار بیزاری دانشمندی نہیں۔ اس روش کو جہل بھی کہہ سکتے ہیں۔ آج جب کہ دنیا بہت سکڑ گئی ہے دور دراز میں ہونے والے واقعات سے ہم ہر پل آگاہ ہوتے رہتے ہیں۔ نئی نئی سائنسی ترقیاں برق رفتاری سے ہمارے ذہن و دماغ کو متاثر کرتی رہتی ہیں۔ نئے افکار بھی اتنی ہی تیزی سے ایک سے دوسرے ملک میں سفر کر رہے ہیں۔ ایسے میں نئی فکر بلکہ افکار کی نئی اور وسیع فضا سے ہم دامن کشاں نہیں گزر سکتے ہیں۔ اگر ہم اپنے خول میں بند رہ کر یہ باور کر لیں کہ ہمیں دنیا میں ہونے والی تبدیلیوں سے کوئی غرض نہیں، نئے آفاق ہمارے لیے بے

☆ - خدابخش توسیعی خطبہ منعقدہ ۱۵ر جنوری ۲۰۰۰ء

معنی ہیں، جو کچھ پرانا تھا وہ سب ٹھیک ہے، جو نیا ہے سو سب غلط ہے، تب بات اور ہے۔ نہ ہمیں کسی ادبی یا غیر ادبی تحریک یا رجحان سے مطلب ہے نہ ادب میں وسعت اور اس کی تازہ کاری سے۔ لیکن اس کا نتیجہ بہت واضح اور نمایاں ہے۔ ہم اپنے ادب کی موت کا اعلان کردیں بلکہ اس کی بھی ضرورت نہیں اعلان از خود ہو جائے گا۔ لیکن ہماری زبان اردو اور اس کے ادب کے ساتھ ایسا نہیں ہو رہا ہے، یہ ایک خوش آئند امر ہے۔

بہت دور جانے کی ضرورت نہیں سرسید تحریک، پھر ترقی پسند تحریک اور اس کے بعد جدیدیت نے اردو ادب کے ارتقائی سفر میں جو رول انجام دیا ہے اس کی وضاحت ضروری نہیں، نہ ہی ان کے مدوجزر پر نگاہ ڈالنا مقصود ہے۔ ہر نئی ادبی تحریک جہاں کچھ اچھے پہلو رکھتی ہے وہیں اس میں کچھ عیوب بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ عیوب محض کی نشاندہی کسی متعلقہ تحریک کے ساتھ ہمیشہ ناانصافی کا سبب بنی رہے گی۔ کیا ایسا نہیں ہے کہ جدیدیت کے نشے نے پریم چند کے ساتھ ساتھ تمام ترقی پسند افسانہ نگاروں اور ناول نگاروں میں ہزاروں کیڑے نکالے۔ یہاں تک کہ پریم چند کو Non-Writer کی صف میں کھینچ لایا گیا۔ ترقی پسندی ایک زمانے میں منٹو کو ہدف ملامت بنائے ہوئے تھی۔ گویا منٹو بھی Non Writer کی صف میں تھا۔ دراصل بات صرف اتنی ہے کہ نئی ادبی تحریک بالکل اپنے پاس کے متعینہ ادبی ڈھانچے کی شکست و ریخت کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس لیے ادبی تشدد کی ایک عام فضا بن جاتی ہے۔ پرانی روش نئی روش کے لیے آسانی سے راستہ ہموار نہیں کرتی۔ اس لیے تشدد غالباً دونوں فریقین کے مابین نصب العین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ان تمام باتوں کا مقصد بس اتنا ہے کہ اردو میں جدیدیت اپنا تاریخی اور بہت حد تک مثبت رول انجام دے چکی۔ ترقی پسندی اپنے وقت کی ضرورت کی پیداوار تھی۔ اس کے کارہائے نمایاں پر بھی خاک نہیں ڈالی جاسکتی۔ لیکن آج نہ تو ترقی پسندی کا دور ہے نہ جدیدیت مزید گنجائش رکھتی ہے اور اب جو کچھ ہے وہ مابعد جدیدیت میں ہے۔ لیکن مابعد جدیدیت کیا ہے؟ اس کی وضاحت ضروری ہے۔

سب سے پہلے یہ بات تسلیم کرنی چاہیے کہ مغربی مابعد جدیدیت کے دامن میں کچھ ہے، کم از کم اردو کے حوالے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اردو بہت پیچھے ہے۔ اس لیے کہ تحریکوں کی تاریخوں کے اعتبار سے خاصا بُعد ہے۔ مغرب کی جدیدیت ہی کو لیجیے، اگر Roger Fowler کے تعین تاریخ کو مان لیا جایے تو اس کا سلسلہ ۱۸۹۰ء سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۳۰ء پر ختم ہوتا ہے۔ فرانسیسی علامت نگاری سے لے کر Kermode نے Paleo-Modernism اور Neo-Modernism کے امتیاز تک کا دور گویا چالیس برس تک پھیلا ہوا ہے۔ اس عرصے میں فکشن میں جیمز، پروست، مان، کافکا، جوائس وغیرہ شامل ہیں اور شعرا، میں ملارمے، ییٹس، ایلیٹ، پاؤنڈ، رلکے وغیرہ شامل ہیں اور ان سب کا جو امتیاز ہے، اس سے ہم سب واقف ہیں۔ اردو شعر و ادب پر ان بین الاقوامی ادبا و شعرا نے جو اثرات مرتب کیے ہیں انہیں بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ ۱۸۹۰ء تا ۱۹۳۰ء کا عہد تو ترقی پسندی کا عہد بھی نہیں ہے چہ جائیکہ جدیدیت کا دور۔ اگر حسن عسکری، خلیل الرحمٰن اعظمی کی بعض تحریریں اور ''سوغات'' کی مطبوعہ بعض نگارشات کو منہا کرلیا جائے تو جدیدیت کی تاریخ ''شب خون'' کے ارتقائی سفر کی تاریخ ہے اور بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے میر کارواں آج تک شمس الرحمٰن فاروقی ہیں۔ ''شب خون'' اور جدیدیت سے کیا فائدہ اور کیا نقصان ہوا اس کا حساب اس وقت میرے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ لیکن کیا یہ سچ نہیں ہے کہ آدھی صدی کسی تحریک کی مغرب میں گزر چکی ہوتی ہے تو ہم جاگتے ہیں۔ پھر ہمیں احساس ہوتا ہے کہ یہ میدان تو خاصا پرکشش تھا، ہم خاموش کیوں بیٹھے رہے۔ مغرب میں مابعد جدیدیت پس ساختیات اور اس سے آگے کا سفر بھی ہے۔ ہمارے یہاں Para-Literature اور Para Criticism کی کوئی تحریر سامنے نہیں آئی ہے۔ اس لیے مابعد جدیدیت کی ساری بحث ساختیات اور اس کے متعلقات موافقانہ یا معاندانہ میں مضمر ہے۔ فاؤلر کشمکش میں ہے کہ Post - Structuralism کی کیسے تعریف کرے؟ میری الجھن یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کی حتمی تعریف ممکن ہے بھی کہ نہیں۔

مغرب میں مابعد جدیدیت پس ساختیات کے ساتھ آگے کا مرحلہ ہے۔ ہمارے یہاں مابعد جدیدیت، جدیدیت سے آگے کا سفر ہے۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ مغرب میں ساختیات ۱۹۶۰ء میں نہ صرف بار پا چکی تھی بلکہ فرانس میں اس کا سکہ چل رہا تھا۔ تب ہمارے یہاں جدیدیت ہاتھ پاؤں پھیلا رہی تھی۔ گویا تیس سال کا زمانی بُعد یہاں بھی ہے۔

میں پہلے ہی اس کا اظہار کر چکا ہوں کہ جدیدیت اپنا کام انجام دے چکی۔ آن کے علوم کی وسعت اور نت نئے سائنسی طریق کار ہماری زندگی پر اثر انداز ہو چکے ہیں۔ نہ ہم اپنی ذات کے خول میں بند ہو سکتے ہیں اور نہ ہی اپنی شناخت کے مسئلے کی تکرار کر سکتے ہیں۔ زندگی اور اس کے کاروبار میں جو پھیلاؤ آ چکا ہے اس کا تقاضہ ہے کہ داخلیت محض ادب کا سکہ رائج الوقت نہیں بن سکتی۔ ہم نراجیت، خوف اور ماتم کی سرحدوں سے آگے آ چکے ہیں۔ اس لیے زندگی اب الگ الگ لمحوں میں جینے کا نام نہیں ہے بلکہ کلچر اور ثقافت کے ساتھ چلنے کا عمل ہے۔ ادب کے حوالے سے معنی کے فلسفے میں نئے نئے تصورات جنم لے رہے ہیں۔ ایسے تصورات قومی، سائنٹفک بنیاد بھی رکھتے ہیں اور کچھ اور بھی۔

دراصل مغرب میں مابعد جدیدیت زندگی کی پوری وسعت کو سمیٹنا چاہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تعریف کرنے والے کہیں نہ کہیں گم ضرور ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں میں وہ بھی ہیں جو بے حد اعتبار کا درجہ رکھتے ہیں۔ میری مراد اہاب حسن، لیوتار اور ٹروٹ انڈرسن سے ہے۔ وہ عظیم قصے، کہانیاں، رزم نامے جن پر ہم فخر کر سکتے ہیں ان کی حیثیت ان کی نگاہ میں اتنی وزنی نہیں رہ گئی ہے۔ چنانچہ لیوتار نے مابعد جدیدیت کی بحث میں مہابیانیہ کو ہی نشانہ بنایا۔ اس نے مابعد جدیدیت کے عہد کو یوں سمجھنے کی سعی کی ہے

As a Time of Incredulity Towards Metanarratives

اور یہ سچ بھی ہے کہ ان مہابیانیوں پر سے اعتماد اٹھتا جاتا ہے۔ لیوتار کہتا ہے کہ ان کی تعداد بے حساب ہے اور اب یہ ہمارے ذہن و دماغ کو چھوتے نہیں ہیں۔ بظاہر یہ بات بہت معمولی معلوم ہوتی ہے لیکن اس کی تہہ میں اتریے تو اندازہ ہوگا کہ دنیا کی آبادی کا

ایک بڑا حصہ مہابیانیوں سے ہی اپنے عقیدے اخذ کرتا آیا ہے اور اب عہد مابعد جدیدیت جب ان پر ہی ایک سوالیہ نشان بنا رہا ہے تو پھر ان سے وابستہ عقیدے ہمارے ذہن و دماغ کو کس حد تک روشن کر سکتے ہیں؟ لہٰذا لیوتار کے نقطۂ نظر سے مابعد جدید اصلاً، حالت مابعد جدید ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس نے اپنی کتاب کا نام The Post Modern Condition رکھا ہے۔ یعنی مابعد جدیدیت ایک واقعی صورت حال سے انسان کو دو چار کر رہی ہے۔ تقریباً یہی باتیں ڈیوڈ ہاروے نے اپنی کتاب The Condition of Post Modernity An Enquiry Into The Origins of Cultural Change میں بھی قلمبند کی ہیں۔

ایک سوال یہ بھی ہے کہ جدیدیت کے موضوعات تو نمایاں رہے ہیں آخر مابعد جدیدیت کے موضوعات کیا ہیں؟ میں پہلے زندگی کی وسعت اور اس وسعت سے مابعد جدیدیت جس طرح آنکھیں لڑا رہی ہے، اس کا ذکر کر چکا ایسے میں اس کے موضوعات کا اندازہ از خود واضح ہو جاتا ہے۔ پھر بھی Steinar Kvale کے بقول

۱۔ معروضی سچائی کہ وہ حقیقت کا عکس ہے شک کی بات ہے۔

۲۔ کوئی سوسائٹی اپنی سچائیوں کے اظہار کے لیے مخصوص زبان وضع کرتی ہے (جو متعلقہ سوسائٹی کا پرتو ہوتی ہے)

۳۔ تجرید کو رد کرنا، مخصوص اور مقامی جو کچھ بھی ہے اس پر اعتبار کرنا۔

۴۔ چھوٹے بیانیہ اور قصہ گوئی میں نئی دلچسپی۔

۵۔ جو چیز جس طرح ہے اسے قبول کرنا—— یعنی جو چیز جس طرح سطح پر ہے اسے اسی طرح تسلیم کرنا نہ کہ اس میں ماورائیت کا پہلو پیدا کر دینا۔

۶۔ سچائیاں ایک نہیں ہیں، ان کا اظہار مختلف پہلوؤں سے ہو سکتا ہے۔

ان نکات کی وضاحت کی جائے تو پوری ایک کتاب ہو جائے۔ لیکن یہ سب جدیدیت سے کس طرح مختلف ہیں اس کا اندازہ اس اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے:

"To the existentialists, the discovery of a world without

meaning was the point of departure Today a loss of unitary meaning is merely accepted. That is just the way the world is Post modern man has stopped waiting for godot The absurd is not met with despair,Rather it is living with what,a making the best of it, a relief from the burden of finding yourself as the gold of life, what remains may be a happy nihilism, with the death of the utopias, the local and personal responsibility for actions here and now becomes crucial"

(The fontana-post-modernism reader-themes of modernity steinar kvale)

لیوتار کو اس امر سے خاص دلچسپی ہے کہ نئی زمانہ Knowledge کی صورت کیا ہے۔ خصوصاً ایسی سوسائٹی میں جسے ہم ترقی یافتہ کہتے ہیں۔ اس کی بحث کا ایک نکتہ جو بہت نمایاں ہے وہ یہ ہے کہ بیسویں صدی کی ترقیاتی صورتیں بہت حد تک انفارمیشن یا خبروں پر مبنی ہیں اور سوسائٹی کا Computerization مکمل ہو چکا ہے۔ لیکن لیوتار کو اس سے بھی غرض ہے کہ جب سب چیز کمپیوٹر میں بدل جائے گی تو نتائج کیا برآمد ہوں گے۔ اس کے خیال میں آج knowledge ایک ایسی شئے ہے جسے انفارمیشن کی شئے کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح سائنس نے اپنی بنیادی جگہ چھوڑ دی ہے اور انفارمیشن کی جگہ کمپیوٹر نے لے لی ہے۔ چنانچہ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ سماجی اور سیاسی صورت حال یہ ہے کہ تمام فلسفیانہ، عارفانہ، تحکمانہ، منطقیانہ صورت واقعہ کی از سر نو جانچ کی جائے۔ اسی لیے کہ یہ تمام عناصر کھوکھلے ہو چکے ہیں۔ یہاں ٹھہر کر اس امر پر زور دینا چاہیے کہ اس ڈسکورس میں لیوتار Metanarrative یا مہابیانیہ کو یکسر رد کر دیتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ مہابیانیہ کے انتقال یا فوت ہونے کی خبر بہم پہنچاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ میٹا نریٹو ہے کیا؟ ہم ایک زمانے سے ماورائیت پر اور کائناتی سچائیوں پر سر دھنتے آئے ہیں، جنھیں اپنی سوسائٹی کا ایک عظیم نشان تصور کرتے ہیں۔ لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ اس لیے کہ یہ عظیم بیانیہ ہمیں بہت دور نہیں لے جاتے بلکہ ایک حکم کے ذریعہ ہمارے پاؤں میں زنجیر پہنا دیتے

ہیں۔ ایسے مہابیانیہ میں وہ تمام فکریاتی تھیسس ہیں جنھیں ہم کبھی مارکسیت سے تعبیر کرتے ہیں یا اسی قبیل کی دوسری تسلیم شدہ تحکمانہ نام نہاد سچائیوں سے جو مختلف شکلوں میں ہمارے سامنے ہوتی ہیں۔ چنانچہ لیوتار ایسے مہابیانیہ کے مقابلے میں Language Games کو رکھتا ہے اور ایسے لسانی کھیل کیا ہیں؟ یہ وہ صورتیں ہیں جنھیں ہم کبھی مکالمے سے تعبیر کرتے ہیں، کبھی کسی کام کے مرحلے میں جو صورت پیش آتی ہے اس میں تلاش کرتے ہیں اور کبھی اکہری معنیاتی سطح کو رد کرنے میں اس منزل سے گزرتے ہیں۔ اپنی متذکرہ کتاب میں لیوتار نے سائنس کی قوت پر بھی ایک ضرب لگانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ Dialctics کے بارے میں یا Rationality کے سلسلے میں یا دوسرے وابستہ امور میں سائنس کا جو آج درجہ ہے وہ حقیقی باقی نہیں رہا ہے بلکہ ایک طرح کے پاور گیم میں تبدیل ہو گیا ہے۔ دراصل لیوتار اس فرانسیسی روشن خیالی کے فلسفے کو رد کر رہا ہے جس کی حیثیت مہابیانیہ کی ہو گئی ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں.

"Speculative or Humanistic philosophy is forced to relinguish it legitinate duty "

اس کا خیال ہے کہ جدید سائنس مہابیانیہ کے ذریعہ اپنے آپ کو منوا رہی ہے جو درست نہیں ہے۔ لیوتار ہمیشہ Legitination کو قوت کے حصول کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ اسے شدت سے رد کرتا ہے۔ مہابیانیہ میں بھی اسے شدت کے ساتھ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ اس نے Foundationalism پر حملہ کیا ہے۔ یعنی لیوتار نے بنیاد پرستی اور مہابیانیہ کے حوالے سے مارکسیت کے رد کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح Sayers اور Laclau نے بھی ایسے ہی امور پر زور دیا ہے۔ انتہا تو یہ ہے کہ لیوتار Intellectuals کے رول پر بھی ایک شک کی نگاہ ڈال رہا ہے۔ اسے احساس ہے کہ مستقبل میں فلسفیوں کا رول ہی مختلف ہو کر رہ جائے گا۔ اس لیے کہ ان کا ذہن سیاست کے تابع ہو کر عوام کے لیے ایک سوالیہ نشان بنتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور اب دانشور اس پوزیشن میں نہیں کہ کوئی اپنے

در پر فیصلہ لے۔ یہ ایک المیہ ہے۔ ایسی صورت میں وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ اس کی فاقیت کی کوئی بات بھی سوال زد ہونے سے محفوظ نہیں رہی۔

مابعد جدیدیت کے بہت سے مباحث میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ جو چیز جس طرح ہے اسے اپنی راہ پر چلنے کی اجازت ہونی چاہئے۔ بعضوں نے اسے Anything goes سے تعبیر کیا ہے یعنی مابعد جدیدیت میں کسی بھی صورت واقعہ کو اپنے حلقے میں لیا جا سکتا ہے۔ دراصل یہ دنیا اختلافات، انحرافات سے بھری ہوئی ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ بنیاد پرستی ایسے اختلافات و انحرافات کو محسوس کرنے اور دیکھنے سے قاصر رہتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض بنیادی باتیں وقیع صورت اختیار کر لیتی ہیں اور ذہن کے نہاں خانے میں روپوش ہو جاتی ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ تیقن، مستقل نظام وغیرہ کے ساتھ تحفظ کا مسئلہ کھڑا کیا جاتا ہے۔ لیکن عملی طور پر یہ تحفظ بہت معنی خیز نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جس ترتیب، تیقن و تحفظ کی باتیں کی جاتی ہیں وہ اکثر کھوکھلی ثابت ہوتی ہیں۔ نتیجے میں شخصی ذمہ داریاں تو دور کی بات ہے اجتماعی ذمہ داری بھی اپنی کارکردگی پوری نہیں کرتی۔ چنانچہ مابعد جدیدیت بیدلؔ کے اس شعر پر انحصار کرتی ہوئی نظر آتی ہے ؎

زندگی در گردنم افتاد بیدلؔ چارہ نیست

شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن

گویا یہی Anything goes ہے۔

وجودیوں نے ایک ایسی دنیا تلاش کی تھی جو ہر طرح کے مفہوم سے عاری تھی۔ مابعد جدیدیت میں ایسی بے معنویت بے معنی ہے۔ ہاں اسے تسلیم کرتی ہے کہ معنی کی وحدانیت گم ہوگئی ہے۔ اب بیکٹ کے لایعنی کرداروں کو کسی گودو کا انتظار نہیں کرنا ہے۔ اس لیے کہ کوئی لایعنی صورت واقعہ اب اسے مغموم نہیں بنا سکتی، جو پوزیشن سامنے آئے اسے قبول کرنا ہے اور ہنستے ہوئے قبول کرنا ہے۔ اسے اپنے مطابق بناتا ہے۔ اب نراجیت بھی ہے تو وہ خوشگوار احساس کے ساتھ، یعنی پژمردگی، یاس، حرماں کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ مابعد

جدیدیت کے ہمنواؤں کو اب کوئی یوٹوپیا تیار نہیں کرتا ہے۔ ہاں جو ان کی اپنی ذمہ داریاں ہیں، ان کے سلسلے میں عمل پیرا ہوتا ہے، کسی تعطل یا التوا کے بغیر، یہی ان کے لیے کارِ مشکل بھی ہے۔ لیکن اس کارِ مشکل کو سرانجام دینا بھی ہے۔

گویا کلیہ یہ ٹھہرا۔ شاد باید زیستن۔

وحدانیت جب باقی نہیں ہے تو Pluralism اس کا لازمی نتیجہ ہے۔ مابعد جدیدیت ثقافت کے حوالے سے اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ ہر زمانے میں اپنے زمانے کی ثقافت سچائیاں وضع کرتی رہی ہے۔ اس لیے کسی ایک سچائی کو ہر زمانے کے لیے ٹھیک باور کرنا درست نہیں ہے۔ اعتقادات میں اختلاف کی وجہ یہی ہے۔ یہاں بھی جدیدیت سے اس کا انحراف سمجھا جا سکتا ہے۔ سچائیاں بنی بنائی نہیں ہیں، وضع کی جاتی ہیں۔ اسی طرح تمام فنون لطیفہ اپنی ثقافت سے پیدا ہوئے ہیں، ہر فن لطیف کی زمانی و مکانی تاریخ ہے جو اپنی متعلقہ ثقافت سے الگ نہیں ہے، نہ اسے الگ کیا جا سکتا ہے۔ زبان کے ساتھ ساتھ شعر و ادب کا پس منظر بھی یہی ہے۔

پس ساختیات کے حوالے سے ادیب کی موت کا ذکر بار بار کیا جاتا ہے اور اسے مابعد جدیدیت کی تھیوری کے خانے میں رکھا جاتا ہے۔ دراصل تصور یہ ہے کہ ادب کی دنیا میں لسانی واسطے سے مجموعیت وہ نظامِ کل ہے جس میں ادیب کی موت لازمی نتیجہ ہے۔ رولاں بارتھ اپنے ایک اہم مضمون ''مصنف کی موت'' میں لکھتا ہے:

> ''بالزاک اپنی ایک کہانی Sarrasine میں ایک شخص کو عورت کے بھیس میں پیش کر کے یہ جملہ لکھتا ہے: یہ ایک عورت تھی اپنے آپ میں، اپنے اچانک خوف کے ساتھ، اپنے غیر منطقی تصور میں بندھی، اپنے جبلی اندیشوں میں لپٹی، اپنی اضطراری جرأت کے مابین، چھوٹی چھوٹی باتوں کو اہمیت دیتے ہوئے اور اپنی مزیدار حسیت سے بھری... لیکن یہ جملے کس کے ہیں، کیا یہ ہیرو ہے جو یہ طے کئے بیٹھا ہے کہ وہ اس امر سے آگاہ ہوگا کہ عورت کے بھیس میں کوئی مرد

ہے؟ کیا یہ ایک شخص کی حیثیت سے خود بالزاک ہے، اپنے تجربوں سے سرشار عورتوں کے بارے میں ایک فلسفہ مرتب کرتا ہوا؟ کیا یہ بالزاک ایک مصنف کی حیثیت سے ہے جو نسوانیت کے بارے میں کچھ ادبی تصورات کا اعلان کر رہا ہے؟ کیا یہ آفاقی خرد ہے؟ کیا یہ رومانی نفسیات ہے؟ ہم لوگ یقینی کوئی فیصلہ نہیں کر سکیں گے۔ وجہ بس یہ ہے کہ تحریر ہر آواز کا خاتمہ کر دیتی ہے تاسیس یعنی Origin کے ہر نقطے کو تباہ کر دیتی ہے ...وہ ایک نفی کی صورت ہے، جہاں لکھنے والوں کی شخصیت معدوم ہو جاتی ہے۔''

رولاں بارتھ یہ بھی کہتا ہے کہ مصنف ایک جدید شخص ہے جو ہمارے سماج کی پیداوار ہے۔ وہ مصنف کے تصور کو سرمایہ دارانہ آئیڈیولوجی سے تعبیر کرتا ہے۔ بارتھ کو حیرت ہے کہ ابھی تک ادبی تاریخ، ادبی سوانح، انٹرویوز اور رسالوں میں مصنف کی ذات کو مرکزی اہمیت دی جاتی ہے، حالانکہ ادب کو عوامی کلچر میں تلاش کرنا چاہئے، اس کا مشہور جملہ ہے:

"The text is a tissue of quotations drown from the innumerable centres of culture"

اس طرح متن کو کسی کی ذات سے وابستہ کیا ہی نہیں جا سکتا، ادب تو کلچر کے لاتعداد ثقافتی مراکز میں محفوظ ہے۔ ظاہر ہے یہ تصور مابعد جدیدیت کے حلقے سے باہر نہیں کیا جا سکتا۔

سوسیئر نے دوسری باتوں کے علاوہ بتایا تھا کہ ہر نشان اپنے معنی کے لیے اپنی ضد کا مقتضی ہے یعنی Difference دریدا نے اسے Difference سے بدل دیا۔ یہ فرانسیسی لفظ جس کے معنی فرق کرنا اور التوا میں ڈالنا ہیں (انگریزی کے نقاد بھی اس لفظ کا اپنی زبان میں کوئی بدل تلاش نہیں کر سکے) بہر حال اس کا خیال ہے کہ معنی کسی نشان میں اپنے آپ پوشیدہ نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو دال محض مدلول کا ایک حوالہ ہوتا۔ حالانکہ دال بھی Signifier معدوم تصور معنی کا قائم مقام ہے۔ معنی ضد کی پیداوار ضرور ہے لیکن التوا سے بھی

ر ہے۔ ایسے میں نشان کا کوئی حقیقی معنی نہیں ہوتا۔ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ متن کا مفہوم غیر متعینہ ہے۔ اس کے بارے میں کوئی بھی حتمی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے بھی کہ معنی کو معطل کرنے والے عناصر کسی بھی متن کو بہت سے حوالوں کے بیچ کھڑا کریں گے، اس سے معنی کی استقامت کا خطرے میں پڑنا ناگزیر ہے۔ یہ ایک قسم کی تھیوری ہے جو متن کے کسی ایک مفہوم کو کافی و شافی نہیں تسلیم کرتی اور کسی متن کے متعدد معنی کے دروازے کھولتی ہے۔ جدیدیت کثرت معنی پر زور دیتی تو ضرور ہے لیکن معنی کے تعطل و التوا سے کوسوں دور ہے جو مابعد جدیدیت کی شق ہے۔

ان مباحث کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مابعد جدیدیت ایک Complex صورت ہے جس نے روشن خیالی، آزادی بلکہ زندگی کے بیشتر گوشوں کو نئے اور متنوع ڈسکورس سے ہمکنار کر دیا ہے۔ گوپی چند نارنگ نے اپنی کتاب ''ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات'' میں اکثر مباحث کا عالمانہ انداز میں احاطہ کر لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں اور بڑی بلاغت سے لکھتے ہیں

> ''مابعد جدیدیت کا تصور ابھی زیادہ واضح نہیں ہے اور اس میں اور پس ساختیات میں جو رشتہ ہے اس کے بارے میں معلومات عام نہیں۔ اکثر دونوں اصطلاحیں ساتھ ساتھ اور ایک دوسرے کے بدل کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں۔ البتہ اتنی بات صاف ہے کہ پس ساختیات تھیوری ہے جو فلسفیانہ قضایا سے بحث کرتی ہے جب کہ مابعد جدیدیت تھیوری سے زیادہ صورت حال ہے یعنی جدید معاشرے کی تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی حالت، نئے معاشرے کا مزاج، مسائل، ذہنی رویے یا معاشرتی و ثقافتی فضا یا کلچر کی تبدیلی جو کرائسس کا درجہ رکھتی ہے، مثال کے طور پر کہہ سکتے ہیں Post modern condition مابعد جدید حالت۔ لیکن پس ساختیاتی حالت نہیں کہہ سکتے۔ لہٰذا پس ساختیات کا زیادہ تعلق تھیوری سے ہے اور مابعد جدیدیت کا معاشرے کے مزاج اور کلچر

کی صورت حال ہے لیکن غور سے دیکھا جائے تو تھیوری کا بڑا حصہ وہی ہے جو پس ساختیات کا ہے یعنی مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ مقدمات وہی ہیں جو پس ساختیات کے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد جو ذہنی فضا بنی تھی ترویج ہو گئی تھی۔ اس کا بھرپور اظہار لاکاں، آلتھیوسے، فوکو، بارتھ، دریدا اور لیوتار جیسے مفکرین کے یہاں ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پس ساختیات اور مابعد جدیدیت میں حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی، چنانچہ اکثر و بیشتر ساختیاتی مفکرین کو مابعد جدید مفکرین کہہ دیا جاتا ہے اور یہ دونوں اصطلاحیں ایک دوسرے کے بدل کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں۔"

ایہاب حسن نے جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے اختلافی رویوں کے سلسلے میں ایک چارٹ مرتب کیا تھا، ملاحظہ ہو

Post modernism, a reader, Edited by Tomas Docherty

(page 146-156)

جن الفاظ و اصطلاحات کے ذریعہ ایہاب حسن نے جدیدیت اور مابعد جدیدیت میں فرق کیا ہے، میں ان پر الگ الگ سرسری نگاہ ڈالتا ہوں۔ سب سے پہلے وہ رومانیت ا علامتیت نیز رمزیت کو جدیدیت کے خانے میں رکھتا ہے اور مابعد جدیدیت کو دادازم سے تعبیر کرتا ہے۔ اسے وہ Pata physics بھی کہتا ہے۔ یہاں غالباً اس بات کی ضرورت نہیں کہ رومانیت، علامتیت نیز رمزیت کی تفصیل میں جایا جائے لیکن دادا جس طرح کھلے بندوں ثبوت دیتا ہے اور ایک طرح سے علامتیت پر گرہ لگاتا ہے، وہ بہت واضح ہے گویا جدیدیت رومانیت کے خلاف ایک Pata physics ہے جسے وہ سر فہرست رکھتا ہے سبھوں کو معلوم ہے کہ جدیدیت ہیئت پر خاصہ زور دیتی ہے۔ ایہاب حسن نے اس سے مابعد جدیدیت کی شق کو ضد ہیئت یا Anti form کہا ہے۔ یہ بھی مان لینے میں قباحت اور یہ دوسری شق بھی مابعد جدیدیت کی ایک واضح شکل بن کر ابھرتی ہے۔ تیسرا پہلو

حسن نے زور دیا ہے وہ جدیدیت کی غایت ہے یعنی Purpose۔ اس سے بھی انکار نہیں
جدیدیت کے اس اندازِ فکر سے ہم سب واقف ہیں۔ اس کے مقابلے میں مابعد جدیدیت
کی تفریح، تماشائی اور کھیل کود کے انداز کی دلپذیری بھی نظرانداز نہیں کی جاسکتی ہے۔ یہی
وجہ ہے کہ اہاب Purpose یعنی غایت کو جدیدیت کے خانے میں رکھتا ہے اور مابعد
جدیدیت کے خانے میں Play یعنی تفریح تماشا اور کھیل کود۔ اہاب حسن کے مطابق جدیدیت
منصوبہ بند خاکہ پسند اور نقشہ جاتی ہے جبکہ مابعد جدیدیت میں اتفاق اور عوامل اتفاقیہ کا بڑا
دخل عمل ہے۔ ظاہر ہے اس میں ڈیزائن کی کوئی شق نہیں نکلتی اور Chance یعنی اتفاق مابعد
جدیدیت کا ایک وصف بن کر سامنے آتا ہے۔ اہاب حسن کے مطابق جدیدیت نظم و ضبط،
درجہ بندی نیز نظام مراتب سے عبارت ہے یعنی اس میں ایک طرح کی Hierarchy ہے۔
اس کے مقابل اس نے مابعد جدیدیت میں انارکی کو جگہ دینے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ
مابعد جدیدیت میں انتشار اور طوائف الملوکی کھلے ذہن کا ایک میلان ہے جسے نظرانداز کرنا
مشکل ہے۔ جدیدیت میں معرفت اور حکمت یعنی Logos پر کافی زور صرف کیا جاتا ہے۔
چنانچہ مابعد جدیدیت کی شق میں بمقابل سکوت اور خاموشی کو جگہ دی گئی ہے یعنی Logos کے
مقابلے میں Silence ہے۔ اہاب حسن کے نقطہ نظر سے Art object جدیدیت کے حوالے
میں ہے اور یہاں آراستگی اور تکمیلیت پر اصرار ہے۔ جبکہ مابعد جدیدیت کو ہر مرحلہ جاتی کہتے
ہے، کارکردگی پر زور دیتا ہے اور وقوع پذیری کا احساس دلاتا ہے۔ یعنی Art object اور
Finished work کے مقابلے میں Process, Performance اور Happening کو
مابعد جدیدیت کے دائرے میں رکھنے کی سعی کرتا ہے۔ اہاب حسن نے یہ بھی احساس دلایا ہے
کہ جدیدیت میں ایک طرح کا بُعد اور فاصلہ ہوتا ہے جس میں عوامی شرکت نامعلوم ہے، جبکہ
مابعد جدیدیت شرکت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے اس لیے Distance کے مقابلے
میں Participation مابعد جدیدیت کی چیز ہے۔ ہم بھی جانتے ہیں کہ جدیدیت
Creation یعنی تخلیق سے قریب ترین رشتہ رکھتی ہے اور ایک طرح کی Totalisation یعنی

کلیت اس کا مدعا ہے۔ جبکہ مابعد جدیدیت ردِ تخلیق اور ردِ تشکیل پر مبنی ہے یعنی Decreation اور Deconstruction۔

اہاب حسن کے مطابق جدیدیت بھی ایک طرح کا ادغام اور انضمام ہے۔ گویا اس کی ایک پہچان Synthesis بھی ہے جبکہ مابعد جدیدیت Anti thesis پر قائم ہے۔ مزید ایک پہلو جسے Presence یعنی موجودگی کہا جاتا ہے، جدیدیت کے دائرۂ عمل میں ہے جبکہ مابعد جدیدیت کا خاصہ غیاب اور عدم موجودگی یعنی Absence ہے۔ جدیدیت میں Centring یعنی مرکزیت یا محوریت پر اصرار ہے جبکہ مابعد جدیدیت اہاب حسن کے مطابق لامرکزیت سے عبارت ہے۔ کثیر الجہتی اس کا مقدر ہے یعنی Dispersal۔ جدیدیت میں صنف اور اس کی حد بندی پر خاص نگاہ ڈالی جاتی ہے یعنی Genre یا Boundry اس کے اوصاف اور مطالعہ کی چیزیں ہیں۔ جبکہ مابعد جدیدیت میں متن اور بین المتنی کیفیت بہت نمایاں ہے، جسے اہاب حسن Text اور Inter text کہتا ہے۔

اہاب حسن جدیدیت کے باب میں علم معانی اور علم بیان کو رکھتا ہے لیکن مابعد جدیدیت علم بدیع کو اپنانے کی کوشش کرتی ہے۔ اہاب کے مطابق جدیدیت Paradigm یعنی اشتقاق پر بس کرتی ہے جبکہ اس کے بالکل برعکس ایسے تمام ربطی پہلو سے مابعد جدیدیت کا علاقہ کم سے کم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں Paradigm کے خلاف Syntagm کو نقل کیا ہے۔ اسی سے ملتی جلتی کیفیت جدیدیت میں ملتی ہے اور اہاب حسن زور دیتا ہے وہ منطقی ترتیب ہے جسے وہ Hypotaxis کہتا ہے۔ جبکہ اس کے نقطہ نظر سے مابعد جدیدیت میں غیر منطقی ترتیب نمایاں رہی ہے یعنی Parataxis۔ جدیدیت میں استعارے پر کافی زور دیا جاتا ہے یعنی اس کا علاقہ میٹافورسے ہے۔ جبکہ مابعد جدیدیت میں Metonomy مجاز مرسل یا کنایہ سے۔ اہاب حسن جدیدیت کے انتخابی عمل یعنی Selection پر ایک نگاہ ڈالتا ہے اور اس کے مقابلے میں مابعد جدیدیت Combination یعنی اتصال کی نشاندہی کرتا ہے۔ جدیدیت Root depth میں جاتا

اتی ہے۔ گہرائی اور گیرائی سے اس کا علاقہ ہے۔ لیکن اس کے مقابلے میں اہاب حسن مابعد جدیدیت میں Phizome کو رکھتا ہے یعنی جس کے ریشے سطح پر ہوں۔ اہاب حسن کے مطابق جدیدیت میں توضیح وتشریح نیز قرأت ایک واضح عنصر ہے جبکہ اس کے مقابلے میں مابعد جدیدیت توضیح سے علاقہ نہیں رکھتی اور صحیح قرأت کا تصور اس کے یہاں محال ہے۔ ارزم Signified یعنی مدلول پر زور دیتی ہے جبکہ مابعد جدیدیت کا تعلق Signifier یعنی دال سے ہے۔ جدیدیت میں بیانیہ اور مہابیانیہ پر بڑا زور ہے یعنی Narration اور Grand narrative۔ جبکہ مابعد جدیدیت بیانیہ یا مہابیانیہ کے خلاف ہے۔ جدیدیت میں ایک Master code ہوتا ہے اور ہر معاملے میں ایک صدر لہجہ کی تلاش ہوتی ہے۔ اہاب حسن کے مطابق مابعد جدیدیت Idiolect ہے جس سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی عہد میں اس شخص کا طرز بیان اور طرز سخن ہی قابل غور ہے جو اپنی مخصوص ثقافت کا حصہ ہوتا ہے۔ جدیدیت میں Symptom پر بڑا زور ہے، جبکہ مابعد جدیدیت میں ایک طرح کی طلب یعنی Desire موجود ہے۔ جدیدیت Type چیزیں پیدا کرتی ہے جبکہ مابعد جدیدیت Mutant یعنی تغیر پذیر ہے اور اس میں کوئی ٹائپ کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ جدیدیت Phallic یعنی ذکری ہے اس کے مقابلے میں اہاب حسن کے مطابق مابعد جدیدیت دو جنسی بھی ہے اور اس سے متعلق کثیر شکلی بھی۔ اہاب جدیدیت کی شقوں میں خلل دماغ، ہزیان اور فساد کے ساتھ جنون مالیخولیا یعنی Paranoia کو شامل کرتا ہے جبکہ مابعد جدیدیت میں Schizophrania واضح ہے۔ جدیدیت Origin یعنی منبع کی تلاش کرتی ہے اور Cause یعنی علت کے درپے ہے، جبکہ مابعد جدیدیت Difference یعنی تفریق اور Difference یعنی تعطل پر زور دیتی ہے (تفصیل کے لیے راقم الحروف کا مضمون "ساختیات اور پس ساختیات" مشمولہ "آگہی کا منظر نامہ" دیکھیے) جدیدیت کا مزاج یزدانی ہے یعنی God the father جبکہ مابعد جدیدیت کا مزاج اہرمنی یعنی The Holy ghost۔ اہاب حسن کے مطابق جدیدیت میں مابعد الطبیعیات ایک خاص عنصر ہے، اس کے

مقابلے میں مابعد جدیدیت میں Irony یعنی ایک طرح کا استہزاء و تمسخر ہے۔ اسے طعن ؟
کہہ سکتے ہیں۔ جدیدیت اشیا کی تعیین پر بہت اصرار کرتی ہے۔ اہاب حسن کے مطابق ما:
جدیدیت کا کیف اس کے غیر معیناتی مزاج میں ہے یعنی جدیدیت Determinacy ۔
عبارت ہے تو مابعد جدیدیت Indeterminacy سے۔ اہاب حسن جدیدیت کے اوصاف
میں ماورائیت یعنی Transcendence کو ایک عنصر بتاتا ہے اس کے مقابلے میں
Immanece کو مابعد جدیدیت میں رکھتا ہے جس میں طبعی اور فطری کیفیت پنہاں ہے۔

میں یہاں ایک بات عرض کرنا چاہتا ہوں کہ جو مباحث سامنے آ چکے ان کی ر:
میں اردو فکشن اور اردو شاعری کا مطالعہ تفصیل کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ مابعد جدیدیت ۔
حوالے سے چند واضح نکات ابھر چکے ہیں۔ ان کی روشنی میں تجزیے اور تنقید کی بھی صور۔
نکلتی نظر آتی ہے۔ اس سلسلے میں خاصی تاخیر بھی ہو چکی ہے۔ مغرب میں فکشن اور شاعری
مابعد جدیدیت کے عناصر تلاش کرتے ہوئے بعض Anthologies ترتیب دی گئی ہیں
تنقیدی محاکے بھی تجزیاتی طور پر کتابی صورتوں میں پے در پے سامنے آ رہے ہیں۔
Sukenek کی The new tradition in fiction، Brian Mchale کی ost
modernist fiction اور Linda Huctheun کی poetics of Post
modernism. History, theory, fiction وغیرہ۔ ان کتابوں کے مطالعے سے
اندازہ ہوتا ہے کہ جہاں کہیں بھی وہ امور جو مستقلاً روایت بن کر ہیئت یا مواد پر طاری
گئے ہیں انھیں وہ مابعد جدید فکشن کے زمرے سے الگ کرتے ہیں اور جہاں کہیں زندگی
نئے انداز سے دیکھنے کی سعی ملتی ہے، جس میں مرکزی اور وحدانی متعینہ فکر کو دخل نہیں ۔
اسے مابعد جدیدیت کے حوالے سے جانچنے پرکھنے کا کام سرانجام دیا گیا ہے۔ اس رو
میں سب سے پہلے Realism یا حقیقت پسندی کی وہ بنیادیں جو لازماً طور پر قبول کر لی
ہیں انھیں رد کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پھر زندگی کے وہ پہلو جنھیں جستہ جستہ دیکھنے کی
ہے انھیں مابعد جدیدیت کے علاقے کی چیز سے تعبیر کیا گیا ہے۔ علاقائیت، معصومیہ

ری، شادمانی، کھیل کود کے انداز اور ایک طرح کی سہل پسندی کو راہ دے کر انھیں عناصر
لوں میں تلاش کرنا مابعد جدید نقادوں کا ایک انداز ٹھہرا ہے۔
اس پس منظر میں اردو فکشن کی پوری تاریخ کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے اور ایسے گوشے
سکتے ہیں جنھیں ہم مابعد جدیدیت کے حلقے میں رکھ سکتے ہیں۔ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ
قدامت پسندی کی بھی ایک مثال ہوئی۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ بعضوں کی
میں ہومر سے آج تک کا ادب Post modernism سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے
ان کے یہاں بھی وہ عناصر تلاش کرنے پڑیں گے جو ہماری زندگی میں نئی صورتوں کے
ابھرتے رہے ہیں۔ چنانچہ جہاں کہیں بھی Protest کی فضا ہے یا سچائیوں کی نئی
بیریں یا فلسفے کا نیا آہنگ ہے یا زندگی گزارنے کی کوئی اچھی سبیل ملتی ہے کوئی ایسا واقعہ،
سانحہ یا حادثہ، جس سے ہم متاثر ہو کر بھی انگیز کرنے پر قادر ہیں، مابعد جدیدیت کے حوالے
ن سکتے ہیں۔ ایسے میں ایک مثال اور بہت واضح مثال قرۃ العین حیدر کی ہے، جن کے
یہاں ''آگ کا دریا'' میں نہ صرف تاریخ کی بسیط فکر تمام تر پیچیدہ صورتوں کے ساتھ نمایاں
ہوتی ہے بلکہ حقیقت پسندی اور فلسفے کی نئی تعبیرات سامنے آتی ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ
قرۃ العین حیدر ماضی سے اپنے کو ہم رشتہ کر کے ایک طرح کا Meta-narrative پیدا کرتی
ہیں۔ لیکن یہ سچ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تاریخوں کی سچائیاں ان کے یہاں نئے آئینوں میں
ڈھلتی نظر آتی ہیں، اور ان کا کوئی آئیڈیل بنتا ہوا نظر نہیں آتا ہے۔ ''آگ کا دریا'' سے
''گردش رنگ چمن'' تک ان کے یہاں ڈھکے چھپے لفظوں میں Meta -narrative سے
انکار کی صورت ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''آخر شب کے ہمسفر'' میں مارکسی تصورات پارا پارا
نظر آتے ہیں اور یہ Meta Narration ان کے یہاں اپنی موت آپ مرتا ہوا نظر آتا
ہے۔ اسی طرح ہندوستان کی تقسیم، ہجرت اور فسادات میں جو Protest کی آواز ملتی ہے وہ
اصل متعینہ مہابیانیہ کا رد ہے، جنھیں ہم کبھی اپنے سینے سے لگائے ہوئے تھے۔ مثلاً ہندو،
مسلمان، سکھ، عیسائیوں کا آپسی رشتہ اور بھائی بھائی بن کر رہنے کی جو فضا پارا پارا ہوتی نظر

ا ہے وہ سچائیوں کی نئی تعبیرات ہیں، جن سے مابعد جدیدیت عبارت ہے۔ محسوس کیا جاتا ہے کہ حسین الحق کے ناول" فرات" یا "بولو مت چپ رہو" یا عبدالصمد کے ناول "دو گز زمین" یا "خوابوں کا سویرا" میں متعینہ صورت واقعہ کے خلاف ایک آواز ملتی ہے اور یہ آواز تیز بھی ہے۔ یہ Protest کی آواز دراصل زندگی کو ایک نئی صورت میں دیکھنے کی خواہش ہے۔ یہ خواہش اتنی شدید ہے کہ جو حالات ہیں انھیں سہن کرنے کا حوصلہ ملتا ہے اور زندگی کا جو ڈھب ہے اسے قبول کرنے کی ہمت ہوتی ہے۔ اس باب میں طراج کومل نے کچھ وضاحتیں کی ہیں، جنھیں ذیل میں درج کر رہا ہوں

> روایتی رویوں سے شعوری اور فکری انحراف، سماجی تنظیم، مذہب، اخلاقیات اور انسان کی ذات کے بارے میں سوچنے کے روایتی رویوں سے انحراف، قرۃ العین حیدر، انتظار حسین اور ممتاز مفتی کے ناول اس نوعیت کے انحراف کی بہترین مثالیں ہیں۔ یہ لوگ نروان، نجات اور مکتی کی کوئی راہ نہیں سمجھاتے، صرف جذباتی، فکری یا روحانی دریافت کی ایسی اوڈیسی رقم کرتے ہیں جو اپنے آپ میں انسان کے ازلی اور ابدی مقدر کی داستان ہے۔ مابعد جدیدیت کا ایک پہلو جدیدیت ہی کی توسیع ہے۔ اس لیے جذباتی، فکری یا روحانی دریافت کا جو سفر ان مصنفین کے یہاں "آگ کا دریا"، "چاند گرہن"، "بستی" اور "علی پور کا ایلی" سے شروع ہوا تھا وہ "گردش رنگ چمن"، "چاندنی بیگم"، "تذکرہ"، "آگے سمندر ہے" اور "الکھ نگری" تک پہنچتے پہنچتے انکار و اثبات کی ہمہ جہت کیفیتوں سے سرفراز ہو گیا ہے۔ اس سلسلے کی تازہ ترین مثال "گیان سنگھ شاطر" کا ناول "گیان سنگھ شاطر" ہے۔ جہاں ممتاز مفتی کشف و کرامات اور اعجاز ایزدی سے حقیقت تک پہنچنے کے لیے کوشاں ہیں، وہاں گیان سنگھ شاطر کسی ناقابل تردید شناخت حاصل کرنے کے سفر میں ہیں۔ قرۃ العین حیدر اور انتظار حسین کم و بیش سارے انسانی رشتوں کے زیر و بم سے

گزرتے ہیں۔ لیکن کرداروں کو پیش کرتے وقت رسمی احترام اور رکھ رکھاؤ کی حدوں میں رہتے ہیں۔ یہ صرف ممتاز مفتی اور گیان سنگھ شاطر کا کمال ہے کہ انھوں نے علی احمد، ایلی، رتن سنگھ، گیان سنگھ کا کردار تخلیق کرتے وقت وہ پورا سچ بولنے سے گریز نہیں کیا جو اعلیٰ ادب کی پہچان ہے۔ دیگر کرداروں کی تخلیق میں بھی ممتاز مفتی اور گیان سنگھ شاطر نے روایتی اخلاقیات کی پروا کیے بغیر جملہ اچھی بری شخصی خصوصیات اور جزئیات و تفصیلات کو بلا خوف و خطر پیش کیا ہے۔''

''فارم، پلاٹ اور رسمی افسانوی تشکیل کے طریقوں سے گریز جدیدیت کے تخلیقی رویوں کا حصہ ہے۔ لیکن خالص تجریدی ناول کو، جس کی ایک مثال انور سجاد کا ناول ''خوشیوں کا باغ'' ہے، ہم بہت پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ جدیدیت کے عروج کے برسوں میں بھی ہم کوئی ایسا ناول نہیں پیش کر سکے جسے ہم جیمز جوائس کے ناول یولی سس (Ulysses) یا ورجینا وولف کے ناول جیکبز روم (Jacob's Room) کے مقابل رکھ سکیں۔ معاصر اردو ناول کے مابعد جدید منظر نامے میں ہم انتظار حسین کے لی جنڈ، کتھا، فیبل اور دیو مالا کے کامیاب اور جاری و ساری استعمال سے تخلیق کے ان نمونوں کے علاوہ اس طریق کار کی کچھ اور مثالیں بھی پیش کرنے کے قابل ہو گئے ہیں جن میں غضنفر کا ''پانی''، مظہر الزماں خاں کا ناول ''آخری داستان گو'' (نئی الف لیلیٰ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہ جدیدیت کی مابعد جدیدیت کی حدود میں توسیع ہے۔ غیاث احمد گدی کے ناول ''پڑاؤ'' عشرت ظفر کے ناول ''آخری درویش'' اور شفق کے ناول ''کانچ کا بازی گر'' کا ذکر بھی اس سلسلے میں کیا جا سکتا ہے۔ صلاح الدین پرویز کے ناول اساطیر، قدیم و جدید ثقافتی تلازمات اور شعری آمیزشوں سے ایک مابعد جدید مثال پیش کرتے ہیں۔

دیوندر اسر کا ناول "خوشبو بن کے لوٹیں گے" نہ تو مکمل طور پر امورفس (Amorphous) ہے اور نہ مکمل طور پر مستقیم اور براہ راست۔ یہ ناول بھی ایک جدید رویے کی مابعد جدید توسیع ہے۔

جوگندر پال کا ناول "نادید" مابعد جدید تخلیقی رویے کا ان معنوں میں مظہر بن گیا ہے کیونکہ وہ بیک وقت بینا، نابینا، جسمانی، وجودیاتی متضاد کیفیتوں کی تجسیم کرتا ہے۔

ساجدہ زیدی کا ناول "موج ہوا پیچاں" اور شموئل احمد کا ناول "ندی" رسمی اخلاقیات کے جبر سے آزاد ہیں اور عورت مرد کے رشتے کی مختلف جہات کو ایک آزادانہ مابعد جدید تناظر میں پیش کرتے ہیں۔"

اردو افسانے میں بھی کئی آوازیں ایسی ابھری ہیں جو مابعد جدیدیت کے نقطہ نظر سے خاصی اہم بن جاتی ہیں۔ جدیدیت سے انحراف اور اپنی آواز خود پیدا کرنے نیز ان کی شناخت کرانے کا حوصلہ نئے افسانہ نگاروں کے یہاں ایک روشن لکیر ہے۔ جس کا رشتہ کسی ازم سے قائم نہیں ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت کسی بھی ازم کو رد کرتی ہے اور اس طرح وہ تمام چھوٹی بڑی آوازیں جو مرکزی اور بنیادی آواز کی زیریں لہر نہیں بنتیں اسے سمیٹنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پروشٹ کی کوئی بھی صورت مابعد جدیدیت کی شق ہے کہ اس سے بنیاد پرستی پر ضرب لگتی ہے۔ مرکزی طاقت کو مجہول بناتی ہے اور تنبع اور نقل کی فضا سے ذہنوں کو آزاد کرتی ہے اس حد تک کہ ہر چھوٹی کیفیت مرکزی کیفیت سے ٹکرا کر اپنے آپ کو منوانے کی کوشش کرتی ہے۔ اس لیے نیا افسانہ نگار کسی مرکزی دھارے کے تابع نہیں ہے نہ ہی اسے اپنی Poetics کے لیے کسی اسکول کی طرف راجع ہونا ہے۔ شوکت حیات نے صحیح لکھا ہے:

مابعد جدید افسانے نے کرداروں کو ان کے چہرے واپس کیے ہیں۔ ان کے ہاتھوں اور پیروں میں پڑی ہوئی بیڑیوں کو توڑا ہے۔ انھیں زندگی کی آزاد

فضا میں از خود نقل و حرکت کا موقع فراہم کیا ہے۔ ان کے چہروں کے طبقاتی
اور ثقافتی بیک وقت دونوں تشخص کے نشانات کو فوکس کیا ہے۔ مابعد جدید
افسانے کے دائرے سے کہیں کچھ چھوٹتا نہیں اور جو کچھ چھوٹتا ہے وہ از کار رفتہ
اور تخلیقی طور پر غیر کارآمد ہوتا ہے۔"

ایسی آوازوں کو پہچاننے کے لیے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ ان میں پرانے افسانہ نگار بھی ہیں اور نئے بھی۔ وہ بھی جو کسی زمانے میں جدیدیت کے اثرات کے تحت افسانے تخلیق کر رہے تھے اور وہ بھی جو مارکسی نقطۂ نظر کے تابع تھے اور اسے اساس بنا کر افسانے کی فضا مرتب کر رہے تھے۔ کچھ تو وہ تھے جن کے سامنے وہ بڑے افسانہ نگار تھے جو آدرش بن کر ان کے ذہنوں پر سوار تھے۔ آج کا افسانہ نگار ان حد بندیوں سے اپنے آپ کو الگ کرنا چاہتا ہے۔ یہ صورت ان افسانہ نگاروں کے یہاں بھی دیکھی جا سکتی ہے جو مرکز کے تابع ہونے کے باوجود آزادی کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے۔ اب فضا ذرا کھل چکی ہے۔ اور نیا آہنگ جو چھوٹی چھوٹی چیزوں کو اپنے طور پر سمیٹنے کی کوشش کر رہا ہے، تخلیق کی ایک جہت نہیں کئی جہتیں مرتب کرتا ہے۔ اس لیے تنوع اس کا مقدر ہے۔ نام گنوانے کی ضرورت نہیں۔ بغیر ترتیب کے کچھ نام ذہن میں آ رہے ہیں مثلاً شفیع جاوید (تعریف اس فضا کی، تاریکی کے امین)، غیاث احمد گدی (افعی)، انتظار حسین، انور خاں، سلام بن رزاق، اقبال مجید، طارق چھتاری، انور عظیم، رضا امام، نیر مسعود، شموئل احمد، احمد یوسف، حامد حسین، عابد سہیل، رضوان احمد، منظر کاظمی، ساجد رشید، اختر یوسف، انجم عثمانی، عبدالصمد، علی امام نقوی، حسین الحق، علی امام، ابن کنول، شفق، انیس رفیع، سریندر پرکاش، شوکت حیات، محسن خاں، سید امین اشرف، ذکیہ مشہدی، کہکشاں پروین۔

ان افسانہ نگاروں کی کئی تخلیقات اس وقت بھی ذہن میں آ رہی ہیں لیکن فی الحال ان کی نشاندہی نہیں کرنا ہے۔ اس لیے کہ ایسے افسانے تجزیہ چاہتے ہیں، جس کا یہاں موقع نہیں۔ لیکن ان کی تفصیل میری زیر طبع کتاب "مابعد جدیدیت: مضمرات و ممکنات" میں مل

ے گی۔

اسی طرح شاعری میں کئی طرح کی آوازیں ملتی ہیں، جنھیں ہم مابعد جدیدیت کے زمرے میں رکھ سکتے ہیں مثلاً متعینہ قدروں اور متعینہ اصولوں سے انکار کی کتنی ہی صورتیں اردو شاعری میں بھری پڑی ہے، جن کے یہاں یہ کیفیت ایک خاص انداز میں ملتی ہے۔ Legitination کے رد کے سلسلے میں کئی اشعار اس وقت ذہن میں آرہے ہیں۔

تھانے سے بھی آنے لگی افطار کی دعوت
اک طرفہ تماشا ہے یہ بازار تماشا
حق گوئی سے یہ باز نہیں آنے کا ہرگز
ہو جائے نہ کیوں برقؔ گنہگار تماشا

(طلحہ رضوی برقؔ)

تری دنیا میں جینے کی اذیت
پھر اس کے بعد مرنے کی اذیت
خدایا پھر سے جینے کی اذیت
مسلسل مرنے جینے کی اذیت
یہ زنجیر بلا ٹوٹے گی کب تک
ہماری جان اب چھوٹے گی کب تک

(شفیع مشہدی)

مسیح وقت اب آئے تو بس خدا آئے
پیمبروں کی زمیں اور عذاب چاروں طرف

(صدیق مجیبی)

جلے مکانوں میں بھوت بیٹھے بڑی متانت سے سوچتے ہیں
کہ جنگلوں سے نکل کے آنے کی کیا ضرورت تھی آدمی کو

(پرکاش فکری)

جنگلوں میں گھومتے پھرتے ہیں شہروں کے فقیہ
کیا درختوں سے بھی چھن جائے گا عالم وجد کا

(وہاب دانش)

سب دعائیں ہو چکیں، انجام درماں ہو چکا
اے چراغ بے سحر میرے لیے اک لمحۂ آخر تو لا

(مظہر امام)

ہم مطمئن ہیں اس کی رضا کے بغیر بھی
ہر کام چل رہا ہے خدا کے بغیر بھی

(سلطان اختر)

دوسری شق جو شاعری کو ری ناؤز کی شکل میں پیش کرتی ہے اور ایک طرح کا کھیل تماشہ کا اندازہ ہوتا ہے، وہ آج کے شاعروں کا طرۂ امتیاز ہے۔ اس باب میں ظفر اقبال اور عادل منصوری کے یہاں شاعری میں کھیل تماشے کا عنصر بہت نمایاں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس میں گہری معنویت ہوتی ہے۔ اس قسم کے Playfulness کو مابعد جدیدیت کا لازمہ کہا جاتا ہے۔ اس قبیل کے چند اشعار دیکھیے ۔

روٹی بن کر آ جاتا ہے چاند مرے چھپّر کے اوپر
لال پری میرے بچوں کو عنبر تھپکی دے جاتی ہے

(عنبر)

سمندر میں جزیرے ہیں جزیروں پر ہے آبادی
ابھی اک شور بس کانوں سے ٹکرانے ہی والا ہے

(خالد عبادی)

چھوڑا تاڑ کھجور میں اٹکا
خام خیال خلا میں بھٹکا

(فہیم قاسمی)

ہوگی نہ ماں پہ خلقت اولاد منحصر
جرثومۂ حیات کو نلکی میں ڈال کر
کھٹکا دبایا اور برآمد کیا پسر

(رضا نقوی واہی

سیانی ہو گئی تنہائی جب سے
کوئی جی دار ساتھی مانگتی ہے

(خورشید اک

ہر اک مقام پہ کچھ دل بدل بھی ہوتے ہیں
بدلنے والے یقیناً پھل بھی ہوتے ہیں

(رؤف خیـ

کم سپٹمبر کم سپٹمبر
کردوں تیرے نام اکتوبر

(شاہد جمیل

وہ اپنے میاں کی وفادار تھی
مگر دل اسی پر ہوستا رہا

(ظفر اقبا

یہ کیسے دور کا سقراط ہو کے جینا تھا
بجائے زہر مجھے گالیوں کو پینا تھا

(مظہر ا

مابعد جدیدیت کی شقوں میں ماضی سے رشتہ جوڑنے کی چاہت ملتی ہے ا
سے علاقائیت کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ اس قبیل کے اشعار خاصی تعداد میں ملتے ہیں۔ مثـ

دکانیں شہر میں ساری نئی ہیں
ہمیں سب کچھ پرانا چاہیے تھا

(شجاع خاور)

سنا ہے گاؤں کے پیپل کے پاس اک پتھر
بہت دنوں سے مرا انتظار کرتا ہے

(خورشید اکبر)

کریں گے اس کے بزرگوں کا لوگ اس پہ گماں
غلط نہیں تھا یہ محسن رضا کا اندیشہ

(محسن رضا رضوی)

نہ وہ کمرہ تھا نہ آنگن تھا نہ وہ پھول کا پیڑ
لوٹ کے گھر جو گیا تو بڑی حیرانی تھی

(شاہد جمیل)

اپنا چھوڑا ہوا گھر یاد آیا
خلد میں خلد نظر یاد آیا
ہاتھ میں چاند کی مٹی لے کر
کتنے قدموں کا سفر یاد آیا
مدتوں جس کی پرستش کی تھی
پھر وہ آباد کھنڈر یاد آیا

(شاہین)

آج کا شاعر طے شدہ سچائیوں کا ایک طرح سے انکاری ہے اس لیے کہ سچائیاں اس کی نگاہ میں ایک نہیں ہیں۔ حالات، ثقافتی پہلو اسے مسلسل بدلتے رہتے ہیں۔ دیکھیے نیا شاعر کس طرح نئی سچائیوں کی تلاش میں سرگرداں ہے۔

اوروں نے جو کہا ہے وہ سب سچ سہی مگر
روداد کچھ تو میری زبانی بھی لیجیے

(لطف الرحمٰن

کبھی ترسیل سے عاری تکلم
کبھی تیری خموشی بھی صدا ہے

(علقمہ شبلی

باکرہ اور نوجواں
ٹی وی پہ دونوں
بند گھر میں دیکھتے ہیں
منظر وصل و وصال کا

(شاہد کلیم

اور دوسرا پہلو زندگی کو خوشی خوشی گزارنے کا ہے یعنی ؎

زندگی در گردنم افتاد بیدلؔ چارہ نیست
شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن

(بیدلؔ

فتح و شکست ایک سی جشن طرب کہ جشن غم
میں بھی نڈھال ہو گیا تو بھی نڈھال ہو گیا

(عالم خورشید

جام میں اپنا چہرہ دیکھ
مستی دل پر طاری رکھ

(محسن رضا رضوی

آؤ یارو چلیں
سوئے مقتل چلیں
قید خانوں سے آتی صدائیں سنیں
تپتی جلتی ہوئی ریت پر
پابرہنہ جو چلتے رہے
ان کے انکار کو
حرفِ حق ہم کہیں
وقت کے جبر کو
رات کے ظلم کو
بے اثر کر چلیں، رائیگاں کر چلیں
غم کے آتشکدے
راکھ کرتے رہیں
خواب کی فصل
آنکھوں میں بولتے رہیں
شامِ انکار سے صبحِ اقرار تک
اپنے تیشوں کی شمعیں جلاتے رہیں
زندگی شاد ہے
اس کے لطف و کرم بند ہم پر ہوئے
ہم تھے حرفِ انا، صرف مقتل ہوئے
چشمِ قاتل ہمیں دیکھ لے

ہم تری تاجداری میں کس بانکپن سے جیے
سر اٹھا کے چلے

(زبیر رضوی)

ایک شق جو مابعد جدیدیت کے عناصر خاص میں ہے وہ دراصل متن کی اکائی یا وحدت سے انکار ہے۔ تصور یہ ہے کہ کسی ایک متن میں کئی متون ہوتے ہیں اور یہ اس وقت ابھارے نہیں جا سکتے جب تک کہ متعلقہ ثقافت ذہن میں نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کسی زمانے میں ادیب کی موت کا اعلان کیا گیا تھا۔ قصہ یہ ہے کہ ہر حال میں متون موجود ہوتے ہیں۔ اب کوئی خالق اپنی قوت تخلیق کے مطابق انھیں Text کا کوئی کمپچر بناتا ہے اور اس طرح ایک نئی صورت ابھرتی ہے۔ یہ احساس آج کے شاعروں میں خاصا ہے۔ مثلاً

محفل میں شعر ین کے کسی کا پھڑک اٹھا
پھر غور جو کیا تو مرا ہی خیال تھا

(علقمہ شبلی)

ہم اپنے دل کی بات کہہ گئے سکون مل گیا
سخن شناس لفظ کا مزاج بھانپتے رہے

(ظہیر صدیقی)

یہ وضاحتیں ناکافی ہیں، لیکن طوالت کے خوف سے میں اپنی گفتگو یہیں ختم کرتا ہوں، اس فکر کے ساتھ کہ مابعد جدیدیت کوئی ناقابل فہم ادبی صورت نہیں ہے۔ اس کے افکار و آراء میں ایک طرح کی آزادروی ہے اور قید و بند سے آزادی اس کا منتہا۔

شکیل الرحمٰن

ڈاکٹر ذاکر حسین — تصورات و تاثرات کے آئینے میں

برصغیر کی جدید تاریخ میں ڈاکٹر ذاکر حسین ایک ممتاز شخصیت ہیں — بیسویں صدی کی ایک ممتاز شخصیت!

جس طرح عملی زندگی میں ان کے ذہن کی زرخیزی اور گہری نظر کی پہچان ہوتی ہے اسی طرح ان کے تصورات اور تاثرات میں ہوتی ہے۔ ذاکر صاحب صاف شفاف بصیرت کے مالک تھے، ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے روشن پہلوؤں نے ان کی ذہنی تربیت میں حصہ لیا تھا، ہندوستانی تہذیب کی تاریخ اور تمدن کے جلوؤں کو جانتے پہچانتے تھے، حسن، صداقت، اور خیر کی وحدتوں کے تئیں بیداری کی وجہ سے ان کا جمالیاتی احساس اپنی توانائی اور تازگی کا احساس دیتا رہا ہے، حسن تمدن کے جلوؤں کا ہو یا علوم اور ادبیات کا، حسن کے تئیں ان کی بیداری کا احساس ملتا رہا ہے۔ تقریروں اور تحریروں سے جمالیاتی احساس کی پہچان ہوتی رہی ہے۔ ذہن و شعور اور دلنواز شخصیت نے جہاں اپنی تاریخ اور معاشرت سے دلچسپی لی ہے وہاں نئے علوم، سائنسی تجربات اور مذہبی اور اخلاقی اقدار سے بھی گہری دلچسپی لی ہے۔ زندگی کے مختلف پہلوؤں کے مسائل پر ان کے ذاتی ردعمل اور تاثرات کا مطالعہ کیجیے تو کئی اہم نکتے اجاگر ہونگے۔ ایسے نکتے جو غور و فکر کا تقاضہ کرتے ہیں۔

ذاکر صاحب کے تصورات اور تاثرات کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے غالبؔ کا یہ مصرعہ اکثر یاد آتا ہے۔ ع

گوہر ز بحر خیزد و معنی ز فکر ژرف

یعنی جس طرح سمندر سے موتی نکلتے ہیں اسی طرح گہری فکر سے خیالات جنم لیتے ہیں۔ یہ
مصرعہ اس لئے بھی یاد آتا ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے میری بیٹی انجم کے آٹو گراف
البم کے ایک صفحے پر یہ مصرعہ لکھ دیا تھا اور اس کا مفہوم بھی تحریر کر دیا تھا، جب میں نے کہا یہ
مصرعہ میرے لئے بھی تو ہے تو وہ مسکرا دیئے تھے۔ مجھے یہ سوچ کر خوشی ہوتی ہے کہ ذاکر
صاحب نے مجھے ہمیشہ عزیز رکھا۔ میں جموں و کشمیر یونیورسٹی میں لکچرر تھا اور نئی یونیورسٹی ہونے کی
وجہ سے وہاں ریسرچ کرنے کی سہولیات موجود نہ تھیں لہذا پی ایچ ڈی ڈگری کے لئے علی
گڑھ مسلم یونیورسٹی سے رابطہ قائم کرنا چاہا، ذاکر صاحب سے ذکر کیا تو انہوں نے براہ راست
ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کو ایک خط لکھ دیا، ڈاکٹر علیم صاحب نے جو جواب دیا اسے میرے
پاس بھیج دیا۔ علی گڑھ میں پی ایچ ڈی میں رجسٹریشن کی صورت نکل تو سکتی تھی لیکن چند
مجبوریوں کی وجہ سے جا نہ سکا۔ پٹنہ یونیورسٹی سے ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی تو اس وقت
ذاکر صاحب ریاست بہار کے گورنر تھے۔ جب ڈگری لینے گیا تو دیکھا یونیورسٹی کے تقسیم
اسناد کے جلسے میں ذاکر صاحب چانسلر کی حیثیت سے تشریف لے آئے ہیں۔ انہیں وہاں
پا کر میری خوشی اور بڑھ گئی۔ اسی شام ان کا پیغام ملا اور دوسری صبح بہار کے راج بھون میں
ان کا نیاز حاصل کیا۔ مختلف موضوعات پر دیر تک باتیں کرتے رہے۔ ان سے گفتگو کرتے
ہوئے غالباً زندگی میں پہلی بار محسوس ہوا کہ کسی عالم سے باتیں کر رہا ہوں، علوم کی دنیا میں
ان کا قد بہت اونچا ہے۔ ان سے ایک بار پھر دیر تک گفتگو کرنے کا موقعہ اس وقت ملا جب
وہ نائب صدر جمہوریہ ہند تھے اور جموں و کشمیر یونیورسٹی کے کنووکیشن میں مہمان خصوصی کی
حیثیت سے اپنا خطبہ پیش کرنے تشریف لائے تھے۔ شعبۂ اردو ابھی ابھی قائم ہوا تھا اور میں
سینئر لکچرر ہونے کی وجہ سے اس کا سربراہ تھا۔ اسی وجہ سے ڈاکٹر کرن سنگھ چانسلر جموں و کشمیر
یونیورسٹی نے مجھے بھی دعوت دی تھی، کئی اور لوگوں کے ساتھ میں بھی ڈنر میں شریک تھا۔ ذاکر
صاحب نے از راہ کرم مجھے اس وقت کے وزیر اعظم بخشی غلام محمد سے ملایا۔ بخشی صاحب سے
کبھی ملا نہ تھا، انہوں نے شکایت کی مجھ سے تم ملے کیوں نہیں ابتک، اس شکایت میں

قت بھی تھی اور پیار بھی تھا۔ کھانا کھاتے ہوئے ڈاکٹر کرن سنگھ نے مولانا ابوالکلام آزاد کا
چھیڑ دیا۔ مہمانوں کو بتایا کہ مولانا نے اپنے چند خط جو غبار خاطر میں شریک ہیں سری نگر
چشمہ شاہی گیسٹ ہاؤس ہی میں بیٹھ کر لکھے تھے۔ کچھ دیر مولانا موضوع بنے رہے۔
ر صاحب نے مولانا کا ذکر جس عقیدت واحترام کے ساتھ کیا اس کا نقش اب تک ذہن
ائم ہے، جدوجہد آزادی کے تعلق سے انہوں نے کئی باتیں سنائیں اور مولانا کے تاریخی
ں کا ذکر کیا۔ انہوں نے کہا تھا ''میں نے اپنا دیا ان ہی کے روشن چراغ سے جلایا ہے۔''
ر صاحب مولانا سے کیسی عقیدت رکھتے تھے اس کا اندازہ ان کی اس تقریر سے ہوتا ہے جو
لانا کے انتقال کے بعد انہوں نے ۲۳ر فروری ۱۹۵۸ء کو دلی کے تعزیتی جلسے میں کی تھی،
کی صدارت صدر جمہوریہ ہند بابو راجندر پرشاد نے کی تھی۔ یہ تقریر آجکل (اردو۔ دلی)
اسی سال اگست کے ابوالکلام آزاد نمبر میں شائع ہوئی۔ ذاکر صاحب نے کہا تھا
مولانا کے ساتھی ہونے کا فخر نہیں رکھتا بلکہ ایک حقیر شاگرد ہونے کا فخر رکھتا ہوں۔

''آدمی چھوٹا ہو یا بڑا اپنی زندگی کو بنانے کے لئے کہیں نہ کہیں سے روشنی اور گرمی لیتا ہے، میں جب ایک لڑکا ہی تھا اپنی زندگی کے مٹی کے دیے کو سلگانا چاہتا تھا اور لوگوں کی طرح میں نے بھی روئی کی بتیاں بنائی تھیں اور اپنی زندگی کے تیل میں ان کو ڈالا تھا اور ڈھونڈتا پھرتا تھا کہ ان کو کہاں سے جلاؤں۔ اس زندگی کی پہلی بتی اس دیے کی پہلی بتی میں نے مولانا کے دیئے سے جلائی تھی۔''

— (ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت)

ذاکر صاحب جب طالب علم تھے تو وہ 'الہلال' شوق سے پڑھا کرتے اور اپنے
ھیوں کے ساتھ بیٹھ کر مولانا کی تحریروں پر گفتگو کیا کرتے تھے۔ انہوں نے کہا ہے کہ
لال' ہی کے ذریعہ مولانا سے ایک ذہنی اور جذباتی رشتہ قائم ہوا اور پھر انہوں نے اپنے
کی بتی مولانا کے چراغ سے روشن کی۔ کہتے ہیں:

''ایک طالب علم کی حیثیت سے میں ان کا 'الہلال' پڑھتا تھا اور جب میں

اپنے ساتھیوں میں بیٹھ کر اس کو پڑھتا تھا اور انہیں سناتا تھا اس وقت اس جی میں
آگ لگی تھی یوں اور جگہ سے بھی میں نے آگ لی لیکن آج اقرار کرتا ہوں کہ پہلی
آگ انہیں سے لی تھی۔" (ایضا)

مولانا سے رابطہ قائم ہوا تو ان کی شفقت اور محبت سے بے حد متاثر ہوے
ذاکر صاحب نے مولانا کی شخصیت کو ایک 'آئیڈیل' کے طور پر دیکھا ہے۔ جب ان سے ۓ
تو اپنے تاثرات کا اظہار اس طرح بھی کیا ہے

"وہ محبت سے ابلتے جاتے تھے اور میرے اوپر شفقت کی ایسی بارش تھی
کہ میں اس کو کبھی بھلا نہیں سکوں گا۔"

ذاکر صاحب مولانا کے علم اور ان کے سیاسی شعور کے بڑے قدرداں تھے
مذہب اور ادبیات پر مولانا کی گہری نظر اور خصوصاً ادبیات سے ان کے سچے عشق سے مت
ہوئے۔ علم کی لگن کے تعلق سے ذاکر صاحب نے مولانا کے مزاج اور ان کی خواہش کا
کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سیاست کی خاطر انہوں نے اپنے علم کو کبھی بھی نہ چھوڑا، علم کی
آخر وقت تک ان کے دل میں رہی اس سلسلے میں ایک واقعہ کا ذکر اس طرح کیا ہے

"ابھی آخری مرتبہ دسمبر میں جب میں ان سے ملا تو وہ دو کتابیں دیکھنا
چاہتے تھے ان کتابوں کے دیکھنے کے لئے "پٹنہ" آنے کا ارادہ ظاہر کیا کہ گوہاٹی
کے سفر میں پٹنہ آؤنگا اور وہ دو کتابیں دیکھوں گا، افسوس کہ اس کا موقع انہیں نہیں
ملا، علالت کی وجہ سے نہ وہ کانگریس میں گئے اور نہ اس لئے پٹنہ آئے، لیکن ان
کی یہ لگن آخری وقت تک رہی۔"

ذاکر صاحب نے مولانا کے سیاسی شعور، سماجی ذمہ داریوں کے احساس اور ان کی
فکر و نظر کی جس طرح تعریف کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ذہنی اور جذباتی طور پر
مولانا سے کتنے قریب تھے۔ ہندوستان کی آزادی کی تاریخ میں مولانا کی شخصیت کو نمایاں
حیثیت دیتے ہوئے ذاکر صاحب نے انہیں ایک "آئیڈیل" اور "ماڈل" کے طور پر پیش

ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عمدہ اور نفیس انسانی خصوصیات اور اقدار کے احساس ہی سے
[illegible]یت میں سوز وگداز پیدا ہوتا ہے۔ مولانا میں یہ احساس اتنا گہرا تھا کہ وہ ناقابل
[illegible]شت لمحوں میں بھی کھرے اترے، ذاکر صاحب نے اپنی تقریر میں کہا تھا:

''انہوں نے اپنی مثال سے یہ بتا دیا کہ وہ اپنی ساری زندگی ایک مجاہد کی طرح اپنی قوم کی آزادی کے لیے، اس کی آزادی حاصل کرنے کے لئے صرف کر سکتے ہیں انہوں نے یہ ثابت کر دیا کہ علم ایک گورکھ دھندا نہیں ہے کہ جس سے لوگوں کو دھوکے دیے جا ئیں بلکہ وہ ایک روشنی ہے جس سے آدمی دوسروں کو روشنی دکھا سکتا ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ اس عالم، اس مفکر، اس مرد مجاہد نے کلمہ حق کہنے، سچی بات کہنے، ناگوار سچی بات کہنے کی مثالیں قائم کی ہیں۔''

انہوں نے آگے کہا

''سچ بات کا کہنا سب سے بڑا جہاد ہے، سچ بات کہنے میں بڑی ناگواریاں ہیں، لوگ ناخوش ہوتے ہیں اور مولانا سے لوگ کیا ناخوش نہیں ہوئے۔ یہاں مسلمان بھائی ہونگے، ہم سوچیں کہ ہم نے مولانا کا کس کس طرح دل نہیں دکھایا، ہم نے مولانا کو کیا کچھ نہیں کہا، کون سا برا لفظ ہے جو ہم نے ان کے لئے استعمال نہیں کیا لیکن اس وقار کے پتلے نے کبھی ایک لفظ کہا کسی کے متعلق؟ کوئی ہے یہاں جو یہ شہادت دے کہ اس نے کبھی کسی کی بابت کوئی ایسا کلمہ سنا کہ انہوں نے شکایت کی ہو یا برا مانا ہو، سب کچھ گزر جاتا تھا اور اس کی وہ بالکل پروا نہیں کرتے تھے، وہ کلمہ حق ضرور کہتے تھے۔''

مولانا کی دلنواز اور انسان دوست شخصیت کو سمجھاتے ہوئے ذاکر صاحب نے سچائی کو بڑی بے باکی کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ انہیں مرد مجاہد کہا ہے جو آخر عمر تک کلمہ حق کہتا رہا، وطن اور قوم کے تئیں اپنی وفاداری کا ثبوت پیش کرتا رہا۔ تاریخ کے نازک مرحلوں پر اپنے نظریے پر قائم رہا، اپنے علم کی روشنی سے آزادی کی قدر و قیمت کو جانا پہچانا تھا اس

لئے آزادی کے بیش قیمت تصور کو لوگوں کے دل ودماغ میں اتارتا رہا۔ مولانا کے جانے کا ماتم کرتے ہوئے ذاکر صاحب نے کہا مولانا کے قلم سے موتی برستے تھے،... جس سے بجلیاں بھی گرتی تھیں، وہ زبان جس سے پھول برستے تھے اور جس سے چنگاریاں بھی برستی تھیں جو باطل کو جلاتی بھی تھی اور سچ کو روشن بھی کرتی تھی وہ زبان بند ہے۔

''وہ قلم ٹوٹ گیا ہے لیکن وہ مثال باقی ہے اور ہمیں چاہئے کہ ہم اس مثال سے گرمی لیں اور روشنی بھی لیں اور اپنی زندگی کو ایسا بنائیں جیسا کہ وہ چاہتے تھے کہ ہم بنائیں اور جس کی مثال وہ ہمارے لئے چھوڑ گئے۔ ہمارے سامنے ایک بہت بڑا کام ہے اس قوم کے بنانے کا کام کوئی کھیل نہیں ہے۔ بستی بسنا کھیل نہیں بستے بستے بستی ہے''

اپنی تقریر میں اس بڑے غم کو برداشت کرنے کی تلقین کرتے ہوئے ذاکر صاحب نے ملک کے لوگوں کو حوصلہ عطا کرنے کی کوشش کی، مولانا کے روشن چراغ سے روشنی حاصل کرنے کو کہا، یہ کہا کہ اپنی زندگی کا رخ سچائی کی جانب رکھیں، علم کی جانب رکھیں، ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کریں، ہمارے فرائض ختم نہیں ہوئے۔

ذاکر صاحب نے مولانا کے مذہبی شعور کو بے حد قیمتی جانا تھا، انہوں نے کہا کہ میرے خیال میں مولانا نے جو ایک سب سے بڑی خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر مذہب کے آدمی کو بندۂ خدا سمجھا جائے۔ مولانا مذہب کی روح سے تعلق رکھتے ہیں جو ملانے کی روح ہوتی ہے۔ جو نفرت پیدا نہیں کرتی۔ ذاکر صاحب نے کہا ہے کہ:

''مذہب کی روح ایک دوسرے کو پہچاننے والی روح ہے، مذہب کی روح خدمت کی روح ہے، مذہب کی روح دوسروں کے لئے اپنے مٹانے کی روح ہے، مذہب کی روح وحدت کو ماننے کی روح ہے، ساری زندگی کی وحدت کو ماننے کی روح ہے۔''

● مولانا کے ساتھ ذاکر صاحب گاندھی جی کے بھی بڑے قدرداں تھے

بہت کم لوگوں کو خبر ہوگی کہ جب وہ جرمنی میں تھے تو انہوں نے گاندھی جی پر ایک بھی لکھی تھی۔ عدم تشدد کے تصور سے اتنے متاثر ہوئے کہ جرمنی میں اس موضوع پر کئی ریں بھی کیں۔ فرماتے ہیں:

''گاندھی جی کا جرمنی میں بہت چرچا تھا۔ وہاں رومین رولاں کی کتاب کا ترجمہ کثیر تعداد میں بکا تھا۔ میں جب وہاں تھا تو میں نے گاندھی جی پر ایک کتاب لکھی تھی اور ان کے عدم تشدد کے پیغام سے متعلق تقاریر بھی کی تھیں۔''

(اخلاقی بیداری، مطبوعہ ماہنامہ 'آجکل' مہاتما گاندھی نمبر اکتوبر ۱۹۶۹ء)

گاندھی جی سے ذاکر صاحب کی پہلی ملاقات جون ۱۹۲۶ء میں سابرمتی آشرم میں ہی، دوتین روز کی ملاقات میں انہوں نے گاندھی جی کے کردار اور ان کی فکر ونظر کو سمجھنے شش کی۔ ذاکر صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ کے چند رفقائے کار کے ساتھ گاندھی جی سے سابرمتی آشرم آئے تھے۔ جامعہ کی بنیاد کو مستحکم کرنے اور اسے ایک روشن مستقبل دینے کی تمنا انہیں گاندھی جی کے پاس لائی تھی۔ ''اخلاقی بیداری'' میں تحریر کیا ہے:

''آشرم میں دو تین روز کے قیام کے دوران میں نے ان سے ... طویل گفتگو کی تھی۔ میں جامعہ ملیہ میں کام کرنے کے لئے پہلے ہی عہد کر چکا تھا، اس کی وجہ سے مجھے حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، مولانا محمد علی ... ابوالکلام آزاد جیسی ممتاز ہستیوں کے بہت قریب آنے اور ان سے گہرا رابطہ قائم کرنے کا موقع ملا تھا اور یہ بات فطری تھی کہ میں یہ جاننے کے لئے بے چین ہوتا کہ مجھے ان اصحاب سے کتنی رہنمائی اور مدد مل سکے گی اور کس طرح کے طریقۂ عمل سے بہترین نتائج حاصل ہو سکتے ہیں۔ گاندھی جی کے پاس ملاقات کے لئے آنے کا میرا مطلب بھی یہی تھا۔ یہ جاننا چاہتا تھا کہ جامعہ ملیہ کے بارے میں گاندھی جی کے خیالات کیا ہیں اور وہ کس طرح اس کی دیکھ بھال اور توسیع کے کام میں مدد کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اسے ۱۹۲۴ء میں بھی بچایا تھا جب اس کے کتنے ہی بااثر

حامیوں نے یہ اعلان کیا یا اشارہ دیا تھا کہ اسے چلانا اب ضروری یا ممکن نہیں ہے، اس بار وہ اس کے لئے کیا کریں گے؟" (ایضاً)

ہمیں اس بات کا علم ہے کہ جامعہ کا قیام ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ میں عمل میں آیا۔ ۱ سال کے اندر ہی اس کی حالت دگرگوں ہوگئی۔ آمدنی کے بہتر ذرائع پیدا نہ ہو کے ین سا ہوگیا کہ اس کا وجود ہی ختم ہو جائے گا۔ دانش گاہ کے باہر اور اندر سیاسی خیالات کشمکش شروع ہوگئی تھی۔ حکیم اجمل خاں اور عبدالمجید خواجہ صاحب حالات سے ٹکرانے جامعہ کی بنیاد مضبوط کرنے کے لئے بہت کچھ کرنے کو تیار تھے۔ جامعہ کو باقی رکھا جا۔ سے ختم کر دیا جائے، باقی رکھا جائے تو بحران کس طرح ختم ہو۔ جامعہ کی فاؤنڈیشن کمیٹی ب اس کا فیصلہ ہونا تھا۔ ۲۵ جنوری ۱۹۲۵ء کو کمیٹی کی میٹنگ ہوئی۔ گاندھی جی نے شرکت انہوں نے حکیم اجمل خاں، عبدالمجید خواجہ صاحب اور دوسرے احباب کی بڑی حوصلہ ا کی۔ انہیں جامعہ کا مستقبل شاندار نظر آ رہا تھا۔ جلسے میں اراکین کو یقین دلایا کہ وہ جامہ بنیاد مضبوط کرنے میں ہر ممکن مدد کریں گے۔ حکیم اجمل خاں صاحب نے یہ تجویز رکھی جامعہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا جائے اور یہ تجویز منظور ہوگئی۔ اگست ۱۹۲۵ء میں ج دہلی منتقل ہوگیا۔ کچھ ہی عرصہ گزرا کہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب بھی جامعہ کی خدمت کے۔ آگے بڑھے اور پھر اس ادارے سے ان کی ذہنی اور جذباتی وابستگی ہوگئی۔ حکیم اجمل صاحب اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری صاحب دونوں آگے بڑھ کر جامعہ کے لئے چند۔ وصول کر رہے تھے۔ اس سے اس ادارے کی بنیاد مضبوط نہیں ہوسکتی تھی۔ ذاکر صاحب چاہتے تھے کہ جامعہ کی تعلیمی اور علمی فضا میں کسی قسم کی گھٹن نہ رہے اسے آزادی حاصل ر۔ کوئی نواب یا دولت مند زیادہ مالی امداد دے کر اسے اپنی گرفت میں نہ لے لے۔ ذ صاحب تعلیمی اداروں کی آزادی کے علمبردار تھے وہ کسی قیمت پر اس تعلیمی ادارے میں گھٹن ماحول دیکھنا نہیں چاہتے تھے۔ گاندھی جی نے ایک بار جامعہ کو بچانے کے لئے مفید مشور۔ دیے تھے۔ ایک بڑا نفسیاتی سہارا بن گئے تھے لہٰذا ذاکر صاحب نے یہ ضروری سمجھا کہ ا

ا کا مشورہ لے لیا جائے۔ انہیں یقین تھا کہ وہ مدد کریں گے۔ جون ۱۹۲۶ء میں ساتھیوں کے ساتھ گاندھی جی سے ملنے سابرمتی آشرم (احمد آباد) آئے۔ ذاکر تحریر کیا ہے:

''ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس وقت وہ پھیلے ہوئے شبہات اور تناؤ کے سبب یادہ مدد نہیں کر سکیں گے اگر انہوں نے کچھ دوسرے ڈھنگ سے اپنے خیالات کا ظہار کیا ہوتا اور فراخدلانہ مالی امداد کا وعدہ کیا ہوتا تو شاید میں اتنا زیادہ متاثر نہ ہوتا اور مجھ میں اتنا اعتماد پیدا نہ ہوتا۔ مجھے یہ روپیہ مل سکتا تھا لیکن تب مجھے یہ بھی محسوس ہوتا کہ افراد کی وجہ سے نہیں بلکہ روپے کی وجہ سے جامعہ ملیہ بنے گا۔ وہ جس ڈھنگ سے بات کرتے تھے بات کہتے وقت جس انداز سے دیکھتے تھے اس سے میں متاثر ہوا، مجھے یہ نہیں محسوس ہوا کہ جامعہ ملیہ یا میرے لئے زندگی آسان رہے گی لیکن میں نے جو کچھ کرنے کا فیصلہ کیا تھا اس کے لئے میں نے اپنا ارادہ اور پختہ کرلیا۔''

(اخلاقی بیداری، مطبوعہ آجکل مہاتما گاندھی نمبر اکتوبر ۱۹۶۹ء)

اس کی وجہ اس طرح بیان فرماتے ہیں:

''گاندھی جی جس انداز سے بات کر رہے تھے اس سے یہ صاف ظاہر تھا کہ وہ سچائی کی تلاش میں تھے۔ اس سچائی کی تلاش میں جو جامعہ ملیہ کے ساتھ ان کے تعلقات کی بنیاد ہوگی۔ اس میں کوئی غیر یقینی بات نہیں تھی گاندھی جی چاہتے تھے کہ جامعہ ملیہ کی جڑیں جمیں اور مضبوط ہوں اور وہ اس خیال کی ترجمانی کر سکے جو ان کے دماغ میں واضح تھا لیکن اسے ان کے ذریعہ سے نہیں بلکہ اپنے آپ ترقی کرنا ہوگا۔ اس کی تعمیر میں ان کی گہری دلچسپی رہے گی، وہ اس کی ترقی کو دیکھتے رہیں گے اور اس کی کامیابی کے لئے پرامید رہیں گے۔ لیکن وہ امداد کی شکل میں ایسا کچھ نہیں کریں گے جس سے جامعہ ملیہ کی اپنی انفرادیت کو فروغ

دینے کی آزادی خطرے میں پڑے۔ انسانوں کی طرح اداروں کو بھی وہی بننا چاہئے جو وہ بننا چاہتے ہیں۔ گاندھی جی نے جو کچھ کہا اس سے میں بے حد متاثر ہوا اور میں اس کی وجہ جانتا تھا ان کی تمام شخصیت ان کے خیالات اور باتوں سے عیاں ہوتی تھی۔ (ایضاً)

ذاکر صاحب نے گاندھی جی کی شخصیت کا مطالعہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ ان کی شخصیت قدرت کی دین ہے۔ اسے اپنی فکر ونظر سے سنوارا تھا۔ ایک بہتر اخلاقی سانچے منتخب کیا اور اس میں اپنی شخصیت کو ڈھالا۔ ذاکر صاحب گاندھی جی کی شخصیت سے کتنے متاثر تھے اس کا اندازہ ان کے تاثرات سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

''انہوں نے اس سمت ایک صناع کی طرح صبر واستقلال کے ساتھ طویل عرصہ تک کام کیا تھا اور پھر بھی وہ اس سے مطمئن نہیں تھے۔ انہوں نے خلوت یا تنہائی میں نہیں بلکہ زندگی کے میدان عمل میں یہ کام کیا تھا جہاں سب لوگ ان کے اس مستحکم ارادے اور انتھک طاقت کو دیکھ سکتے تھے۔ جس سے انہوں نے اپنی شخصیت کو اپنی پسند کا روپ دیا تھا اور اس کی طاقت کی آزمائش کر سکتے تھے۔''

ذاکر صاحب نے گاندھی جی کی شخصیت کا مطالعہ کتنی گہرائی میں اتر کر کیا تھا اس کا اندازہ ان کے ان جملوں سے ہوتا ہے:

''ان کی مسکراہٹ، ان کی ہنسی، ان کی دلکشی، ان کی سچائی اور انکساری سب اس سانچے کے لازمی جزو تھے، وہ اس شخص کی طرح بات نہیں کرتے تھے جو اپنا مقصد پورا کر چکا ہو بلکہ وہ اس شخص کی طرح بات کرتے تھے جو اپنے مقصد کے حصول کے لئے کوشاں ہو، جو غلطی کر سکتا ہو اور جس کے اپنے مقصد کے حصول کے طریقوں پر گرفت بھی ڈھیلی ہو سکتی ہو یا جس کے قدم اپنے ارادے سے بھی ڈگمگا سکتے ہیں۔''

ڈاکٹر ذاکر حسین نے یہ بات واضح کی ہے کہ اصول اور عمل میں مکمل ہم

رہ سکتی، اس کے لئے مسلسل کوشش کی ضرورت ہوتی ہے اپنے نفس کو بار بار جانچنا
—'' اور اس عمل میں سچائی اور انکساری میں ایک نادر وصف آ جاتا ہے۔ گاندھی
ا نہ صرف ایک کوشش تھی بلکہ اس سے مجھے یہ بھی محسوس ہوا کہ مجھے اپنے کام کو کس
ے جذبے سے انکساری کے ساتھ کرنا ہوگا کیونکہ جتنا بڑا کام ہوگا اسے کرنا اتنا ہی
ا۔''

گاندھی جی کی فکر ونظر اور ان کی عملی زندگی سے ذاکر صاحب بے حد متاثر ہوئے
رہے اپنے کام کو احترام کے جذبے کے ساتھ کرتے رہے انکساری ان کی شخصیت کا
ا رہی۔

ذاکر صاحب نے 'گاندھی ازم' کی چند بنیادی خصوصیات کو اپنے طور پر سمجھانے کی
ل ہے۔ کہتے ہیں کہ جن خاص سرگرمیوں کے ذریعے کوئی شخص خدمت کرنا چاہتا ہے
یاں وقت اور حالات کے تابع ہوتی ہیں جن طریقوں کو اختیار کرتا ہے ان پر ماحول
ہٹ کر غور کرنا مناسب نہیں ہے۔ کہتے ہیں:

> '' گاندھی جی کے برت ان کے یقین کا جزو تھے کہ مقاصد کی پاکیزگی، دل کی پاکیزگی پر منحصر ہوتی ہے اور وہ اگر کسی اہم مقاصد کی تکمیل میں ناکام رہے ہیں تو اس کا سبب ان کا مناسب طریقے پر پاک نہ ہونا ہے۔ ایک اصول کی صورت میں برت رکھنے کا مشورہ ان لوگوں کو دیتے تھے جو اپنی ذات پر پورا کنٹرول چاہتے تھے، مقصد کے حصول کی شکل میں اسے انہوں نے اپنے لیے محفوظ رکھا تھا کیونکہ اس کے غلط استعمال کے خطرے واضح ہیں۔ آج جو لوگ گاندھی جی کی یاد کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں انہیں گاندھی جی کے برتوں کے اسباب یا مواقع کو یاد رکھنا اتنا ضروری نہیں ہے جتنی یہ سادہ حقیقت یاد رکھنا ضروری ہے کہ اقتدار ان لوگوں کو خراب کر دے گا جو اسے بجا طور پر اور ان کے مقاصد کے لیے، جن کے لیے اسے بروئے کار لایا جانا چاہئے استعمال کرنے کے لئے موزوں

طریقے پر پاک نہیں ہیں۔ جو لوگ اقتدار حاصل کرنا چاہتے ہیں انہیں مقصد کی وہ پاکیزگی حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ جس کی گاندھی جی نے ایک قابل فخر مثال قائم کی ہے۔'' (ایضاً)

عدم تشدد کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عدم تشدد کی پالیسی اس کے سامنے بے اثر ہے جو مہلک ہتھیاروں سے لڑنا چاہتا ہے تو کیا ہم آپس کے تعلقات میں اس پر عمل نہیں کر سکتے؟ فرماتے ہیں

''ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ کریم النفسی، فراخدلی، ہمت اور اخلاقی قوت کا ظاہری پہلو عدم تشدد ہے۔ جب تک اخلاقی قانون کی برتری تسلیم کی جاتی ہے ان تمام اوصاف کو فروغ دینے کے لئے ہر جگہ اور ہمیشہ کوشش کی جانی چاہئے۔ ہمارے جیسے ملک میں جہاں امن اور تعاون تقریباً مکمل طور سے مذہب، زبان اور ثقافت کے تنوع کے تئیں فراخدلانہ رواداری کا جذبہ اپنانے پر منحصر ہے وہاں ان اوصاف کو فروغ دینا نہ صرف زندگی کی عظمت برقرار رکھنے کے لئے بلکہ بقا کے تحفظ کے لئے بھی ضروری ہے۔'' (ایضاً)

ذاکر صاحب نے 'گاندھی ازم' کے اس جوہر کو بڑی اہمیت دی ہے کہا ہے کہ اخلاقی بیداری کا فروغ ضروری ہے۔ اس سے سچائی اور انصاف کو قائم کرنے میں مدد ملے گی، اخلاقی بیداری لوگوں سے بہتر رشتہ قائم کرکے ہی پیدا کی جاسکتی ہے۔ یہ سچائی بتانے کی ضرورت ہے کہ وہ بنیادی طور پر آزاد ہیں اور اس اخلاقی قانون کے تحت کام کر رہے ہیں جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ 'عدم تشدد' کی قدر و قیمت کو سمجھاتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ دوسروں میں اخلاقی بیداری پیدا کرنے کی خواہش اہم تو ضرور ہے لیکن پہلے خود اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے طاقت یا اختیار کا استعمال کرنے کی خواہش کو ترک کر دینا ہوگا۔

'جامعہ' کے نومبر ۱۹۶۷ء کے شمارے میں ذاکر صاحب کا وہ خطبہ شائع ہوا تھا جو انہوں نے گجرات ودیاپیٹھ کے جلسۂ تقسیم اسناد میں مہمان خصوصی کی حیثیت سے ۱۸/اکتوبر

۱۹۲ء کو پڑھا تھا۔ اس خطبے میں گاندھی جی سے اپنی عقیدت کا اظہار کھل کر کیا تھا۔ کئی مقامات پر ان کا لہجہ جذباتی ہو گیا تھا۔ اس خطبے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ گاندھی جی کی شخصیت سے کس قدر متاثر تھے اور ان کے اخلاق، انصاف اور اہنسا کے راستے کو پورے ملک کے لیے کس قدر قیمتی جانتے تھے۔ وہ یا پٹنہ کے طلبہ سے مخاطب تھے لہٰذا ان کی ذہنی سطح سے رشتہ پیدا کر کے گاندھی جی اور ان کے خیالات پر روشنی ڈالتے رہے۔ گفتگو کا انداز بےتکلف تھا۔ انہوں نے کہا

> ''سب سے پہلی بات تو یہ بتادوں کہ یہ مہاتما مہا پرش جو آج سے دو کم سو سال پہلے ہمارے دیش کے ایک کونے کاٹھیاواڑ میں پیدا ہوا تھا کوئی انوکھا بچہ نہیں تھا--- بڑھا تو ایک شرمیلا شرمیلا سا لڑکا تھا ذرا الگ الگ رہنے والا، نہ کھیل کود میں اور لڑکوں کے بہت ساتھ نہ ان کے بچپنے کی شرارتوں میں بہت شریک۔ ہاں ایسا بھی نہ تھا کہ پڑھنے لکھنے میں سب سے آگے ہو پھر دیکھو یہ معمولی شرمیلا لڑکا کس بلندی پر پہنچا۔'' (گاندھی جی کا راستہ۔ جامعہ نومبر ۱۹۶۷ء)

ذاکر صاحب نے اپنے خطبے میں سچی تعلیم، گاندھی جی کے اخلاقی اصولوں کے بعد ملک میں سماجی زندگی کی نئی تشکیل انسان دوستی کے جذبے، اہنسا، وگیان اور کام وغیرہ پر روشنی ڈالی۔ یہ یاد دلایا کہ گاندھی جی نے آخری عمر میں بنیادی تعلیم کے منصوبے کو کس طرح عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی تھی۔

> ''وہ (گاندھی جی) چاہتے تھے کہ مدرسوں میں کام کو بیچ کی جگہ دی جائے اور جہاں تک ہو سکے اس کے ذریعہ دوسری سکھانے اور بتانے کی چیزیں سکھائی اور بتائی جائیں، انہیں پوری امید تھی کہ ہمارے سبھی مدرسے کام کے مدرسے بن جائیں گے۔ جہاں بچوں میں کام سے پہلے سوچنے اور کام کے بعد اسے جانچنے اور پرکھنے کی عادت ڈالی جائے گی تاکہ جو کام وہ کریں --- ہاتھ کا یا دماغ کا --- اس کا پورا پورا حق ادا کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ اس کام کو کبھی اکیلی خود غرضی نہ

بنے دیا جائے بلکہ سارا مدرسہ ایک کام میں لگا ہوا بستی بن جائے جس میں سب مل کر کام کرتے ہوں اور سب کے کام ہی سے سب کا کام پورا ہوتا ہو۔'' (ایضاً)

گاندھی جی کو ذاکر صاحب کی فکر ونظر پر بڑا اعتماد تھا، وہ ان کی تنظیمی صلاحیتوں کو بھی بخوبی سمجھ رہے تھے لہٰذا انہیں بنیادی تعلیم کی نصاب کمیٹی کا صدر مقرر کیا اور ہندوستانی تعلیمی سنگھ کا سربراہ بنایا۔ اس سنگھ کا مقصد یہ تھا کہ وہ بنیادی تعلیم کا ایک پروگرام مرتب کرے۔ ہمیں اس بات کا علم ہے کہ بنیادی قومی تعلیم کی اسکیم بے حد مقبول ہوئی۔ نئے بنیادی اسکول کھولے گئے، گاندھی جی نے اپنے اخبار ہریجن کے ذریعہ یہ بتایا تھا کہ ابتدائی تعلیم سات سال کی ہونی چاہئے، طلبہ و طالبات کی ذہنی تربیت کا مکمل خیال رکھا جائے اور انہیں کوئی نہ کوئی ہنر سکھایا جائے جس سے آئندہ مددمل سکے۔ عملی زندگی میں وہ اپنے ہنر سے کچھ کما سکیں۔ مادری زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے کی بات کی گئی تھی۔ گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کا جو خاکہ پیش کیا تھا اس سے ذاکر صاحب نے بعض مقامات پر اختلاف بھی کیا وہ اسکولوں مدرسوں کو کارخانہ بنانا نہیں چاہتے تھے، ان کی تجویز یہ بھی تھی کہ مذہبی تعلیم بھی دی جائے تاکہ بچوں کو اخلاقی اقدار کا احساس آہستہ آہستہ ہوتا جائے۔ بنیادی تعلیم یا واردھا اسکیم کو سمجھاتے ہوئے ذاکر صاحب نے فرمایا کہ حکومت ہر بچے کو سات سال سے چودہ سال کی عمر تک مفت تعلیم دے۔ یہ تعلیم لازمی ہو اور مادری زبان ہی ذریعہ تعلیم ہو۔ تعلیم کو کسی نہ کسی صنعت کی تعلیم سے مربوط کیا جائے۔ انہوں نے اپریل ۱۹۴۱ء کی ایک تقریر میں کام اور اقدار زندگی کے رشتوں پر گفتگو کرتے ہوئے کہا تھا

''جو قدروں کی خدمت کرتا ہے وہ تعلیم پاتا ہے۔ قدر کی سیوا میں آدمی کام کا حق ادا کرتا ہے اپنا مزہ نہیں ڈھونڈتا اس سے وہ آدمی بنتا ہے اپنا اخلاق سنوارتا ہے اس لئے کہ اخلاق اور ہے کیا اس کے سوا کہ جو قدریں ماننے کی ہیں ان کی سیوا میں آدمی اپنی خواہشوں اور الجھوں اور مزوں کو دبائے اور اس قدر کی پوری پوری سیوا کرے اور اس سیوا کا جو حق ہے وہ پورا پورا ادا کرے۔'' (اپریل ۱۹۴۱ء، ہمدرد جامعہ)

اپنی اس تقریر میں آگے فرمایا تھا۔

"کام کی یہ صفت ہاتھ کے کام میں بھی ہو سکتی ہے اور دماغ کے کام میں بھی اور ہاتھ کا کام بھی اس سے خالی ہو سکتا ہے اور دماغ کا بھی۔ سچے کام کا مدرسہ وہی ہے جو بچوں میں کام سے پہلے سوچنے اور کام کے بعد جانچنے اور پرکھنے کی عادت ڈالے تا کہ کام سے ان کی عادت سی ہو جائے کہ جب بھی کوئی کام کریں ہاتھ کا یا دماغ کا اس کا پورا پورا حق ادا کرنے کی کوشش کریں۔ کام کو تعلیم کا ذریعہ بنانے والوں کو ہر دم یاد رکھنا چاہئے کہ کام بے مقصد نہیں ہوتا، کام بے نتیجہ پر راضی نہیں ہوتا۔ کام بس کچھ کر کے وقت کاٹ دینے کا نام نہیں، کام خالی دل لگی نہیں، کام کھیل نہیں کام کام ہے با مقصد محنت ہے، کام دشمن کی طرح آپ اپنا محاسبہ ہوتا ہے پھر اس میں پورا اترتا ہے تو وہ خوشی دیتا ہے جو اور کہیں نہیں ملتی کام ریاضت ہے کام عبادت ہے۔" (ایضاً)

ذاکر صاحب نے تعلیم کو سماج سے جوڑے رہنے پر ہمیشہ زور دیا، ان کا یہ عقیدہ رہا کہ اچھی تعلیم ہی سے ایک بہتر اور خوبصورت ہندوستانی سماج بن سکے گا۔ ان کے ذہن میں ایک بڑے وسیع خوبصورت ہندوستانی سماج کا نقشہ تھا۔ وہ سماجی منصب اور اخلاقی فرائض پر جو بار بار زور دیتے رہے اس کی ایک سب سے بڑی وجہ یہی تھی کہ انسان اور انسان کے بہتر رشتے قائم ہوں ملک کا ہر شخص یہ سمجھے کہ اسے کچھ نہ کچھ کرنا ہے، عمدہ اور بہتر ماحول میں ہر شعبۂ زندگی میں ترقی ہوتی رہے۔ وہ بنیادی تعلیم اور اعلیٰ تعلیم پر زیادہ سے زیادہ اصرار اس لئے بھی کرتے رہے کہ تعلیم یافتہ شخص علم حاصل کرتے ہوئے مستقبل کے ایک خوبصورت سماج کا نقشہ اپنے ذہن میں بنالیتا ہے جس سے مجموعی طور پر ایک بڑے سماج کی تشکیل یا نئی تشکیل میں مدد ملتی رہتی ہے۔

ذاکر صاحب کی تیز نگاہ ملک کی سیاست کو بھی بخوبی ٹٹول رہی تھی، وہ جانتے تھے کہ سیاسی حالات بہتر نہ ہوں گے تو ملک کے بچے اچھی تعلیم حاصل نہ کر سکیں گے۔ مختلف

فرقوں میں اتحاد اور کثرت میں وحدت کے جلوؤں کو دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ بابو راجندر پرشاد کی موجودگی میں انہوں نے اپنی تقریر میں کہا تھا:

''اس وقت ہماری خوش قسمتی سے بابو راجندر پرشاد جی یہاں موجود ہیں اور ہماری کانفرنس کا ابھی چند منٹ میں افتتاح فرمائیں گے۔ میں ان کی معرفت تعلیمی کام کرنے والوں کی یہ التجا اپنے ملک کے سب سیاسی رہنماؤں کی خدمت میں پہنچانا چاہتا ہوں کہ خدا کے لئے اس ملک کی سیاست کو سدھاریئے اور جلد از جلد ایسی ریاست کی طرح ڈالئے جس میں قوم قوم پر بھروسہ کر سکے، کمزوروں کو زورآور کا ڈر نہ ہو، غریب امیر کی ٹھوکر سے بچا رہے جس میں تمدن تمدن امن کے ساتھ پہلو بہ پہلو پھل پھول سکیں اور ہر ایک سے دوسرے کی خوبیاں اجاگر ہوں جہاں ہر ایک وہ بن سکے جس کے بننے کی اس میں صلاحیت ہے اور وہ بن کر اپنی ساری قوت کو اپنے سماج کی چاکر جانے۔'' (ایضاً)

ذاکر صاحب چاہتے تھے کہ سیاسی رہنما بنیادی مسائل کو سمجھ کر اور اپنے رفیقوں کو سمجھا کر ایسی ریاست کی بنیاد قائم کریں کہ جس میں ایک بہتر سماج کی تشکیل وتعمیر کا سلسلہ مسلسل جاری رہے۔ جب تک سیاسی رہنما اپنے سماج میں علم اور تعلیم کی اہمیت بخوبی نہیں سمجھتے ''ہم تعلیمی کام کرنے والوں کا حال قابل رحم ہے۔ ہم کب تک اس سیاسی ریگستان میں ہل چلائیں، کب تک شبہ اور بدگمانی کے دھوئیں میں تعلیم کو دم گھٹ گھٹ کر سسکتے دیکھیں کب تک ہم اس ڈر سے تھراتے رہیں کہ ہماری عمر بھر کی محنت اور عمر بھر کی محبت کو کوئی ایک سیاسی حماقت کوئی ایک سیاسی ضد بھسم کردے گی۔''

ذاکر صاحب کے دل کے درد کی پہچان ان جملوں سے بھی ہوتی ہے:

''ہمارا کام بھی کوئی پھولوں کی سیج تو ہے نہیں۔ اس میں بھی بہت مایوسیاں ہوتی ہیں اور اکثر دل ٹوٹتا ہے۔ پھر جب ہمارے قدم ڈگمگائیں تو ہم کہاں سہارا ڈھونڈیں کیا اسی سماج میں جہاں بھائی بھائی تک دل نظر نہیں آتے، کوئی قدر

آخری قدر نہیں معلوم ہوتی جس میں کوئی گیت نہیں جو سب مل کر گائیں، کوئی تہوار نہیں جو سب مل کر منائیں، کوئی شادی نہیں جو سب مل کر رچائیں، کوئی دکھ نہیں جسے سب بٹائیں ہماری یہ مشکل دور کیجئے۔ اب بھی بہت دیر ہو چکی ہے اور دیر نہ جانے کیا دن دکھائے۔" (خطبہ استقبالیہ، بنیادی تعلیمی کانفرنس ۱۹۴۱ء)

ذاکر صاحب کی تیز نگاہ سیاست کی موجودہ حالت کو بخوبی پہچان رہی تھی، انہیں ملک کے مستقبل کی فکر کھائے جا رہی تھی، عقیدہ یہ تھا کہ بہتر تعلیم کے بغیر ملک کو سنوارنا ممکن نہ ہوگا، مختلف فرقوں کے مفادات کے ٹکراؤ اور تصادم سے ملک کا نقصان ہو رہا ہے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ہر شعبۂ زندگی پر سیاست کی گرفت مضبوط ہوتی جا رہی ہے جس کی وجہ سے صحت مند قدروں کی شکست و ریخت کا سلسلہ جاری ہو چکا ہے۔ علمی اور تعلیمی اقدار پر بھی چوٹیں پڑ رہی ہیں اگر یہ شکستہ ہو گئیں تو قوم اور ملک کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ سیاست دانوں اور سیاسی رہنماؤں نے تعلیمی اقدار کی جانب ہوش مندی کا ثبوت نہ دیا تو سماج کی نئی تشکیل ممکن نہ ہوگی۔

ذاکر صاحب کو اس بات کا احساس تھا کہ ملک میں تعلیمی سہولتوں کی زبردست کمی ہے۔ ان کا یہ اندیشہ غلط نہ تھا کہ آئین میں مندرج اس ہدایت کو عملی جامہ پہنانا مشکل ہوگا کہ آئین کے نفاذ کے بعد دس سال کی مدت کے اندر اندر تمام بچوں کے لئے چودہ سال کی عمر تک لازمی و مفت تعلیم دی جائے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ پانچ سالہ یا ان کے تعلیمی پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کی رفتار حد درجہ سست ہے۔ آل انڈیا ریڈیو کی ایک نشری تقریر میں انہوں نے کہا تھا

> "بھارتی عوام کے مستقبل کا انحصار بھارت کے آیندہ تعلیمی ڈھانچے پر ہے۔ اپنے دیش کے طریق تعلیم کو بہتر بنائے بغیر لوگوں سے دیانتدارانہ اور اشتراک عمل کی زندگی بسر کرنے کی توقع کیونکر کی جا سکتی ہے اور اس میں لوٹ کھسوٹ سے مبرا مشترکہ غیر طبقاتی سماج قائم کرنے کا جذبہ کیونکر پیدا کیا جا سکتا ہے۔ بھارت میں تعلیم کے مستقبل کا مسئلہ ہم سب کی گہری دلچسپی کا مرکز ہے

کیونکہ بھارتی تہذیب کی بنیادوں پر قائم شدہ سماجی ڈھانچے کو برقرار رکھنے اور
دیگر لوگوں کو اس سے روشناس کرانے کے تاریخی فریضے کے ادا کرنے کا انحصار
اس مسئلے کا کامیاب حل تلاش کرنے پر ہے۔" (۱۹۵۳ء)

ہندوستان کے تمام سیاسی رہنماؤں میں گاندھی جی کا قد بہت اونچا تھا یہی وجہ تھی
کہ ذاکر صاحب کی امیدیں ان سے وابستہ رہیں اور ان کے خیالات سے روشنی حاصل
کرتے رہنے کا بھی سلسلہ جاری رکھا۔ واردھا اسکیم کی تفصیل پیش کرتے ہوئے انہوں نے
۱۹۵۲ء میں گاندھی جی کے نظریۂ تعلیم کو جو اہمیت دی تھی اس کی تفصیل اس خطبہ صدارت
میں ہے جو ۱۲؍ مارچ ۱۹۵۲ء میں علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا۔ ۱۹۳۷ء میں گاندھی جی آل انڈیا
نیشنل ایجوکیشن کانفرنس واردھا کے صدر اور ذاکر صاحب اس کے چیرمین تھے۔ ۲...
۱۹۳۷ء کو ذاکر صاحب نے گاندھی جی کی خدمت میں کمیٹی کی مفصل رپورٹ پیش کی تھی۔
بنیادی تعلیم اور اس کی اسکیم کے پیش نظر تاریخی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں مادری زبان
بڑی اہمیت دی گئی تھی، رپورٹ میں ذاکر صاحب نے تحریر کیا تھا کہ

"مادری زبان کو اچھی طرح سکھانا بنیادی تعلیم کی بنیاد ہے۔ جب تک کوئی
شخص اپنی زبان اچھی طرح نہ بول سکتا ہو اور صحیح اور صاف نہ لکھ سکتا ہو اس سے
خیال میں بھی صحت اور صفائی پیدا نہیں ہو سکتی، اس کے علاوہ مادری زبان کے
ذریعے سے بچہ اپنی قوم کے خیالات اور جذبات کے خزانے کو حاصل کرتا ہے۔
اس لئے اس سے ذہنی اور اخلاقی تعلیم کا کام اچھی طرح لیا جا سکتا ہے۔ اسی کے
ذریعے سے بچہ خوبصورت چیزوں کے شوق کو ظاہر کرتا ہے اور اگر اس کے
سکھانے کا صحیح طریقہ برتا جائے تو اسے خوشی اور تسکین کا سامان مل سکتا ہے۔"

دستکاری کے ذریعہ تعلیم دینے کی تجویز کی جب مخالفت ہوئی تو ذاکر صاحب
بات کو بخوبی سمجھتے تھے کہ یہ مخالفت برائے مخالفت ہے۔ تجویز سے زیادہ کچھ لوگ کا
کے مخالف تھے۔ انہوں نے اپنی بات اس طرح رکھی

"وردھا کانفرنس نے جو کمیٹی مقرر کی تھی اسے شائع ہوئے دو مہینے ہو چکے ہیں اور ہر طرف سے اس پر بحث و تنقید کی جا چکی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ رپورٹ کو بہت کم لوگوں نے پڑھا ہے جو اعتراضات ہوئے ہیں ان میں اختلاف رائے سے زیادہ شبہات کا اظہار کیا گیا ہے بعض کو دیکھ کر تو یہ خیال ہوتا ہے کہ گاندھی جی نے حسب معمول سونے والوں کو ٹھنڈے پانی کے چھینٹے دے کر جگا دیا ہے اور ان لوگوں کو جو شکایت ہے وہ اصل میں پانی سے نہیں بلکہ پانی چھڑکنے والے سے ہے۔"

گاندھی جی پر اعتماد کرتے ہوئے ذاکر صاحب نے بعض [illegible] طرح سمجھانے کی کوشش کی ہے اس کی ایک مثال یہ ہے

"ذہنی تہذیب کوئی خارجی چیز نہیں یہ اصل میں ہمارے اندرونی ارتقا کا نام ہے۔ اس ذہنی نشوونما کے عمل میں عملی تعلیم کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ذہن کی تہذیب صرف انہی چیزوں کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے اس مرحل ارتقا سے پوری طرح یا بڑی حد تک مطابق ہو جہاں تک کہ فرد پہنچ چکا ہے۔ ذہن کو تہذیب صرف اسی صفت کے پیدا کرنے سے حاصل ہے جو اس کی وضع خصوصی سے مناسبت رکھتی ہے۔"

بلاشبہ بنیادی تعلیم اور ہندوستانی سماج کی اقتصادی زندگی کے بہتر مستقبل پر سوچتے ہوئے ذاکر صاحب گاندھی جی کے خیالات سے بہت قریب آگئے تھے۔ انہوں نے واردھا اسکیم کی بعض باتوں سے اختلاف بھی کیا لیکن گاندھی جی کی تجویز کی حمایت کرتے رہے۔

سابرمتی آشرم میں گاندھی جی سے جو پہلی ملاقات ہوئی اس کے اثرات ہمیشہ قائم رہے، وہ گاندھی جی کے خیالات کی صفائی سے متاثر ہوئے، مسائل کے تعلق سے ان کی [illegible] گوئی پسند آئی۔ اپنی پہلی ملاقات کا ذکر افسانوی انداز میں اس طرح کیا ہے۔

"جون ۱۹۲۶ء کی ایک صبح کو میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے تین رفقائے کار

کے ساتھ گاندھی جی کے درشن کے لئے سابرمتی آشرم آیا تھا، ہم رات کو دیر سے پہنچے تھے۔ ہمیں بتایا گیا تھا کہ صبح ہم گاندھی جی کی کٹیا میں ناشتہ کریں گے۔ اس وقت ہم چاروں ایک قطار میں باورچی خانہ کی طرف منہ کر کے بیٹھے ہوئے تھے۔ آپا کھانا پروس رہی تھیں۔ اچانک ہم نے پیچھے کی طرف سے ایک آواز سنی

''واہ، بہت خوب!''

ہم سب پیچھے کی طرف مڑے اور دیکھا کہ گاندھی جی ہماری طرف چلے آرہے ہیں۔''

● مولانا ابوالکلام آزاد اور گاندھی جی کے علاوہ ذاکر صاحب حکیم اجمل خاں صاحب کی شخصیت سے بھی بے حد متاثر ہوئے۔ حکیم صاحب تاحیات امیر جامعہ رہے۔ ان کے بعد ڈاکٹر انصاری نے یہ عہدہ سنبھالا تھا۔ ذاکر صاحب حکیم صاحب سے بہت قریب رہے، کہتے ہیں ''جامعہ کے کاموں کی وجہ سے میں تقریباً اپنا تمام وقت جو جامعہ سے بچتا اسی دربار (دربار حکیم اجمل خاں) میں گزارنے لگا۔'' حکیم صاحب کی انسان دوستی، غریب پروری کے جذبے سے بے حد متاثر ہوئے، وہ صرف ایک بڑے حکیم نہیں ایک بڑے انسان بھی تھے۔ حکیم صاحب نے ۲۹ر دسمبر ۱۹۲۷ء کو انتقال فرمایا تو جیسے ایک عہد گزر گیا۔ ذاکر صاحب نے تحریر کیا ہے کہ ''حکیم اجمل خاں ان بڑوں میں تھے جو قریب سے اور بڑے ہو جاتے ہیں، دور سے دیکھنے والے جن کی عزت کرتے ہیں اور قریب سے دیکھنے والے جن پر عاشق ہو جاتے ہیں۔'' حکیم صاحب کی شخصیت میں کشش محسوس کرنے کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ ان کی ذات ہند اسلامی تہذیب کا ایک نادر نمونہ تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے تحریر کیا ہے کہ یہ ایک ذات تھی جس میں ہندی اسلامی تمدن کے ہر شعبے کا کامل نمونہ موجود تھا اور یہ بھی نہیں کہ جدید تمدن کے اچھے اثرات موجود نہ ہوں قدیم تمدن کی گہرائی اور پختگی اور جدید کی بیداری اس ایک ذات میں آکر مل گئی تھیں۔'' تحریر کیا ہے

''انسانیت کی صفت مرحوم میں جس درجہ موجود تھی میں نے اور کسی میں

نہیں پائی۔ وہ ایک ایسی شخصیت تھی جس کے ہر جزو میں وہ تناسب اور ہمواری تھی جو اگر کسی ایک جزو میں حاصل ہو جائے تو آدمی کو بڑا بنا دیتی ہے۔ جس تمدن میں انسان زندگی بسر کرتا ہے اس کے کسی ایک شعبے کا بھی کمال اگر اس کی ذات میں موجود ہو تو وہ اپنی جماعت کے لئے باعث فخر ہوتا ہے لیکن یہ ایک ذات تھی جس میں ہندی اسلامی تمدن کے ہر شعبے کا کامل نمونہ موجود تھا۔''

(پہلے امیر جامعہ — حکیم اجمل خاں، مطبوعہ جامعہ اکتوبر ۱۹۷۰ء)

آگے تحریر فرمایا ہے:

''ایک اجمل خاں کی ذات تھی جس کی جڑیں تمدن اسلامی کی گہرائیوں میں تھیں اور جس کے پھل پھول دیکھ کر نئے باغوں کے پھول بھی شرماجاتے ہیں۔ ہر شعبۂ تمدن میں، طب ہو کہ علم سیاست، معاشرت و مذہب ہو کہ فنون لطیفہ، سب میں مقلد بھی تھا اور مجتہد بھی۔ پچھلے جو دے سکتے تھے وہ سب اس نے لیا لیکن یہ خیال بھی دل سے نہیں ہٹا کہ اگلوں کو کچھ اور دے بھی جائے، اس کی غیور طبیعت کو کبھی یہ گوارا نہ تھا کہ ماضی کا قرض بلا معاوضہ حال کی گردن پر رہے۔ اس لیے ان کی نظر ہمیشہ مستقبل پر تھی، طبیہ کالج کو دیکھو، ندوۃ العلماء کے اجلاس میں اس کے خطبہ صدارت کو پڑھو، جامعہ ملیہ کے اس تخیل سے آگاہی پیدا کرو جو مرحوم کے پیش نظر تھا اور جس کی تکمیل کی سعی میں اس کی آخری سانسیں گزریں تو معلوم ہوگا کہ یہ دماغ محض کسی بڑے طبیب یا عالم یا سیاسی آدمی کا دماغ نہ تھا بلکہ ایسا دماغ تھا جو صرف ان لوگوں کو ملتا ہے جن سے قدرت مستقبل کی تعمیر کراتی ہے۔''

(پہلے امیر جامعہ - حکیم اجمل خاں)

● : اکر صاحب ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے عاشق تھے۔ صدیوں کی تاریخ کی اعلیٰ اور عمدہ اقدار سے واقف تھے۔ بخوبی سمجھتے تھے کہ ہندوستانی تہذیب مرکب ہے، ہمیں مختلف قوموں کی جو میراث حاصل ہوئی ہے اس کی حفاظت کرتے رہنا

ہم سب کا فرض ہے۔ انہوں نے کہا تھا

"ہماری میراث دراوڑوں، آریوں، عربوں، ترکوں، مغلوں اور یورپیوں کا عطیہ ہے اس کی تخلیق میں ہندوؤں، بودھوں، مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور پارسیوں نے حصہ لیا ہے۔ ماضی کے وافر خزانے میں کسی چیز کا اچھا یا برا ہونا اس پر موقوف نہیں کہ وہ قدیم ہے یا جدید، وہ ہندوؤں کی ہے یا بودھوں کی، مسلمانوں کی ہے یا سکھوں کی، عیسائیوں کی ہے یا پارسیوں کی۔"

(تعلیم اور روایتی قدریں، جامعہ نومبر ۱۹۶۲ء)

ذاکر صاحب مشترکہ تہذیب کی روشن اور نفیس قدروں کی پہچان کے لئے بہتر تعلیم پر زور دیتے رہے۔ وہ اچھی تعلیم سے ایک 'وژن' پیدا کرنا چاہتے تھے، ان ۔ دیک سماج میں تعلیم کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ وہ اپنی میراث کا جائزہ لے اس کا تجزیہ کر۔ ر تاریخ و تہذیب کے بڑے پھیلے ہوئے اور گہرے سمندر سے قیمتی موتی نکالے۔ اسی ۔ نئی نسلوں کو اخلاقی اور روحانی غذا حاصل ہوتی رہے گی۔ ذاکر صاحب تہذیب اور ا ارخ کے مطالعہ میں احتیاط برتتے رہنے کا مشورہ دیتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ روایات ان ضروری ہے اور اس کے لئے علم کی روشنی چاہئے۔ بہتر تعلیم کے بغیر وہ وژن پیدا سکتا کہ جس سے صدیوں کی روایات کی بہتر پہچان ہو سکے۔ فرماتے ہیں

"تعلیم کا کام یہ ہے کہ وہ اس میراث کے وسیع سمندر کو کھنگال کر ان چیزوں کو نکالے جو ہماری نئی نسلوں کی اخلاقی اور روحانی غذا بن سکتی ہیں اور اسے اس کے سامنے دسترخواں پر چن دے۔ تعلیم کو تمیز کرنا چاہئے۔ ان روایات میں جو زندگی کی جڑوں کو کمزور کرتی ہیں اور ان میں جو ان کو قوت پہنچاتی ہیں، صرف وہ روایات جو جاں بخش اور جانفزا ہیں ابدی اقدار کی حامل ہوتی ہیں اور تعلیم کا کام کرتی ہیں، جو نشوونما اور ترقی میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ تعلیمی اعتبار سے محض بے کار ہی نہیں بلکہ مضر ہیں۔ فرد اور سماج دونوں کی زندگی کو منزل کی راہ دکھانے والی

صرف معروضی ابدی اقدار ہی ہیں ان کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے۔" (ایضاً)

ذاکر صاحب نے خوب کہا ہے کہ یہ قدریں خود ہی اپنے از سر نو حاصل کئے جانے کا تقاضا کرتی ہیں۔ تعلیم سے جو وژن حاصل ہوتا ہے اسی سے ہر دور اور ہر عہد میں اقدار کی ایک نئی جھلک دیکھنے کی خواہش بیدار ہوتی ہے۔ آج جس طرح حکومت بچوں کے لئے نصاب مرتب کر رہی ہے۔ تاریخ کے واقعات کو مسخ کر رہی ہے، قوموں کی عطا کی ہوئی اقدار کو نظر انداز کر رہی ہے، ایک انتہائی تنگ اور حد درجہ محدود فکر کو پروان چڑھا رہی ہے اور ماضی کا سہارا لیکر فرقہ وارانہ مزاج کی تشکیل کر رہی ہے، انہیں دیکھتے ہوئے ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی یہ باتیں بہت یاد آ رہی ہیں کہ قدر بجائے خود ابدی ہے، مگر ہر نسل کو بلکہ ہر فرد کو اپنے طور پر تلاش کرنا اور حاصل کرنا پڑتا ہے۔ ملک کی روایتی میراث جن ابدی اقدار پر مشتمل ہے ان کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ ماضی کے ٹھٹھرے ہوئے جامد جسم کو سینے سے لگائے رکھیں، وہ تو زندگی اور حرکت بخشنے والی ہیں اور ہر نئی نسل کے دل میں یہ لگن پیدا کرتی ہیں کہ وہ انہیں نئے سرے سے حاصل کرے تاکہ ایک نئی اور بہتر تہذیب کی تعمیر ہو سکے۔ ذاکر صاحب نے کہا تھا

> "روایتی اقدار کے ذریعہ سے تعلیم دینے میں جس بات کا سب سے زیادہ خیال رکھنا ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو اقدار کے انتخاب میں خاص اہتمام کیا جائے اور دوسرے ایسی موثر تدبیروں سے کام لیا جائے کہ تعلیم ان اقدار سے پوری طرح فیض اٹھا سکے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ایسے مواقع فراہم کئے جائیں جن میں ان اقدار کا تجربہ کر سکے جو اس کی اپنی ذہنی اور روحانی وضع نفس سے مطابقت رکھتی ہیں۔" (تعلیم اور روایتی قدریں)

اچھی اور بہتر تعلیم سے جو 'وژن' پیدا ہوتا ہے یہ اسی کا کرشمہ ہے کہ تاریخ اور تمدن کے لمبے سفر کی داستان سے عمدہ اور نفیس حقائق کے انتخاب کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے۔ تہذیب اور اس کی تاریخ سے اپنے عہد کے پیش نظر حقائق کا انتخاب علم کی بہتر روشنی کے بغیر

ممکن نہیں ہے۔ ہندوستان اور اس کی مشترکہ تہذیب کی پہچان علوم کی عمدہ روشنی سے ہ
ہوگی۔ ذاکر صاحب نے اس سلسلے میں اپنے قیمتی خیالات کا اظہار اس طرح کیا ہے

''ہمیں اپنے بے شمار تہذیبی کارناموں میں سے جنہوں نے معروضی شکل اختیار کر لی ہے، بڑی احتیاط سے مناسب انتخاب کرنا ہے۔ تاریخ وہ خزانہ ہے جس سے ہم اس تعلیمی مواد کا انتخاب کر سکتے ہیں، اس لئے کہ ہر قوم کی جڑیں اس کی تاریخ میں پیوست ہوتی ہیں اور وہ ماضی کی گہرائیوں میں پھیل جاتی ہیں تا کہ اسے مستقبل میں زیادہ سے زیادہ بلندی اور وقت کے سیل پیہم میں قرار و دوام حاصل ہو سکے۔'' (تعلیم اور روایتی قدریں)

اپنی تہذیبی میراث اور خصوصاً اپنی مشترکہ تہذیب کو پہچانتے ہوئے ذاکر صاحب نے بھی ایک خواب دیکھا تھا، ایسے معاشرے کا خواب کہ جس میں تنگ دلانہ اجتماعی خودغرضی نہ ہو، جس میں نفرت نہ ہو، عدل اور انصاف ہو، جس میں تعلیم کی تیز تر روشنی پھیلی ہوئی۔ انہوں نے کہا تھا

''ہمارا مستقبل بحیثیت قوم کے بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہماری تعلیم لن اصول اور تصورات پر مبنی ہے۔ وہ کس طرح انفرادیت کی کامل نشوونما کا لحاظ رکھتی ہے۔ کیوں کر مکمل اور ہم آہنگ انفرادیت کو اجتماعی مقاصد کا پابند بناتی ہے۔ غرض یہ کہ وہ کہاں تک اسرار خودی اور رموز بے خودی کی محرم ہے۔''

(پٹیل لکچرز)

● ادبیات اور خصوصاً فارسی اور اردو شعر و ادب سے ذاکر صاحب کی گہ دلچسپی رہی ہے، جب جرمنی میں تھے تو غالب کو سینے سے لگائے ہوئے تھے۔ ایک بیاض کہ جس میں اپنے پسندیدہ اشعار لکھ لیا کرتے تھے۔ ادب کی قدر و قیمت جانتے تھے۔ ... کی جمالیات سے گہری دلچسپی کا اظہار کرتے رہے۔ ایک بار مجھے بھی انہوں نے ادبی جمالیاتی اقدار کا احساس دلایا تھا۔ فنون لطیفہ کے تعلق سے مختلف موضوعات پر خط کے ذ

سے تبادلۂ خیالات کرتا رہا اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ ان کی تحریک ہی کا نتیجہ تھا کہ
نے ''غالب کی جمالیات'' کو موضوع بنایا۔ اپنی پچھلی تحریروں سے رشتہ ٹوٹا اور فن کی
لیاتی اقدار پر غور کرنے لگا —— مجھے اپنے ایک خط میں ڈاکٹر صاحب نے تحریر فرمایا تھا

> '' تنقیدی چیزیں کم پڑھی ہیں، جب پڑھتا ہوں تو جی چاہتا ہے کہ یہ ان تہوں تک نظر کو پہنچا دیتیں جہاں تک آپ میری نظریں نہیں پہنچتی۔ اس میں وہ لطف آ جاتا جو شاید پہلے نہیں آیا تھا یا اتنا نہیں آیا تھا مگر تنقید والے دوسری چیزوں میں لگے ہوئے ہیں۔ کائنات، معاشرہ سب پوری توجہ لے لیتے ہیں، جی چاہتا ہے کہ کوئی ناقد شعر کو ایک مستقل تخلیق ذہنی جان کر اس کے اندر گھستا اور اس کی ساری مضمر اور خوابیدہ قوتوں کو ظاہر اور بیدار کر دیتا۔'' (ذاکر حسین ۲۵ر اپریل ۱۹۶۲ء)

میں ان کی ایسی تحریروں سے بے حد متاثر ہوا، ذاکر صاحب یہاں بھی چند جملوں
بڑی بات کہہ گئے ہیں۔ جب میں نے ''ادبی قدریں اور نفسیات'' لکھی اور فنی اور
لیاتی اقدار پر پہلی بار سنجیدگی سے غور کیا تو یہ کتاب ذاکر صاحب کے اس خط کے نام
ن کی، میری یہ کتاب معصوم پبلی کیشنز سری نگر نے دسمبر ۱۹۶۵ء میں شائع کی تھی۔ اس
موضوعات تھے، تجدید روایت، ادبی کلچر، حسن کی قدر کا مسئلہ، ادب کی رومانیت کے سر
ے، حقیقت نگاری اور رومانیت، جمالیاتی قدریں اور فکری تسلسل، محشر خیال اور ادبی
یں اور ادبی اور جمالیاتی قدریں اور نفسیات۔

ذاکر صاحب کو یہ کتاب پسند آئی تھی اور ان کی دعائیں حاصل ہوئی تھیں۔ انہوں
'' کچھوا اور خرگوش'' میں مولانا غفران کی زبان سے ادب کو جس طرح سمجھانے کی کوشش
ہے اسے بھی یاد کیجئے۔

> ''ادب وہ ہوتا ہے جس میں بڑے سندر شبدوں میں آدمی کے دل کی باتیں کہی جاتی ہیں۔ شبدوں میں کبھی ایسی مٹھاس گھول دیتے ہیں کہ گڑ سے زیادہ میٹھے لگتے ہیں کبھی وہ روانی دے دیتے ہیں کہ لگتا ہے کہ دریا امڈ آیا ہے، وہ زور بھر دیتے

ہیں کہ شبد دلوں کو ہلا دیں، پہاڑوں کو چیر دیں، اس میں کہانیاں لکھتے ہیں جو پیڑھیوں تک یاد رکھیں، اس میں شبدوں کو ایسے جوڑتے ہیں کہ وہ سنتے ہی جی میں اتر جائیں، لوگ انہیں گاتے ہیں اس میں آدمی کو اپنا حال دکھائی دیتا ہے جیسے آئینے میں کوئی اپنی صورت دیکھے، ادب ہنساتا ہے، رلاتا ہے، جی کو گرماتا ہے، ہمت دلاتا ہے، حوصلہ بڑھاتا ہے اور ہمارے ہنر اور عیب سب پر کھولتا ہے۔''

(کچھوا اور خرگوش ص ۲۱، نیشنل بک ٹرسٹ، ۱۹۷۰ء)

ذاکر صاحب غالب کے عاشقوں میں تھے۔ مرزا غالب پر ان کی بعض تقریروں سے فکر ونظر کی پہچان ہوتی ہے۔ غالب صدی تقریبات کا افتتاح کرتے ہوئے ۱۹۶۹ء میں انہوں نے کہا تھا کہ غالب پر کام مبارک تہذیبی کام ہے۔

''اب غالب کا کلام ہی نہیں بلکہ ان کی شخصیت کا جو مقام ہماری تاریخ اور تہذیب میں ہے وہ نمایاں ہو جائے گا اور نمایاں رہے گا۔''

''غالب کو ایک تہذیب ورثے میں ملی تھی جسے انہوں نے اس طرح اپنایا کہ اس کا ایک کامل نہیں تو مثالی نمونہ بن گئے۔ ہمیں اب یہ تہذیب ہندوستان کی سماجی تاریخ کا دور معلوم ہونے لگی ہے اور ہم بھول جاتے ہیں کہ اس کی بنیاد کیسے اعلیٰ اخلاقی اصولوں پر تھی ایک اصول تھا انسان سے محبت کرنا، غالب نے اس اصول کو دل سے مانا اور اس پر عمل کیا ایک خط میں وہ لکھتے ہیں۔ میں بنی آدم کو مسلمان یا ہندو یا نصرانی عزیز رکھتا ہوں اور اپنا بھائی گنتا ہوں دوسرا مانے یا نہ مانے۔

اسی محبت نے انہیں اپنی تہذیب کے دوسرے اصول پر عمل کرنا سکھایا۔''

(مطبوعہ آجکل اپریل ۱۹۶۹ء)

ذاکر صاحب نے کہا تھا کہ غالب کے دل میں فن میں کمال حاصل کرنے کا حوصلہ ان کے زمانے کی تہذیب نے پیدا کیا اسی وجہ سے انہوں نے ابتداء سے اپنی راہ الگ نکالی۔ اس تقریر میں ذاکر صاحب نے مرزا غالب کے چند اشعار پیش کرکے اپنی غالب

ں کا ثبوت دیا تھا، ان اشعار کو سمجھایا تھا۔ کہا تھا کہ شاعر فلسفی نہیں ہوتا کسی عقیدے یا
یے کی دلیلیں دے کر ثابت نہیں کرتا، اس کا محرک ہمہ گیر جذبہ ہوتا ہے جسے عشق کہا گیا
ور یہ نام ہے ان تمام کیفیتوں کا، ان تمام قلبی واردات کا جو اس پر گزرتی ہیں۔ ان ہی کو
وسروں تک پہنچاتا ہے اور اس کا کمال یہ ہے کہ اپنے بیان کے ذریعہ اپنی کیفیتوں کو
وں کی کیفیتیں بنا دے۔ غالب کے عشق میں ہر رنگ ہے۔ غالب کے تعلق سے ذاکر
ب کی سب سے اہم تقریر وہ ہے جو فروری ۱۹۶۱ء میں دہلی یونیورسٹی میں ہوئی تھی۔ یہ
شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی کے ''اردوئے معلیٰ'' غالب نمبر میں شائع ہو چکی ہے۔ اس
میں ہندوستانی تمدن، اردو زبان اور مرزا غالب پر ان کے زریں خیالات سامنے آئے
ذاکر صاحب نے غالبیات کے تعلق سے جو سوالات سامنے رکھے تھے وہ آج بھی بہت
اور غور طلب ہیں۔ کل ۲۲ سوالات ہیں۔ انہوں نے محققین سے کہا تھا کہ وہ غالب کی
زندگی اور ان کی شخصیت کو موضوع بنائیں۔ ان ہی سوالات میں ایک سوال یہ تھا

> ''بقول غالب ایک سابق زردشتی نومسلم عبدالصمد نامی ایک جید عالم تھا، وہ
> آگرہ میں کوئی دو برس غالب کے ساتھ رہا۔ قاضی عبدالودود صاحب نے اپنی
> تحقیق میں ان عبدالصمد کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے۔ اس کے متعلق ان کا
> مضمون ''احوال غالب'' شائع کردہ انجمن ترقی اردو میں شامل ہے اس مسئلے پر بھی
> مزید روشنی پڑ سکے تو اچھا ہے۔''

ذاکر صاحب نے غالب اور بیدل کے رشتے کے پیش نظر بھی ایک سوال سامنے
رکھا تھا، وہ چاہتے تھے کہ اس بات کی پوری تحقیق ہو کہ غالب پر بیدل کا کتنا اور کیسا اثر ہوا۔
انہوں نے یہ نکتہ ابھارا تھا کہ

> ''نسخۂ حمیدیہ میں اردو کے جیسے اشعار بیدل کے رنگ میں ملتے ہیں ویسے
> کلیات فارسی میں بہت کم دکھائی دیتے ہیں۔''

ایسا تو نہیں کہ غالب نے اپنا ابتدائی فارسی کلام بھی جو بیدل کے زیر اثر تھا ضائع

کر دیا ہو اور اس میں سے چند اشعار دیوان میں رہ گئے ہوں۔ اس کلام کی تلاش بھی اگر ہو جائے تو کتنا اچھا ہو۔

غالب کو سمجھاتے ہوئے ذاکر صاحب نے فنون لطیفہ کے حسن و جمال کو بھی سمجھایا ہے۔ ان کا نظریہ فن بھی بہت حد تک واضح ہوا ہے، کہتے ہیں:

''غالب کی دنیا وہ ضرور تھی جس میں وہ پیدا ہوئے جئے اور مرے۔ کائنات اور رمدن کے کس کس مظہر سے متاثر ہوئے اس کا پتہ چل جائے تو بہت اچھا ہے۔ بعض مطالب کے فہم میں شاید آسانی ہو جائے لیکن ایک دنیا اور اس سلسلے میں اہم تر دنیا وہ بھی ہے جو غالب نے خود بنائی ہے، بسائی ہے، سجائی ہے، الفاظ و معانی کی ایک دنیا جو اپنا مستقل وجود رکھتی ہے۔ اس دنیا میں بھی تو ایک بار اترنا چاہئے۔ اس سے لطف اندوز ہونا چاہئے۔ کبھی کبھی اس میں گم ہو جانا چاہئے جس طرح خارجی دنیا کی چیزوں سے بھی فطرت کی ہوں یا تمدن کی، ذہن صرف ان سے متاثر اور مستفیض ہوتا ہے جس کی ساخت کو اس کی ذہنی ساخت سے مناسبت ہے اسی طرح شعر سے بھی اس دماغ کی تربیت ہوتی ہے جسے شعر سے کچھ مناسبت ہو۔ یہ مناسبت کچھ تو فطری ہوتی ہے، کچھ کسبی۔ فطری پر تو کسی کا زور نہیں لیکن جو پیدا کی جا سکتی ہے اس کے پیدا کرنے کی کوشش کرنا تعلیم گاہ کا فرض ہے۔'' (ایضاً)

ذاکر صاحب نے آگے کہا تھا

''اردو ادب کی تعلیم کے اہم ترین کاموں میں شعر کا ذوق پیدا کرنا بھی ہے۔ الفاظ و معانی کی اس دنیا کا شہری اپنے طلبہ کو بنانا جو شاعر نے بنائی ہے۔ قلب و ذہن انسانی پر ان گنت جمالی مظاہر اثر کرتے ہیں، خاموشی کا سناٹا، موسیقی کا ترنم، رقص کا تموج، شاعر کے لفظ، خاموشی چھا جاتی ہے، پھر ٹوٹ جاتی ہے، موسیقی مست کر دیتی ہے۔ پھر یہ مستی شکست ہو جاتی ہے، رقص ساحل پر کھڑی

روح کو خوش آمدید تو کہتا ہے پھر اپنے بحر میں واپس چلا جاتا ہے۔ پر لفظ کا حال کچھ اور ہے، اس کی بڑی رسائی اور بڑی پہنچ ہے، یہ دل تک پہنچتا ہے، دماغ میں رچ بس جاتا ہے، جمار ہتا ہے، یاد آتا ہے تنبیہ کرتا ہے، ساتھ دیتا، لفظ شاعر کا تیر ہوتا ہے، تیر انداز اسے دل کی کمان سے چلاتا ہے۔ دونوں کو گھائل کرنے کے لیے نہیں دماغ کو مجروح کرنے کے لئے نہیں بلکہ دل کی آنکھ کو یہ دلکش نظارہ دکھانے کے لئے کہ فکر جمیل تلاش حقیقت میں کس آن اور کس یکسوئی سے اپنا سفر طے کرتی ہے اور کیسے یہ تیر دل کی کمان سے چل کر دلوں کے اندر پیوست ہوتا ہے۔ 'درون جاں' سے چلتا ہے 'خونچکاں زباں' سے نکلتا ہے۔ اس میں دل داغدار کو بساط گلفروشاں اور تن زخمی کو 'ردائے باغباناں' بنا دینے کی قدرت ہوتی ہے۔ اس کا لکھنے والا غالب جیسا ہو جو کہہ سکے کہ

بیلیم از گداز دل در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دم سخن رہ بہ ضمیر من بری

تو پھر وہ ''فرہنگ نامہ ہائے تمنا'' لکھتا ہے اور ''قانون باغبانی صحرا'' مرتب کر دیتا ہے۔ اس میں دل کی آگ کی گرمی ہوتی ہے۔ اس کجلائی ہوئی افسردہ آگ کی نہیں جو اپنی ہی خاک کی سیاہ چادر سے لپٹی ہوئی ہو بلکہ وہ آگ کہ اس کی بخشش بقول غالب یہ ہوتی ہے۔ ''خس را فروغ'' ولالہ را رنگ ومغ را چشم، وگدہ را چراغ''۔ جس کی تابش سے ''ذرہ صحرا دستگاہ'' بن جاتا ہے اور جس کی تراوش سے ''قطرہ دریا آشنا''! اس آگ سے کہ کیفیت اس کی پاک عشق سے عبارت ہے، شاعر کی ایک شخصیت بنتی ہے جس میں وہ ساری کائنات اور سارے تمدن کو جذب کرتا ہے اور پھر اس کا نچوڑ اپنے لفظوں میں بھر دیتا ہے، وہ اپنی متاع سخن کے ساتھ خود اپنے آپ کو آپ کے سپرد کرتا یعنی اپنی بنائی ہوئی دنیا آپ کو بخش دیتا ہے۔ (اردوئے معلی، غالب نمبر حصہ ۲-۲-۳/فروری ۱۹۶۱ء)

ان جملوں سے ذاکر صاحب کے نظریہ فن کی بہت حد تک وضاحت ہوجاتی ہے۔
، کے خیالات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیقی فنکار حقیقت کی نئی دریافت کرتا ہے،
یقت سے نئی حقیقت کی تخلیق کرتا ہے، اسلوب سچائی کے جوہر کو دل و دماغ سے قریب
۔ تا ہے۔ احساسات الفاظ کے رنگوں اور ان کی متحرک کیفیتوں سے متاثر ہوتے ہیں۔
ے تخلیق وجود میں آجاتی ہے تو وہ جمالیاتی اقدار سے احساس اور جذبے کو متاثر کرتی ہے
ار اس دنیا کے اندر علامتوں کی ایک نئی دنیا خلق کردیتا ہے جس سے جمالیاتی آسودگی
سل ہوتی ہے۔ قاری جمالیاتی تجربوں سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ قاری اس دنیا کا شہری
ن جاتا ہے تو ایک دوسرے ہی آہنگ سے آشنا ہوتا ہے۔ اسلوب یا الفاظ اسے اپنی گرفت
۔ لے لیتے ہیں، ان کے نزدیک غالب جیسا بڑا تخلیقی فنکار تیر اندازی میں اپنا جواب نہیں
ھتا، دل کی کمان سے تیر چلاتا ہے اور اس تیر کے لگتے ہی قاری اپنے دل کی آنکھ سے دنیا
نارہ دیکھنے لگتا ہے۔ ذاکر صاحب نے غالب کی بعض خوبصورت ترکیبوں کی مدد لے ا
تخلیق کی قدر و قیمت سمجھائی ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین نے اردو زبان کی قدر و قیمت کا بھی بخوبی اندازہ کیا ہے۔ نیز
بہادر شاہ ظفر، حالی اور جگر مرادآبادی کے فن و شخصیت پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ بہادر شاہ
ظفر کی شخصیت کو ایک صاف آئینے کی طرح پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ جگر مرادآبادی کے
احساس اور جذبے اور ان کی تخیل نگاری سے دلچسپی لی ہے۔ انہوں نے ایک جگہ بڑی
خوبصورت بات کہی ہے کہ

> ''سچا شاعر خلاق ہوتا ہے، وہ حسن سے متاثر ہوتا ہے، حسینوں پر جان دیتا
> ہے، نغموں پر جھومتا ہے، مناظر پر فریفتہ ہوتا ہے، شخصی اور جماعتی ابتلا سے متاثر
> ہوتا ہے، افکار میں ڈوبا رہتا ہے، انہیں سمجھتا ہے پرکھتا ہے لیکن یہ ان کی عکاسی یا
> ان کی تفسیر کو اپنا کام نہیں جانتا، ان کو اپنے اندر لیتا ہے، انہیں پیتا ہے، انہیں
> اپنے ریشے ریشے میں بسا تا ہے، انہیں اپناتا ہے، اپنا بنالیتا ہے، تخیل کی ترکیب

ہے، ندرت فکر سے، اپنے نقطۂ آغاز سے بڑھ کر ایک متناسب وہم آہنگ، ایک
زندہ اور تابندہ تجربہ پیدا کرلیتا ہے اور پھراس کے اظہار کے لئے یہ خلاق معانی
بیتاب ہوتا ہے جیسے قدرت اپنے رازہائے سربستہ کو افشا کرنے کے لئے بے
چین ہوتی ہے اور اپنی تخلیق میں اپنے کو ظاہر کرتی ہے۔ بے شک شاعر کا تجربہ
اپنی تہ میں ایک طبعی یا ایک شخصی یا ایک فکری یا ایک اجتماعی اصل رکھتا ہے لیکن اس
کے تخیل کی آگ میں تپ کر یہ چیز ہی کچھ اور ہو جاتا ہے۔ اس کا اپنا منفرد تجربہ اس
کے اپنے بنائے ہوئے لباس ہیں۔

یہ سب کیمیا گری سہل نہیں ہوتی، اس میں اپنے وجود داخلی کو پگھلانا پڑتا
ہے۔ شخصیت کی بھٹی میں احساس اور جذبہ اور علم کو تخیل کے ایندھن میں تپانا چاہتا
ہے تب شعر نکلتا ہے۔ ایک نئے خالق کی ایک اچھوتی تخلیق۔''

(جگر مرادآبادی۔ جامعہ اگست ۱۹۸۸ء)

ن لطیفہ اور خصوصاً ادبی تخلیق کو سمجھنے کی اس طرح کوشش کی ہے۔

. ادب نظر کو ان تہوں تک پہنچا دیتا ہے کہ جہاں تک آپ نظر نہیں جاتی۔

۔ فن سے جمالیاتی لطف حاصل ہوتا ہے۔

ا۔ وہ نقاد جو تنقید کرتے ہوئے کائنات معاشرہ سب کو توجہ کا مرکز بناتے وہ عموماً شعر کو ایک مستقل تخلیق ذہنی جان کر اسکے اندر نہیں اترتے، اس کی ساری مضمر اور خوابیدہ قوتوں کو ظاہر اور بیدار نہیں کرتے۔ (شکیل الرحمٰن کے نام خط کی روشنی میں)

ا۔ ادب اپنے دلکش لفظوں کے ذریعہ دل کو چھو لیتا ہے۔ قاری کے احساس اور جذبے سے رشتہ قائم کرلیتا ہے۔ لفظوں کی مٹھاس رس گھول دیتی ہے۔ گڑ سے زیادہ میٹھا رس ہوتا ہے اس کا۔

ا۔ اسلوب کی روانی دریا کے مانند بھی ہوتی ہے، فنکار لفظوں کو ایسی حرارت بخش دیتا ہے کہ جس سے کبھی کبھی دل دہل جاتے ہیں، الفاظ پہاڑوں کو چیر دیتے ہیں،

فنکار ایسی کہانیاں لکھتا ہے کہ جس کی یادوں کا سلسلہ صدیوں تک قائم رہتا ہے۔
اس طرح نغموں کی تخلیق کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے۔

٦۔ فن میں انسان دوستی کا جذبہ سب سے اہم جذبہ ہے۔

٧۔ فنکار فلسفی نہیں ہوتا، کسی عقیدے یا نظریے کی دلیلوں سے کوئی بات ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

٨۔ عشق کا ہمہ گیر جذبہ فنکار کا غیر معمولی جذبہ ہے۔ اس جذبے کی وجہ سے وجدانی کیفیت اس سے گزرتا ہے انہیں قاری تک پہنچاتا رہتا ہے۔ ہوتا یہ بھی ہے کہ فنکار کی کیفیتیں قاری کی کیفیتیں بن جاتی ہیں۔

٩۔ فنکار کے عشق کے جذبے میں کئی رنگ ہوتے ہیں۔ کبھی ایک رنگ شوخ نظر آتا ہے اور کبھی دوسرا رنگ۔

١٠۔ فنکار علامتوں کی اپنی ایک نئی دنیا خلق کرتا ہے۔ خوبصورت انوکھی دنیا، الفاظ و معنی کی ایک ایسی دنیا جو اپنا مستقل وجود رکھتی ہے۔ قاری اس دنیا میں آتا ہے تو جمالیاتی آسودگی حاصل کرتا ہے۔

١١۔ اسلوب اور لفظوں کا مطالعہ بہت اہم ہے۔ ان میں موسیقی کا آہنگ اور ترنم بھی ہے اور رقص کی سرمستی اور اس کا تموج بھی، خاموشی اور سناٹا بھی ہے اور آوازوں کا سرگم بھی۔

١٢۔ فنکار ایک ایسا تیر انداز ہے جو دل کی کمان سے تیر چلاتا ہے اور قاری کے دل کو گھائل کر دیتا ہے۔ اس کی وہ آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ نظارۂ جمال کرتا ہے۔

١٣۔ فنکار ''فرہنگ ہائے تمنا'' لکھتا ہے اور ''قانون باغبانی صحرا'' مرتب کر دیتا ہے۔

١٤۔ فنکار اپنے تمدن کا حسن بھی جذب کر لیتا ہے۔ ساتھ ہی حسن فطرت کا جمال بھی۔

١٥۔ سچا شاعر خلاق ہوتا ہے وہ حسن سے متاثر ہوتا ہے۔

١٦۔ فنکار زندگی کی عکاسی یا تفسیر کو اپنا کام نہیں جانتا ان کو اپنے اندر لے لیتا ہے

انہیں پیتا ہے، اپنے ریشے ریشے میں بساتا ہے۔ تخیل کی ترکیب سے انہیں اپنا بناتا ہے۔ پھر ایک زندہ اور تابندہ تجربہ جنم لیتا ہے اور اس تجربے کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ کیمیا گری کا عمل ہے۔ سچائی کو اپنے وجود داخلی میں پگھلاتا، شخصیت کی بھٹی میں احساس اور جذبہ اور علم کو تخیل کے ایندھن میں تپاتا۔ (مختلف مضامین)

● ذاکر صاحب اردو کو ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی ایک بہت بڑی ، بڑی دلکش علامت تصور کرتے تھے۔ ۱۹۵۳ء میں اپنی ایک تقریر میں حیرت کا اظہار کرتے انہوں نے کہا تھا

''غضب ہے دوستو کہ کوئی تربھون ناتھ ہجر، رتن ناتھ سرشار، پروفیسر رام چندر، سدرشن، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، برجموہن دتاتریہ اور کشن پرشاد کول کی زبان پر مذہبی فرقہ واریت کا بہتان باندھے۔ دیا شنکر نسیم، جوالا پرشاد برق، برج نرائن چکبست، درگا سہائے سرور، رگھوپتی سہائے فراق، منشی نول کشور، لالہ سری رام، پنڈت منوہر لال زتشی، سر تیج بہادر سپرو، منشی دیا نرائن نگم اور مہاراجہ کشن پرشاد کی زبان پر مذہبی تنگ دلی کی تہمت لگائے۔ جس میں آریہ سماج تحریک کا تمام تر مواد موجود ہے جس سے عیسائی نے پورا کام لیا ہو، اسے مسلمانوں کی زبان، مسلمانوں کی زبان چلا چلا کر بتاتا اور تعصبات مذہبی کو ہوا دے کر نفرت کی آگ بھڑکانا ناروا بات ہے؟ بڑا ستم ہے دوستو اگر جانا بوجھا ظلم نہیں تو کیسی بے سرپیر کی بے تک بات ہے یہ اور اگر بد دیانتی نہیں تو کیسی نادانی ہے؟''

(خطبۂ صدارت اردو کانفرنس لکھنؤ ۱۹۵۳ء ''اسلام اور عصر جدید'' جنوری۔ اپریل ۱۹۸۷ء)

انہوں نے آگے فرمایا

''پھر مذہبی تعصب سے پورا کام نہ چلے تو سیاسی تعصب بھڑکایا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اردو بدیسی زبان ہے۔ لیکن کیا کیجیے کہ تاریخی اور ادبی شواہد پکار پکار

کر کہتے ہیں کہ نہ یہ بدیسیوں کی زبان ہے نہ بدیسی زبان ہے۔ لسانیاتی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اس میں افعال اور حروف اور عام ضرورت کے اسم سب ہندوی ہیں۔ صوتی اعتبار سے دیکھیے تو اس کا ایران اور عرب سے کوئی رشتہ نہیں، اس میں آوازوں کی بہت بڑی تعداد ہندوستانی ہے اور تو اور رسم خط تک میں کہ اس کے غیر ملکی ہونے پر زور دیا جاتا ہے، درجنوں ہندوستانی آوازیں ہیں جیسے ڑ۔ ڈ۔ ٹ۔ ڈھ۔ ڑھ۔ ٹھ۔ بھ۔ پھ۔ جھ۔ چھ۔ کھ۔ گھ۔ وغیرہ جنہیں کون غیر ملکی بتا سکتا ہے؟ (ایضاً)

ذاکر صاحب اس سچائی کو جانتے تھے کہ تقسیم ہند کے بعد فرقہ پرستی نے جو صورت اختیار کی اس کا اثر اردو پر بھی ہوا ہے۔ زبان کے معاملے میں وہ مذہبی تعصب کے ساتھ سیاسی تعصب کی بھی مخالفت کرتے رہے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ جو لوگ قومی زندگی کی وحدت کو پسند نہیں کرتے دراصل وہی لوگ اردو کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ ہند کے دستور کے ... ہیں۔ ''اردو کسی فرقے کی زبان نہیں ہے، کسی مذہب کی زبان نہیں ہے، کسی حکومت کی ... ہوئی زبان نہیں ہے، کسی خاص نیت سے مصنوعی گھڑی ہوئی زبان نہیں ہے، یہ تو زندگی ... ریل پیل میں انسانوں کے میل جول کا پھل ہے۔'' اردو پر اظہار خیال کرتے ہوئے ... کہتے ہیں

> ''جن کے دل کو کچھ لگی تھی اور وہ اسے دوسرے بھائی انسانوں تک پہنچانا چاہتے تھے اور ان سے محبت کرتے تھے اور کان دھر کر ان کی بات سننا چاہتے تھے ان کے دلوں کی بولی ہے۔ یہ فقیروں اور خادمانِ خلق کی زبان ہے، منڈیوں میں مبادلہ اجناس کے ساتھ مبادلہ افکار کے عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کی زبان ہے جو کسی خاص روایات سے ایسے لپٹے ہوئے نہ تھے کہ ہر نئی بات سے بھڑکیں، ہر نئے اسلوب سے بدکیں، لوگوں ہی سے نہیں لفظوں سے بھی گھن کریں۔ یہ وسعت قلب کی زبان ہے، رواداری کی زبان ہے، محبت اور پریم کی زبان ہے۔ اسی لئے ایسی کشادہ دامن

زبان ہے۔ایسی نمو پذیر زبان ہے، ایسی جاندار زبان ہے۔" (ایضاً)

انہوں نے اس بات کا جواب بھی دیا کہ اردو ہندی کی ایک شیلی یا اسلوب ہے۔ صاف طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ بلاشبہ ہندی اور اردو دونوں ایک ہے لیکن یہ مختلف تنے میں، دونوں الگ الگ بڑھے ہیں۔ یہ دونوں زبانیں ایک ہی سے پھوٹے ہوئے دو دھارے ہیں مگر یہ دونوں دھارے الگ الگ بہتے رہتے ہیں اپنی موجودہ صورت میں ان دونوں میں بہت فرق ہے۔اس لئے اردو بولنے والوں سے لیے کو، ان کی زبان کو اس کا واجب حق ملنا چاہئے۔ ذاکر صاحب انہیں دیانتدار نہیں سمجھتے اردو کو ہندی کا ایک اسلوب کہتے ہیں۔ اپنی بات واضح کرتے ہوئے ایک اور بڑی سچائی اس طرح پیش کیا ہے:

"اس وقت اردو ایک علاحدہ زبان ہے جو ہندوستان کی دوسری زبانوں کی بہ نسبت مشترک قواعد کی وجہ سے ہندی سے قریب تر ہے مگر بہرصورت میں اس کا لہجہ، محاورہ اور اس کے ادبی اسالیب ہیں جو اسے ہندی سے ممتاز کرتے ہیں اور بی ہندی جس ڈگر پر ڈالی جارہی ہے، افسوس ہے کہ اس سے یہ فرق بڑھ رہا ہے گھٹ نہیں رہا ہے۔" (ایضاً)

ذاکر صاحب نے ہندی اور اردو دونوں زبانوں کی ترقی کی بات کی ہے۔ وہ یہ چاہتے رہے کہ ایک کی ترقی سے دوسرے کا کوئی نقصان نہ ہو۔ اردو کو بھی سرکار میں ایک جگہ چاہیے۔انہوں نے اردو کے تعلق سے حکومت کو آٹھ تجویزیں پیش کیں جو ہر لحاظ سے تھیں۔ ان میں اردو درخواست قبول کرنے کی بھی بات تھی اور ابتدائی تعلیم میں اردو کو بھی ذریعہ تعلیم بنانے کا ذکر تھا۔

ذاکر صاحب نے ہندوستان میں زبان کے مسائل اور خصوصاً اردو اور ہندی کے تعلق سے جو باتیں کی ہیں ان پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مجھے یاد نہیں آتا ذاکر صاحب کے علاوہ کسی اور شخص نے بھی زبان کے مسائل اور اردو اور ہندی کے تعلق سے

اتنی واضح صاف ستھری اور دو ٹک باتیں کی ہوں۔ انہوں نے ہندی والوں کو بھی
کر کے جس طرح صاف باتیں کی ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔

ذاکر صاحب کا ذکر کرتا ہوں تو مجھے حافظ کا یہ شعر یاد آتا ہے

ز چشم عشق تواں دید روئے شاہد ما
کہ نور چہرۂ خوباں زقاف تا قاف ست

یعنی محبوب کے چہرے کو محبت ہی کی نگاہوں سے دیکھا جا سکتا ہے اس لئے
کے چہرے کا نور قاف سے قاف تک ہے۔
(کوہ قاف دنیا کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے نا!)

...ید احمد ندوی

کتاب المعجم از علامہ ابن محمد مکی (۸۱۲ھ-۸۸۵ھ)

تعارف و جائزہ

مولد نبی علیہ السلام اور مہبط وحی ہونے کی وجہ سے سرزمین مکہ کو جو عزت و عظمت، افتخار و ...م اور مقام و مرتبہ حاصل ہوا، مدینہ منورہ کو چھوڑ کر اس کا عشر عشیر بھی زمین کے کسی ٹکڑے کو ...ل نہ ہو سکا۔ زمانہ قدیم سے ہی یہ مبارک سرزمین نگاہوں کا مرکز اور توجہات کا حامل بنی ...ہے۔ ایک طرف بیت اللہ کے در دولت پر جبین نیاز خم کرنے کی خواہش اور شوق اس کی ...ب کشاں کشاں لیے چلا جاتا تھا تو دوسری طرف تشنگان علم وفن پروانوں کی طرح کھنچے چلے ...تے تھے کہ طاق حرم میں شمع علم فروزاں رہا کرتی تھی جس کی روشنی چہار سو پھیل رہی تھی۔

اس مبارک سرزمین کی بطن گیتی سے متعدد اہل کمال و فضل اور اصحاب علم و دانش ...نم لیا، عطیہ الٰہی تھا یا قدم رسول کی برکت کہ اس کی خاک سے پروان چڑھنے والے متعدد ...ے آفتاب و ماہتاب بن گئے جن کے انمٹ نقوش آج تک باقی ہیں۔ اس خاک سے بلند ...نے والے کچھ ذروں نے "بنوفہد" کا قالب اختیار کرکے تسلسل کے ساتھ پاسبانی علم و ...ل کی اعلیٰ ترین روایت قائم کی، اہم علمی کارنامے انجام دیے کہ پورا خاندان چند سے ...ب و ماہتاب بن گیا، جسے اپنے علمی امتیازات و کمالات کی وجہ سے اس مبارک سرزمین پر ...الے دیگر خاندانوں کے مقابلے میں ایک مقام و مرتبہ حاصل تھا۔ (۱)

نویں صدی ہجری کے مشہور محدث و مورخ نجم الدین (۲) ابوالقاسم (۳) عمر ...(۴) محمد بن محمد بن محمد بن عبداللہ بن فہد ھاشمی مکی معروف بہ ابن فہد (۵) کا تعلق اسی

عظیم الشان و عالی مرتبت خانوادہ سے تھا۔(٦) ان کی پیدائش جمادی الثانی کے اواخر میں بروز جمعہ ٨١٢ھ مکہ میں ہوئی اور وہیں کی علمی فضا میں پروان چڑھے۔

ابتدائی تعلیم گھر پر ہی ہوئی لہٰذا انہوں نے قرآن شریف حفظ کرنے کے علاوہ اپنے والد محترم تقی الدین محمد بن فہد (م ٨٧١ھ) (٧) کی مرتب کردہ حدیث کی کتاب زبانی یاد کی جسے ان کے والد محترم نے انہی کے لیے مرتب کیا تھا۔ اس کے بعد فقہ حنبلی کی ''کتاب الخرقی'' شروع سے لے کر کتاب الفرائض تک یاد کی، اسی دوران ان کے بھائی ابوزرعہ محمد کا انتقال ہوگیا۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے والد نے انہیں شافعی مذہب کی تعلیم دی اور انہوں نے علامہ نووی (م ٦٧٦ھ) کی ''المنہاج'' کا نصف اول، نحو کی مشہور کتاب الفیہ ابن مالک (م ٦٧٢ھ) کا تہائی سے زیادہ حصہ اور امام عراقی (م ٨٠٦ھ) کی 'الفیۃ الحدیث' کا تقریباً نصف حصہ حفظ کیا۔

علامہ ابن فہد کی تعلیم و تربیت کے فرائض ان کے والد نے کافی دلجمعی و دلچسپی سے ساتھ انجام دیے۔ وہ ان کی تعلیم و تربیت کی نگہداشت براہ راست کرتے تھے، ان میں علمی ذوق پیدا کرنے کے لیے صبح ہی انہیں اپنے ساتھ لے کر علماء و فضلاء کی مجلس میں حاضر ہوتے اور درس حدیث اور سماعت حدیث میں شریک ہوتے، اس طرح ابتداً ہی سے ان کے کان قال اللہ و قال الرسول سے آشنا ہوگئے۔ لہٰذا جوں جوں عمر بڑھتی گئی ان میں حصول علم کا شوق بڑھتا چلا گیا۔ انہوں نے اپنے والد محترم کی تعلیم و تربیت کا حال خود ہی بیان کیا ہے:

> ''سب سے پہلے وہ مجھے اپنے ساتھ لے کر قاضی عبدالرحمٰن بن علی زرندی (م ٨١٧ھ) (٨) اور خطیب ابوالفضل بن ظہیرہ (م ٨٢٩ھ) (٩) کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس مجلس میں 'الحدیث المسلسل بالاولیۃ''، 'مسلسلات عالی' اور ابوسعید آل مالک کی ''الاربعین'' کے اولین حصہ کی سماعت ہوتی تھی۔ ان کے علاوہ دیگر علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً حاضر ہوتے تھے۔ اس کے بعد وہ قاضی جمال الدین بن ظہیرہ (م ٨٢٧ھ) (١٠) اور زین الدین طبری (م ٨١٥ھ) (١١)

کی مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ اس نشست میں اول الذکر سے "الحدیث المسلسل بالاولیۃ" وغیرہ کا ایک جز پڑھنے کے علاوہ علامہ ابن صلاح (م۶۴۳ھ) کی "علوم الحدیث" کا درس لیتے تھے جبکہ موخرالذکر سے "سیرۃ ابن اسحاق" (م۱۵۱ھ) کا آخری حصہ سماعت کرتے تھے۔

تیسری مجلس میں وہ قاضی زین الدین ابو بکر بن حسین مراغی (م۸۱۶ھ) (۱۲) کی خدمت میں حاضر ہوتے جہاں وہ ان سے اور ان کے علاوہ دیگر اساتذہ سے "صحیحین"، "سنن ابی داؤد"، "صحیح ابن حبان"، "موطا" (بروایت معن) علامہ ابن حجر (م۸۵۲ھ) کی تخریج کردہ "الاربعین" اور "قصیدہ بوصیری" (م۶۹۲ھ) کا درس لیتے تھے۔

چوتھی نشست میں وہ شمس الدین محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن المحب عبداللہ قدسی (م۸۲۸ھ) (۱۳) کے علاوہ قاضی زین الدین ابو بکر بن حسین مراغی (م۸۱۶ھ) کی مجلس میں دوبارہ حاضر ہوتے اور امام نسائی (م۳۰۳ھ) کی "السنن الصغریٰ"، امام دارقطنی (م۳۵۸ھ) کی "السنن" کے آخری دوثلث اور "الغیلانات" کی سماعت کرتے تھے جبکہ اول الذکر سے "الحدیث المسلسل بالاولیۃ"، مکمل "مسند امام احمد" اور امام ابونعیم اصفہانی (م۴۳۰ھ) کی کتاب "حلیۃ الاولیاء" وغیرہ کا درس لیتے تھے۔ ان مجالس میں مذکورہ اشخاص کے علاوہ دیگر اشخاص کی خدمت میں حصول علم کے لیے حاضر ہوتے تھے۔"

ان اساتذہ فن کے علاوہ انہوں نے اپنے والد محترم کی معیت میں قاضی عزالدین بن علی بن عبدالرحمٰن مقدسی (م۸۲۰ھ) (۱۴) سے سماعت کرنے کے علاوہ احمد بن علی (م۸۱۹ھ)(۱۵) اور نورالدین بن سلامہ(م۸۲۸ھ) (۱۶) سے امام بیہقی (م۴۵۸ھ) کی "السنن الکبریٰ" کا ربع اول، "مشیخۃ ابن البخاری الظاہریۃ" اور اس کے ذیل کی سماعت کی۔ شمس الدین بن جزری (م۸۳۳ھ)(۱۷)، شمس الدین محمد بن علی کنانی

م۸۳۳ھ)(۱۸) اور مجد الدین اسماعیل بن علی زمزمی (م۸۳۸ھ)(۱۹) سے مکمل
مام احمد" کی سماعت کرنے کے علاوہ دیگر حضرات سے بھی استفادہ کیا۔(۲۰)

مدینہ منورہ کے اساتذہ میں شیخ نورالدین محلی (م۸۴۱ھ)(۲۱) ابوعبداللہ
(۲۲) اور قاضی جمال الدین بن محمد بن احمد گازرونی (م۸۴۳ھ)(۲۳) شامل ہیں۔
الذکر سے انہوں نے صرف واحدی (م۴۲۷ھ) کی "اسباب النزول" ثانی الذکر سے
کلاعی (م۶۳۴ھ) کی "الاکتفاء" اور موخرالذکر سے علامہ ابن الاثیر (م۶۰۶ھ) کی
الاصول" کے اوائل کا ایک حصہ سماعت فرمایا۔

ابن فہد کے والد بزرگوار کا شمار اس وقت کے اکابر علماء میں ہوتا تھا۔ عالم ا
کے متعدد علمی مراکز کے علماء و فضلاء کی جانب سے انھوں نے اجازت نامے حاصل
جو انہوں نے رواج کے مطابق سارے کے سارے اپنے ہونہار بیٹے کو مرحمت فرما۔
اجازت نامے حرمین، قدس، خلیل، قاہرہ، مصر، دمشق، صالحیہ، حلب، حماۃ، حمص،
اسکندریہ، زبید اور تعز وغیرہ جیسے مراکز علم وفن کے شیوخ سے ان کے والد کو حاصل
تھے۔ والد کے توسط سے حاصل ہونے والے ان اجازت ناموں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ دمشق: عائشہ بنت محمد بن عبدالهادی (م۸۱۶ھ) (۲۴) شہاب الدین بن
(م۸۱۶ھ) (۲۵)، شہاب الدین حسبانی (م۸۱۵ھ) (۲۶)، جمال الدین
(م۸۲۰ھ) (۲۷) اور عبدالقادر ارموی (م۸۲۴ھ) (۲۸) وغیرہ۔

۲۔ بیت المقدس: ابراہیم بن ابی محمود (۲۹) اور ان کی بہن فاطمہ (۳۰)، احمد بن علی بن
نقیب (م۸۱۶ھ) (۳۱) اور ان کے بھائی یوسف (۳۲) اور دیگر حضرات (۳۳)۔

۳۔ خلیل: احمد بن موسیٰ جراوی (۳۴) اور احمد بن علی بن برہان (۳۵) وغیرہ (۳۶)۔

۴۔ مدینہ منورہ: رقیہ بنت یحییٰ بن مزروع (م۸۱۵ھ) (۳۷) وغیرہ۔

۵۔ قاہرہ: شرف الدین بن کویک (۳۸)، عزالدین محمد بن ابی بکر بن جماعۃ (م۸۱۹ھ)
(۳۹)، جمال الدین عبداللہ بن علی کنانی (م۸۱۷ھ) (۴۰) اور حماد ترکمانی (م۸۱۹ھ)

(۴۱) وغیرہ (۴۲)۔

اسکندریہ بدرالدین محمد بن ابی بکر دمامنی (م ۸۲۷ھ) (۴۳) قاضی تاج الدین ابن تنسی (م ۸۰۱ھ) (۴۴) اور جمال الدین ابن خیر (م ۸۴۳ھ) (۴۵) وغیرہ۔

حلب عزالدین حاضری (۴۶) اور دیگر حضرات۔

حمص خطیب شمس الدین محمد بن محمد بن احمد سکی (۴۷)۔

حماۃ بدرالدین ابن خطیب الدھشۃ (م ۸۴۳ھ) (۴۸)۔

بعلبک تاج الدین بن بردس (م ۸۳۰ھ) (۴۹) وغیرہ (۵۰)۔

زبید قاضی مجدالدین شیرازی مؤلف ''القاموس'' (م ۸۱۷ھ) (۵۱)، حافظ نفیس الدین ملوی (۵۲)، موفق الدین علی بن احمد بن سالم زبیدی (م ۸۱۸ھ) (۵۳) وغیرہ (۵۳/۱)۔

غزہ حافظ جمال الدین ابن خیاط (م ۸۳۹ھ) (۵۴) وغیرہ۔

والد محترم کی محنت و کاوش سے ان کے اندر حدیث کا ذوق پیدا ہوگیا اور انہیں اس سے کافی دلچسپی ہوگئی لہٰذا مقامی علماء سے کسب فیض کرنے کے بعد حصول علم کے لیے صحرا نوردی اختیار کی اور دور دراز ممالک کے علماء کی خدمت میں حاضر ہوکر زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ علم کی خاطر پہلا سفر ۸۳۵ھ کے موسم حج میں مصری حاجیوں (۵۵) کے قافلہ کے ساتھ کیا (۵۶) اور وہاں کے شیوخ کی ایک بڑی تعداد سے استفادہ کیا جن میں احمد (۵۷) بن ابی بکر واسطی (م ۸۳۶ھ) (۵۸)، حسین بن علی بوصیری (م ۸۳۸ھ) (۵۹) اور شیخ الاسلام علامہ ابن حجر (م ۸۵۲) (۶۰) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (۶۱) موخرالذکر کی علمی مجالس و دروس سے بہت زیادہ مستفید ہوئے۔

قاہرہ سے وہ ''خلیل'' کے لیے روانہ ہوئے (۶۲) اور محمد بن احمد تدمری (م ۸۳۸ھ) (۶۳) سے سماعت حدیث کی۔ خلیل سے روانہ ہوکر بیت المقدس پہنچے اور وہاں زین الدین عبدالرحمٰن بن عمر قبابی (م ۸۳۸ھ) (۶۴) سے سماعت حدیث کے بعد دمشق

روانہ ہوئے (۶۵) اور عائشہ بنت ابن شرائحی (م۸۴۲ھ) (۶۶) کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ دمشق میں ہی حافظ شمس الدین بن ناصرالدین (م۸۴۲ھ) (۶۷) کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ ان کے ساتھ کافی وقت گزارنے اور استفادہ کرنے کے بعد ان کی معیت میں ہی بعلبک کے لیے روانہ ہوئے اور وہاں علاء الدین بن برداس (م۸۴۶ھ) (۶۸) وغیرہ سے سماعت کرنے کے بعد حلب کے لیے رخت سفر باندھا (۶۹) اور وہاں حافظ برہان الدین (م۸۴۱ھ) (۷۰) کی ذات والا صفات سے کسب فیض کیا لیکن یہ مدت بہت مختصر تھی، وہاں سے دوبارہ دمشق کے لیے روانہ ہوئے اور وہاں کے اساتذہ وشیوخ سے استفادہ کیا، دمشق سے دوبارہ قاہرہ تشریف لے گئے۔ وہاں سے پھر دمشق آئے اور وہاں کے اساتذہ کی مجالس میں حاضری دی، وہاں سے پھر قاہرہ کے لیے تیسری بار رخت سفر باندھا اور وہاں کے اساتذہ سے کسب فیض کے بعد دمشق اور وہاں سے حلب کے لیے روانہ ہوئے۔ (۷۱)

حلب میں علامہ برہان الدین کی شخصیت سے وقت کی کمی کے باعث پوری طرح فائدہ نہ اٹھا سکے تھے لہٰذا حلب کے لیے دوبارہ کوچ کیا اور علامہ برہان الدین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے ساتھ کافی وقت گزارا، (۷۲) ان کی علمی شخصیت سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا اور اپنے علم میں اضافہ کیا۔

مذکورہ بالا مقامات کے اسفار کے دوران آتے جاتے ہوئے وہ حمص، حماة، طرابلس، غزہ، رملہ، دمیاط، محلّہ اور دیگر شہروں میں قیام کے دوران وہاں کے ارباب علم ودانش کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ان سے استفادہ کرتے تھے۔ (۷۳)

حصول علم کی خاطر تین سال تک صحرا نوردی کرنے کے بعد ۸۴۸ھ میں حاجیوں کے قافلے کے ساتھ مکہ واپس آئے اور یہاں کے اہل کمال کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، مکہ میں ان کا قیام تقریباً ۲ار سال رہا، اس دوران اندازہ ہے کہ وہ مکہ کے اہل علم حضرات سے استفادہ کرتے رہے اور دوسروں کو اپنی ذات سے مستفید کرتے رہے ہوں گے۔ (۷۳/۱)

اواخر جمادی الآخرة ۸۵۰ھ میں حصول علم کی خاطر وہ دوبارہ قاہرہ پہنچے (۷۴)

ں کے شیوخ سے استفادہ کرنے کے بعد ۸۵۰ھ میں ہی حاجیوں کے قافلہ کے ساتھ مکہ
پس آگیے (۷۵)۔

علامہ ابن فہد نے ایک بھرپور علمی زندگی گزاری، زندگی بھر وہ افادہ و استفادہ میں
شغول رہے، متعدد تصانیف رقم فرمائی، بہت سی کتابوں اور اجزاء کو اپنے ہاتھوں سے نقل کیا،
عدد مجامیع مرتب فرمائی اور کتب حدیث پر اہم اور مفید تعلیقات و حواشی چڑھائے۔(۷۶)
ن کی علمی مصروفیات و مقام و مرتبہ کا اندازہ ان کی حسب ذیل تصانیف سے کیا جاسکتا ہے

- اتحاف الوری باخبار ام القری اس کتاب میں مصنف نے ولادت نبوی سے لے کر اپنے عہد تک کی تاریخ بیان کی ہے۔
- الاشعار بما انشدت من الاشعار اس کتاب کا ذکر ان کے بیٹے عبدالعزیز (م ۹۵۰ھ) اپنی کتاب غایۃ المرام میں بار بار کرتے ہیں۔
- بذل الجهد فیمن سمی بفهد و ابن فهد
- التبیین فی تراجم الطبریین (۷۷)
- تذکرۃ الناسی باولاد ابی عبداللہ الفاسی
- السر الظهیری باولاد احمد النویری
- المشارق المنیرۃ فی ذکر بنی ظهیرۃ (۷۸)
- غایۃ الامانی فی تراجم اولاد القسطلانی (۷۹)

نمبر شمار ۳ تا ۸ کی کتابیں دراصل مکہ کے ان چھ خاندانوں کا احاطہ کرتی ہیں جو اس
ت علمی قیادت کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ بقول علامہ سخاوی (م ۹۰۲ھ)
نھوں نے مکہ کے چھ خاندانوں کے تراجم الگ الگ کتابوں میں جمع کیا ہے۔ لیکن ان میں
وں نے مہمل و غیر معروف اشخاص کے تراجم کثرت سے ذکر کرنے کے علاوہ ان خاندان
ایسے بچوں کا بھی ذکر کیا ہے جو اس دار فانی سے چند مہینوں کے اندر ہی اندر رخصت
گیے تھے اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ جن کا کوئی فائدہ نہیں

ہے(۸۰)۔"

اس بات سے قطع نظر کہ ان کتابوں کی افادیت واہمیت کتنی ہے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے تراجم اکٹھا کرنے میں کتنی جانفشانی، عرق ریزی اور محنت کی ہوگی، کتنی مشقتیں برداشت کی ہوں گی کیوں کہ مشاہیر کے تراجم تو آسانی کے ساتھ مل جاتے ہیں لیکن غیر معروف اشخاص کے تراجم حتی کہ خاندان کے بچے بچے تک کے حالات درج کرنے میں انہیں کتنی خاک چھانی پڑی ہوگی اس کا اندازہ اس دشت کی صحرا نوردی کرنے والے بآسانی کر سکتے ہیں۔

۹۔ تراجم شیختنا سارة بنت العز بن جماعة (م۸۶۲ھ) (۸۱) یہ تیس اوراق پر مشتمل ایک رسالہ ہے جس کا ایک نسخہ دارالخطیب قدس میں موجود ہے اور اس کی ایک زیراکس کاپی معهد المخطوطات العربیة (نمبر۹۹۳) میں بھی موجود ہے۔

۱۰۔ الدر الکمین بذیل العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین : یہ کتاب دراصل علامہ فاسی (م۸۳۲ھ) کی "العقد الثمین" (تاریخ مکہ) کا ذیل ہے۔ اس میں انہوں نے علامہ فاسی کے معاصرین کے ساتھ ساتھ ان کے بعد وفات پانے والے اشخاص کے تراجم بیان کیے ہیں۔ وہ تراجم بھی شامل کیے ہیں جنہیں علامہ فاسی نے سہواً چھوڑ دیا تھا۔ اس کا ایک نسخہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔ جو ۲۵۰ اوراق پر مشتمل ہے، اس کی ایک زیراکس کاپی معهد المخطوطات العربیة (نمبر۱۰۴۲) میں بھی موجود ہے۔

۱۱۔ فہرست لہ ۱۲۔ فہرست ابیہ ۱۳۔ الملباب فی الالقاب ۱۴۔ کتاب المواخی لہم
۱۵۔ کتاب المخضرمین ۱۶۔ کتاب المدلسین ۱۷۔ مشیخات ومعاجم لشیوخہ ۱۸۔ معجم ابیہ
۱۹۔ کتاب المغیر اتھم

۲۰۔ نزهة العیون فیما تفرق من الفنون، بعض مصادر میں "تذکرہ" سے موسوم ہے۔(۸۲)

۲۱۔ معجم الشیوخ اس کتاب کو جناب محمد زاہی نے اپنی تحقیق کے ساتھ ۱۹۸۲ء میں شائع کیا ہے۔(۸۳)

۔ کتاب المعجم: اس میں انہوں نے اپنے تمام شیوخ کا ذکر کیا ہے جن سے انہیں سماعت کی سعادت حاصل ہوئی تھی یا ان کی جانب سے انہیں اجازت مرحمت ہوئی تھی۔ اس کتاب کا تفصیلی جائزہ اور معجم الشیوخ سے موازنہ آئندہ اوراق میں پیش کیا جائے گا۔ (۸۴)

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ بقول علامہ سخاوی (۹۰۲ھ) "انہوں نے حلیۃ لیاء، المدارک، تاریخ الاطباء، ابن رجب (م۷۹۵ھ) کی طبقات الحنابلۃ، علامہ ذہبی ۷۴۸ھ) کی تذکرۃ الحفاظ اور اس کے مختلف ذیول کی فہرست حروف تہجی کے اعتبار سے ب کی تھی تاکہ ان تراجم کو تلاش کرنے میں آسانی ہو سکے اور اس چیز کی نشاندہی ہو سکے کہ اب کے کس جزء اور کس طبقہ میں ان کے تراجم موجود ہیں۔ یہ ان کا اہم ترین اور مفید ترین کام ہے۔" (۸۵)

علامہ سخاوی کے اس بیان سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ فہرست سازی کا ان ان کے عہد میں پیدا ہو چلا تھا اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس فن کے بانی قرار دیے یں لیکن یہ امر تحقیق طلب ہے۔

علامہ سخاوی نے فہرست کتب ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ان کتب کے علاوہ ان دیگر کتب بھی ہیں جیسے کتاب المعجم جس میں انہوں نے ان شعراء کے حالات درج کیے جنہوں نے ان سے روایات لکھی تھی۔ (۸۶)

علامہ ابن فہد کی زندگی کا مطالعہ کرنے سے یہ حیرت انگیز پہلو سامنے آتا ہے کہ ان شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے حالانکہ ان کی علمی مصروفیات کے پیش نظر ان کے گردوں کی ایک کثیر تعداد ہونی چاہیے۔ علامہ سخاوی نے ان کے شاگردوں میں قطب ین خیضری (م۸۹۴ھ) بقاعی (م۸۸۵ھ) اور تقی الدین جراعی (م۸۸۳ھ) کا ذکر کیا ہے۔ مؤخر الذکر کا شمار ائمہ حنابلہ میں ہوتا ہے جنہوں نے علامہ ابن فہد سے مسند امام احمد کی تھی۔ ان کے علاوہ علامہ سخاوی نے اپنے آپ کو بھی ان کا شاگرد قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "میں نے ان کی ذات سے کافی استفادہ کیا ہے۔ ۸۵۰ھ اور اس کے بعد کے سالوں

میں، ان سے بعض کتب کی سماعت کی ہے بلکہ طائف اور مکہ میں کچھ کتابوں کا ان سے درس لیا تھا۔"(۸۷)

علامہ سخاوی نے مذکورہ بالا اشخاص کا ذکر کرنے کے بعد یہ ضرور بیان کیا ہے کہ ا سے مکہ کے اور مکہ آنے والے بہت سے لوگوں نے سماعت کی تھی اور وہ حدیث کی اہم کتابوں کا درس دیا کرتے تھے۔(۸۸)، جبکہ جناب محمد زاہی محقق "معجم الشیوخ" کے بقول ان کے شاگردوں کی تعداد کافی ہے بہت سے علماء کو اجازت نامے مرحمت فرمائے لیکن انہوں نے ا کے شاگردوں میں صرف ابوعمرو عثمان بن محمد دیمی مصری کا ذکر کیا ہے۔(۸۹)

اللہ تعالیٰ نے انہیں صالح اولاد سے بھی نوازا تھا جو"الولد سر لابیہ" کے مصد تھے۔ ان کا شمار وقت کے علماء وفضلاء میں ہوتا تھا جنہوں نے خاندان بنوفہد کی روایا پاسبانی علم کو آگے بڑھانے میں اہم کردار نبھایا ہے۔ اللہ نے انہیں تین لڑکوں سے نوازا تھ

۱۔ عبدالعزیز (۸۵۰-۹۵۰ھ) آپ گویا اپنے والد کے جانشین تھے۔ انہوں اپنے والد محترم کی کتابوں بشمول "کتاب المعجم" کی نقول تیار کرنے کے علاوہ متعدد تصا یادگار چھوڑی ہیں:

۱۔ غایۃ المرام باخبار سلطنۃ البلد الحرام: اس کتاب میں انہوں نے ان سلاطین وامراء کیا ہے جو اس مبارک سرزمین کے والی ہوئے تھے۔ ولایت میں تقدیم وتاخیر کے سے اکیس شخصیات کا تذکرہ ہے اس کا ایک عمدہ مخطوطہ برلین (نمبر ۹۷۵۵) میں ہے اور ۲۶۹ اوراق پر مشتمل ہے۔

۲۔ بلوغ القری بذیل اتحاف الوری فی اخبار ام القری: اس کتاب میں انہوں نے ا کی کتاب "اتحاف الوری" کا ذیل تیار کیا تھا۔

۳۔ الترغیب والاجتہاد فی الباعث لذوی الھمم العلیۃ علی الجہاد۔ ۴۔ فہرس مرویاتہ۔

۵۔ تاریخ مکۃ: اس میں انہوں نے ۸۷۲ھ سے لے کر اپنے عہد تک کی تاریخ مرتب

۶۔ معجم شیوخ ابراہیم بن محمد بن خلیل الطرابلسی الحلبی (م ۸۴۱ھ)(۹۰)۔

نزہۃ ذوی الاحکام باخبار الخطباء والائمۃ وقضاۃ بلد اللہ الحرام۔

۲۔ دوسرے بیٹے کا نام یحیٰ (م ۸۸۵ھ) تھا انہوں نے الدلائل الی معرفۃ الاوائل کتاب بطور یادگار چھوڑی ہے۔

۳۔ تیسرے بیٹے کا نام جار اللہ (م ۹۴۵ھ) تھا انہوں نے حسب ذیل کتابیں لکھی تھی

۱۔بلوغ الارب بمعرفۃ ای الانبیاء من العرب ۲۔تحفۃ اللطائف فی فضائل الحبر ابن عباس و وج و الطائف ۳۔غایۃ الامانی والمسرات لعلو سلطان الحجاز ابوزھر برکات (۹۱)

علامہ ابن فہد نے اپنی ساری زندگی علم حدیث کی ترویج واشاعت کے لیے وقف کر دی تھی اور آخر عمر تک اس فرض کو نبھاتے رہے لیکن آخر کار ان کی زندگی کا سورج ۷۳ سال کی عمر میں (۹۲) بروز جمعہ بوقت زوال ۷ رمضان ۸۸۵ھ کو غروب ہو گیا۔ نماز جنازہ عصر کے بعد ادا کی گئی اور خاندانی قبرستان میں تدفین ہوئی۔ (۹۳)

ان کی وفات سے مکہ میں صف ماتم بچھ گئی، اکابر علماء نے گہرے دکھ ورنج کا اظہار کیا۔ سراج الدین معمر مالکی (م ۸۹۸ھ) نے ان کا مرثیہ کہا (۹۴) جس سے ان کے مقام و مرتبہ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

علامہ ابن فہد علم وفضل کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاق ومروت کا پیکر بھی تھے۔ بقول سخاوی ''لہجہ کی صداقت، خیر خواہی کا جذبہ، بلند ہمتی، پاک دامنی، شہامت وشجاعت ان کی شخصیت کا حصہ تھیں۔ دنیا سے اعراض، رؤسا کی محفلوں سے گریز، تواضع و انکساری، جذبہ ایثار، مہمانوں اور اجنبی مسافروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا گویا ان کی عادت ثانیہ تھی۔'' (۹۵)

مزید ایک جگہ فرماتے ہیں، ''ان کے محاسن بہت ہیں۔ انہوں نے اپنے آپ کو تصنیف وتالیف اور استفادہ وافادہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔'' (۹۶)

علامہ مقریزی (م ۸۴۵ھ) (۹۷) نے ان کا اور ان کے والد کا تذکرہ کرتے

ئے لکھا ہے "ان دونوں کا شمار حجاز کے محدثین میں ہوتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ عمر اپنی عقل و ذہانت، روایات جمع کرنے، سماعت اور قرأت حدیث کے ذوق و شوق کی وجہ سے اس فن کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں گے۔" (۹۸)

ابن ابی عذیبہ (م۸۵۶ھ) (۹۹) نے انہیں فن حدیث میں مرجع قرار دیا ہے (۱۰۰) جب کہ علامہ برہان الدین اپنے ہونہار شاگرد کے متعلق فرماتے ہیں کہ انہوں نے مجھ سے بہت کچھ پڑھا بہت زیادہ استفادہ کیا، بہت سے طباق و اجزاء لکھے، طلب حدیث کا انہیں غایت درجہ کا شوق تھا، وہ بہت تیزی سے پڑھتے تھے اور اتنی ہی تیزی سے نقل کتب کرتے تھے لیکن فن نحو میں کچھ کمزور تھے۔ (۱۰۱)

کتاب المعجم کا تعارف و جائزہ:

علامہ ابن فہد کی فہرست تصانیف پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے مکہ کی فکری و تہذیبی تاریخ کو مرتب کرنے میں کافی اہم کردار ادا کیا ہے کہ ان کی بعض تصانیف مشاہیر مکہ کے حالات زندگی کو بیان کرتی ہیں۔ اس طرح وہ ایک طرف مکہ مکرمہ کی فکری و تہذیبی تاریخ مرتب کرتے رہے تو دوسری طرف فن تراجم کو بھی پروان چڑھاتے رہے کہ جب بھی کسی ملک کی فکری و تہذیبی تاریخ مرتب کی جائے گی تو اس میں اس خطہ کے مشاہیر علماء و فضلاء، ارباب حکومت اور اصحاب علم و دانش کا ذکر ناگزیر ہوگا۔

مکہ کی فکری تہذیبی تاریخ مرتب کرنے کے علاوہ انہوں نے فن تراجم پر مستقل قلم اٹھایا ہے۔ وہ اس فن کے اعلیٰ مقام پر نظر آتے ہیں کہ مشاہیر کا ذکر کرتے کرتے انہیں فن تراجم میں کافی مہارت و عبور حاصل ہو گیا تھا۔ (۱۰۲) فن تراجم پر ان کی نگارشات کو دیکھتے ہوئے انہیں اس فن کے ماہرین میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

فن تراجم کے موضوع پر ان کی معتبر اور اہم ترین کتاب "المعجم" ہے جس میں انہوں نے اپنے ان تمام اساتذہ و شیوخ کے حالات زندگی کو بیان کیا ہے جن کے سامنے

نے زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا، براہ راست سماعت فرمائی تھی اور ان سے اکتساب فیض کیا تھا
ا جانب سے انہیں اجازت نامے حاصل ہوئے تھے۔

کتاب المعجم کا ناقص الاول مخطوطہ خدابخش لائبریری پٹنہ، کیٹالاگ نمبر ۲۔
(H L 2) میں موجود ہے۔ اس کے مجموعی اوراق کی تعداد ۳۰۹ ہے۔ آخر کے چار اوراق
ازت ناموں (استدعاءات) پر مشتمل ہیں جن کی رو سے مصنف کو روایت کرنے کی
ت حاصل تھی۔ اس کا مقیاس 28 2x17 5, 20x12Cm ہے اور ہر صفحہ پر تقریباً ۲
ا ہیں۔ (۱۰۳)

مخطوطہ کی ابتداء یوں ہوتی ہے "وتلقنہ بالمد، محمد والعجلدی، اخذ من خالہ الشمس
" اور خاتمہ اس عبارت پر ہوتا ہے "قد انتھی الغرض مما اردت جمعہ من مشائخ
سمعت منھم او اجاز والی الروایۃ عنھم وکان الفراغ من تسوید ذلک فی آخر یوم الخمیس
عشر شوال سنۃ احدی وستین وثمانی مأۃ بمنزلنا بمکۃ المشرفۃ تجاہ الکعبۃ المعظمۃ کان
غ من ھذہ النسخۃ المبارکۃ فی یوم الخمیس تاسع عشر ربیع الثانی سنۃ ست وتسعماۃ بمکۃ المشرفۃ
کتبہ ابن مولفہ الفقیر الی لطف اللہ وعونہ ابوالخیر ابو فارس محمد الدعو عبدالعزیز الھاشمی العلوی
الشافعی۔ لطف اللہ بہ و بوالدیہ و باخوانہ و جمیع المسلمین والحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی
محمد وآلہ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل"۔

مخطوطہ کے ابتدائی صفحات (۱۰۴) کے علاوہ درمیان سے بھی بعض صفحات غائب
جیسے ورق ۱۷ اب پر احمد بن ابی بکر بن عبداللہ بن ظہیرۃ (م ۸۵۳ھ) کا ترجمہ مکمل
تا ہے اور ترقیمہ پر احمد بن ابی بکر درج ہے جبکہ ورق ۱۸ الف کی ابتداء "ابن حسن الغربی
ارعی." سے ہوتی ہے۔ اس نامکمل ترجمہ کے بعد "احمد بن حسن بن احمد بن عبدالھادی
۸۵۱ھ) کا ترجمہ منقول ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم ایک صفحہ غائب ہے
کہ احمد بن ابی بکر کے بعد احمد بن حسن کا ترجمہ ملتا ہے لہٰذا درمیان سے چند تراجم کا
ہونا یقینی ہوجاتا ہے، جس کی تائید ترقیمہ سے بھی ہوتی ہے کہ وہ ورق ۱۸/الف کے

مطابق نہیں ہے۔

اسی طرح ورق ۲۸۵ب پر ''محمد بن موسیٰ بن علی'' کا نامکمل ترجمہ ہے اور ترقیمہ
''بنت الکمال'' درج ہے جو ورق ۲۸۶ الف کے مطابق نہیں ہے کہ اس کی شروعات ''
حبان ابن احمد بن حسن '' سے ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ ورق ۲۲۰ ب کے نصف آخر میں بیاض ہے اور کوئی ترقیمہ بھی
نہیں ہے۔ اس صفحہ پر محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد کا نامکمل ترجمہ ہے جب کہ ورق ۲۲۱ الف
شروعات محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن صالح (م۸٦۰ھ) کے ترجمہ سے ہوتی ہے۔
تراجم کے دوران بظاہر کوئی خلا نظر نہیں آتا ہے۔ لہٰذا یہ اندازہ کرنا مشکل ہیکہ درمیان سے
صفحہ غائب ہوا ہے کہ نہیں اور نہ ہی اس کے متعلق کوئی حتمی رائے مقرر کی جاسکتی ہے۔

نویں صدی کے مشاہیر علماء و فضلاء پر مشتمل اس کتاب میں مذکور تراجم کی تعداد
تقریباً ۱۲۱۹ ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے

حرف الف کے تحت بیان کیے جانے والے تراجم کی مجموعی تعداد ۲٦۰ ہے، اس میں
کنیت جیسے ابوبکر، ابوالخیر سے شروع ہونے والے تراجم بھی شامل ہیں۔ (۱۰۵) اس حرف
سے شروع ہونے والے تراجم میں سب سے زیادہ تعداد ''احمد'' کی ہے۔ اس کے تحت ۱
تراجم بیان کیے گیے ہیں جب کہ ابراہیم کے تحت ۳۸، اسماعیل کے تحت ۱۲ اور ابوبکر کے
۳۳ تراجم مذکور ہیں اس حرف کے باقیماندہ اسماء کے تحت بیان کیے جانے والے اکثر
انفرادی طور پر مذکور ہیں جب کہ بعض کے تحت ۲، بعض کے تحت ۳ یا ۴ تراجم ذکر کیے
ہیں (۱الف-٦۷ب)

حرف ''ب'' کے تحت کل ۹ تراجم مذکور ہیں۔ (٦۷ب-٦۹ب)

حرف ''ت'' اور ''ث'' کے تحت بالترتیب تین تراجم (٦۹ب-۷۰ب) ۱۱
تراجم مذکور ہیں (۷۰ب-۷۱الف)۔

حرف ''ح'' کے تحت ۳۷ تراجم بیان کیے گیے ہیں جن میں سے حسن، ح

تحت ۱۶، ۱۱ اور ۴ تراجم مذکور ہیں۔ باقیماندہ تراجم انفرادی حیثیت رکھتے ہیں (۱۔
۷ب)

حرف ''خ'' کے تحت ۱۹ تراجم مذکور ہیں جن میں خدیجہ اور خلیل کے تحت بالترتیب
تراجم بیان کیے گیے ہیں باقیماندہ تراجم تنہا تنہا ناموں کے تحت ذکر کیے گیے ہیں۔
ف-۸۲ب)

حرف ''د'' کے تحت ''داؤد'' سے شروع ہونے والے تین تراجم مذکور ہیں۔
لف)

حرف ''ذ'' کے تحت کوئی ترجمہ نہیں بیان کیا گیا ہے۔

حرف ''ر'' کے تحت صرف سات تراجم ذکر کیے گیے ہیں۔ (۸۳الف-۸۵ب)

حرف ''ز'' کے تحت ۱۴ تراجم مذکور ہیں جن میں سے ۱۲ زینت کے تحت اور باقیماندہ
اور زید کے تحت مذکور ہیں (۸۵ب-۸۸الف)

حرف ''س'' کے تحت ۲۳ تراجم مذکور ہیں جن میں سلمان کے تحت ۹، سارہ کے تحت
، سالم اور ست قریش کے تحت دو دو تراجم مذکور ہیں جب کہ باقیماندہ انفرادی حیثیت کے
ہیں۔ (۸۸الف-۹۱ب)

حرف ''ش'' کے تحت پانچ تراجم مذکور ہیں جن میں شعبان کے تحت تین تراجم اور
ندہ شاکر اور شمس کے تحت مذکور ہیں۔ (۹۱ب-۹۳الف)

حرف ''ص'' کے تحت پانچ تراجم بیان کیے گیے ہیں جن میں صالح وصفیہ کے تحت
اور صالحہ کے تحت ایک ترجمہ منقول ہے۔ (۹۳الف-۹۴ب)

حرف ''ض'' کے تحت کوئی ترجمہ بیان نہیں کیا گیا ہے۔

حرف ''ط'' کے تحت طاہر سے شروع ہونے والے دو ترجمے بیان کیے گیے ہیں۔
ب-۹۵ب)

حرف ''ظ'' کے تحت صرف ظہیرہ بن حسین (م۸۱۵ھ) کا ترجمہ ذکر کیا گیا ہے۔

(۱۹۵الف)

حرف ''ع'' کے تحت ۳۰۸ تراجم منقول ہیں جن میں عائشہ کے تحت ۱۱، عبدالرحمٰن کے تحت ۶۰، عبدالرحیم کے تحت ۱۰، عبداللہ کے تحت ۳۶، علی کے تحت ۹۲ اور عمر کے تحت ۲۷ تراجم بیان کیے گیے ہیں۔ باقیماندہ تراجم میں سے بعض کے تحت ۵ اور ۶، بعض کے تحت ۴ اور بعض کے تحت ۳ یا ۲ تراجم ذکر کیے گیے ہیں جب کہ تنہا تنہا ذکر کیے جانے والے تراجم کی تعداد چودہ ہے۔ (۱۹۵الف-۱۶۷الف)

حرف ''غ'' کے تحت صرف غنائم بن عبدالرحمٰن تدمری (م ۸۳۸ھ) کا ترجمہ مذکور ہے۔ (۱۶۷الف-ب)

حرف ''ف'' کے تحت ۲۵ تراجم مذکور ہیں جن میں سے ۲۱ فاطمہ کے تحت بیان کیے گیے ہیں جب کہ باقیماندہ فضل، فرج اور فقہاء کے تحت بیان کیے گیے ہیں۔ (۱۶۷ب-۱۷۰الف)

حرف ''ق'' کے تحت صرف ۶ تراجم منقول ہیں۔ (۱۷۰الف-۱۷۲الف)

حرف ''ک'' کے تحت ۸ تراجم بیان کیے گیے ہیں۔ (۱۷۲الف-۱۷۲الف)

حرف ''ل'' کے تحت صرف لطیفہ بنت محمد بن محمد حنفی صالحیہ ام محمد (۷۴۴ھ-۸۲۷ھ) کا ترجمہ بیان کیا گیا ہے (۱۷۳ب)

حرف ''میم'' کے تحت سب سے زیادہ تراجم بیان کیے گیے ہیں جن کی مجموعی تعداد ۴۳۹ ہے جن میں سے صرف ''محمد'' کے تحت ۴۰۸ تراجم مذکور ہیں، باقیماندہ تراجم میں محمد کے تحت ۷، مریم کے تحت ۳ اور موسیٰ کے تحت ۹ تراجم شامل ہیں جب کہ انفرادی طور پر ذکر کیے جانے والے تراجم کی تعداد ۱۲ ہے۔ (۱۷۳ب-۲۹۶ب)

حرف ''نون'' کے تحت انفرادی انفرادی طور پر صرف تین تراجم بیان کیے گیے ہیں۔ (۲۹۶ب-۲۹۸الف)

حرف ''ی'' کے تحت ۲۹ تراجم ذکر کیے گیے ہیں جن میں سے ۹ یحییٰ کے تحت اور

یوسف کے تحت مذکور ہیں باقیماندہ انفرادی طور پر مذکورہ ہیں۔(۱۰۶)(۲۹۸-۳۰۵ب)

نویں صدی کے مشاہیر پر مشتمل یہ کتاب اس عہد کے ان اکابر علماء و فضلاء، ادباء و شعرا، محدثین و مفسرین، فقہاء و قضاۃ اور دیگر علوم و فنون کے ماہرین کا احاطہ کرتی ہے جن سے علامہ ابن فہد نے براہ راست اکتساب فیض کیا تھا یا انہیں بالواسطہ ان سے روایت کرنے کی اجازت حاصل تھی۔

اس کتاب کے مطالعے سے اس کی متعدد خصوصیات کے علاوہ مصنف کے طریقہ کار کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے تراجم بیان کرنے میں کس قدر عرق ریزی اور باریک بینی سے کام لیا ہے۔ مصنف کا عام طرز نگارش یہ ہے کہ وہ صاحب ترجمہ کا نام و نسب، عرفیت، لقب و کنیت، ذاتی صفات و کمالات، تاریخ ولادت و مقام ولادت، تعلیم و تربیت، اساتذہ، مقام و مرتبہ، خصوصیات، تاریخ وفات و مقام وفات، تدفین اور وقت و مقام تدفین کا ذکر کرنے کے بعد ان سے اپنی تمام مسموعات بیان کرتے ہیں اور اگر انہیں ان سے (صاحب ترجمہ سے) اجازت حاصل ہے تو اس چیز کی وضاحت کرتے ہیں کہ انہیں یہ اجازت کب، کہاں اور کس کے ذریعہ۔ بسا اوقات۔ حاصل ہوئی۔ تاہم مصنف ہر ترجمہ میں مذکورہ بالا ترتیب قائم نہ رکھ سکے ہیں۔ لہذا بعض تراجم میں بعض پہلوؤں میں تقدیم و تاخیر بھی پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بعض تراجم میں مذکورہ بالا پہلوؤں کا ذکر بھی نہیں ملتا ہے جس کی ظاہری وجہ مواد کی کمی سمجھ میں آتی ہے۔ مصنف نے تراجم کے متعلق زیادہ سے زیادہ معلومات درج کرنے کی کوشش کی ہے اور اکثر تراجم میں مذکورہ بالا تمام پہلوؤں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے اس کی حسب ذیل خصوصیات سامنے آتی ہیں:

۱۔ **مکمل نسب**: بالعموم مکمل نسب بیان کرتے ہیں، بسا اوقات نسب بیان کرنے میں کافی باریک بینی کا ثبوت دیتے ہیں کہ اس ضمن میں پائے جانے والے اختلاف کی نشاندہی کرتے ہیں، کبھی نسب میں مذکور بعض معلومات کی تردید کرتے ہیں اور اپنی تائید میں دیگر مصادر کا حوالہ دیتے ہیں۔ (دیکھیے: ۶۵ب، ۸۷الف، ۱۱۲ب، ۱۲۲الف، ۲۳۵الف وغیرہ)

جس خاندان کے افراد کے تراجم بار بار آتے ہیں ان میں نسب کے شروع کا حصہ ذکر کرنے کے بعد "قدم بقیہ نسبہ/نسبہا فلاں" کہہ کر گزر جاتے ہیں۔ نسبتاً عورتوں کے تراجم میں وہ ایسا زیادہ کرتے ہیں مثلاً حسن بن عجلان بن رمیہ (م۸۲۹ھ) کا ترجمہ بیاں کرتے ہوئے کہتے ہیں "تقدم بقیۃ نسبہا فی ولدہ برکات" (۲۷الف، مزید دیکھیے ۵۷الف، ۵۷ب، ۵۸الف اور ۹۶الف وغیرہ)۔

نسب کے ضمن میں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ جن تراجم کا سلسلہ نسب کسی صحابی پر منتہی ہوتا ہے ان کا سلسلہ نسب اس صحابی تک بیان کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ پر منتہی ہونے والے تراجم زیادہ ہیں تاہم دیگر صحابہ پر منتہی ہونے والے تراجم بھی موجود ہیں (دیکھیے ۲۸الف، ۳۰ب، ۴۳الف، ۶۵ب اور ۱۱۲وغیرہ) بسا اوقات صحابی سے آگے کا نسب بھی ذکر کرتے ہیں جیسے احمد بن محمد بن ابی بکر الشہیر بابن الدمامینی (م نحو ۸۶۰ھ) کا نسب حضرت خالد بن ولید پر منتہی ہوتا ہے۔ لیکن مصنف نے ان کا نسب کعب بن لوی تک ذکر کیا ہے۔ (۴۰ب)

۲۔ نسبت: اس ضمن میں وجہ نسبت اور مقام نسبت کی تعیین کے ساتھ ساتھ بسا اوقات اس کے متعلق تفصیلی تحقیق پیش کرتے ہیں۔ (دیکھیے ۴ب، ۱۲۸الف، ۴۴الف ۲۲۷الف، ۱۳۶ وغیرہ) اشتباہ سے بچنے کے لیے نسبت، لقب اور خاندان کے درمیان فرق بیاں کرتے ہیں۔ جیسے احمد بن محمد بن صالح الاشمیلی کے متعلق لکھتے ہیں "الحسینی سکنا" (۴۱الف)، الحسن بن محمد بن ایوب (م۸۶۶ھ) کے متعلق فرماتے ہیں "الحسنی نسبا والحسینی نسبا وسکنا" (۴۷ب) اور ابراہیم معروف بہ قرشی کے متعلق لکھتے ہیں "وھی نسبۃ الی غیر قریش" (۱۰ب-۱۱۱الف) (مزید دیکھیے ۵۳ الف، ۶۷ب، ۸۷ب، ۸۲الف، ۱۰۰الف اور ۱۰۸الف وغیرہ)

۳۔ لقب: اس ضمن میں لقب کے ساتھ ساتھ لقب کی وضاحت کرتے ہیں بہ اوقات صاحب ترجمہ کے والد اور دادا تک کے لقب کو بیان کرتے ہیں۔ (دیکھیے ۲۱۰ب، ۲الف، ۲۵ب، ۴۴الف، ۴۵ب وغیرہ)

۴۔ کنیت۔ بالعموم ایک کنیت کا ذکر کرتے ہیں بسا اوقات دو کنیت بھی ... تے

ہیں۔

۵۔ عرفیت: صاحب ترجمہ کس نام سے مشہور و معروف ہیں بالعموم اس کا ذکر کرتے ہیں، کبھی کبھی وجہ شہرت و عرفیت بھی بیان کرتے ہیں۔ (۵ ب، ۱۰ب، ۱۱۱الف، ۳۵ب، ۴۶ب، ۴۸الف، ۵۳الف، ۱۱۲الف، ۱۱۱الف وغیرہ) بسا اوقات صاحب ترجمہ کے والد کس نام سے مشہور تھے بیان کرتے ہیں (۱۱۲ب)

۶۔ ولادت: ولادت کے ضمن میں تاریخ و مقام ولادت، کبھی بغیر تاریخ کے صرف مقام ولادت کا ذکر اور کبھی برعکس، متعدد تراجم ایسے ہیں جن میں نہ تو تاریخ ولادت ہوتی ہے نہ مقام ولادت کا ذکر، اگر تاریخ ولادت میں اختلاف ہو تو اس کو بیان کرتے ہیں۔ بسا اوقات تاریخ ولادت، دن، مہینہ کی تعیین کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ہماری معلومات کے مطابق اتنی تفصیل سے تاریخ ولادت کا ذکر اس فن کے دیگر حضرات نہیں کرتے ہیں۔

تاریخ ولادت اگر حتمی طور پر معلوم نہیں ہے تو "ظنا"، "بعد"، "او" اور "فی حدود" کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ جیسے احمد بن ابراہیم الشہیر بالمرشدی کے متعلق لکھتے ہیں "ولد سنة ثلاث اواربع وستین وسبعماۃ" (دیکھئے ۱۲الف، ۱۲ب، ۳۱الف، ۶۷الف اور ۱۳۵ب وغیرہ)۔

۷۔ انتقال مکانی: اس پہلو کو کبھی تفصیل کے ساتھ اور کبھی اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ صاحب ترجمہ کے خاندان کے کس فرد نے کہاں سے کہاں کے لیے کب رخت سفر باندھا تھا۔ کبھی کبھی صاحب ترجمہ کی نقل مکانی بھی ذکر کرتے ہیں حالانکہ ایسے تراجم کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ (۱۹۲الف)۔

۸۔ تعلیم و تربیت: بالعموم صاحب ترجمہ کی تعلیم و تربیت کا ذکر کرتے ہیں۔

۹۔ اساتذۃ: ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس حصہ پر مصنف نے زیادہ توجہ صرف کی ہے کہ وہ اساتذہ کا ذکر تفصیل سے کرتے ہیں کہ صاحب ترجمہ نے کس سے کیا کیا پڑھا۔ اس

ے اس عہد کے نصاب تعلیم اور درس و تدریس پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۰۔ پیشہ: بعض تراجم میں صاحب ترجمہ کے پیشہ کی وضاحت کرتے ہیں جیسے براہیم بن حسین البعلی الشافعی کے متعلق فرماتے ہیں "کان تجر بزا" (۱۱الف) احمد بن ابراہیم ن سلیمان القاهری (م ۸۶۸ھ) کے متعلق لکھتے ہیں "یکتسب ببیع الکراسی" (۱۲ب، مزید یکھیے ۱۵۲الف وغیرہ)

۱۱۔ صاحب ترجمہ کے متعلق بسا اوقات اعیان و مشاہیر علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں۔

۱۲۔ تصانیف: کبھی صاحب ترجمہ کی تصانیف کا ذکر تفصیل سے کرتے ہیں اور کبھی ان کا ذکر کیے بغیر "صنف" کہہ کر گزر جاتے ہیں۔ (۱۱الف، ۶۲ب، ۷۵الف، ۷۷الف، ۱۱۹الف، ۱۸۴الف۔ب وغیرہ)

۱۳۔ تلامذہ: صاحب ترجمہ سے کس کس نے استفادہ کیا اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

۱۴۔ صاحب ترجمہ کی نمایاں ذاتی خصوصیات، اور اوصاف و کمالات بیان کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن حسین البعلی المعروف بابن العجمی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں "کان خیرا"۔ (۱۱الف، مزید دیکھئے ۶۲ب، ۷۵الف، ۱۰۲ب، ۱۲۵ب، ۱۵۱ب وغیرہ)۔

۱۵۔ علم و فن اور ادب و شاعری میں صاحب ترجمہ کے مقام و مرتبہ کی تعیین کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن علی بن محمد کے متعلق لکھتے ہیں "لہ نظم وسط"۔ (۲ب مزید دیکھئے ۹۹الف، ۱۱۶الف، ۱۲۰ب وغیرہ)

۱۶۔ اس کتاب کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صاحب ترجمہ کی بیماری اور بسا اوقات مدت بیماری کا ذکر بھی ملتا ہے، بالعموم مرض الموت کے ضمن میں ہی بیماری کا ذکر ملتا ہے۔ جیسے ابراہیم بن علی بن محمد (م ۸۶۴ھ) کے متعلق لکھتے ہیں "حصل لہ سلسل البول" (۲ب) احمد بن محمد بن احمد (م ۸۴۱ھ) کے متعلق لکھتے ہیں "مات فی طاعون

کان بدمشق'' (۳۷ب) احمد بن محمد بن عبداللہ القرشی المکی (م ۸۲۷ھ) کے متعلق رقمطراز ہیں ''مات بعد ان عرض لہ مرض تعلل بہ نحو اربعین یوما'' (۴۲ب) اور احمد بن محمد بن الصاغانی کے متعلق بیان کرتے ہیں ''مات بعد أن عجز عن الحرکۃ والمشی لسقوطہ من سریر مرتفع عن الارض فانفک بعض اعضاء و تالم کثیرا لذلک نحو شہرین فی لیلۃ الأحد ۱۴/ربیع الاول ۸۲۵ھ'' (۴۶الف) وغیرہ۔

۱۷۔ صاحب ترجمہ کے آخری عمر کے حالات ذکر کرتے ہیں۔ (دیکھئے ۷۶ب، ۷۷ب، ۸۱الف، ۹۰ب وغیرہ)

۱۸۔ بسا اوقات حلیہ بھی بیان کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن محمد معروف بہ ابن شہید (م ۸۴۶ھ) کے متعلق فرماتے ہیں ''کان نیرا، حسن الشکل'' (۷الف) خدیجہ بن عمر کے متعلق فرماتے ہیں ''کانت امراۃ حسنۃ'' (۸۱الف) وغیرہ۔

۱۹۔ بسا اوقات اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ صاحب ترجمہ نے حصول علم کی خاطر کہاں کہاں کا سفر کیا۔

۲۰۔ صاحب ترجمہ کے منصب/مناصب کا ذکر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں کبھی اختصار سے کام لیتے ہیں اور کبھی تفصیل بیان کرتے ہیں وہ کس جگہ کن کن عہدوں پر فائز رہے اور ان منصب/مناصب پر فائز ہونے کی مدت کتنی تھی (۱۱الف، ۱۳الف، ۳۰ب، ۷۵الف، ۷۶الف، ۱۰۱الف وغیرہ)

۲۱۔ مصنف نے تراجم بیان کرنے کے دوران اپنے مصادر و مآخذ کا بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن ان کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس کتاب میں انہوں نے اپنے ان اساتذہ و شیوخ کا ذکر کیا ہے جن کی اکثریت سے انہوں نے براہ راست استفادہ کیا تھا اور ان کی شخصیات کا مشاہدہ کیا تھا۔ لہٰذا انہوں نے اپنے مشاہدہ اور یاد داشت پر بھروسہ کرتے ہوئے ان کی قلمی تصویر بیان کردی ہے۔ تاہم دوراں ترجمہ جہاں کہیں انہیں مصادر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑی وہاں انہوں نے مصادر سے بھی استفادہ

کیا ہے۔ان کے مصادر میں علامہ ابن حجر (م۸۵۲ھ) کا حوالہ نسبتاً زیادہ ملتا ہے۔انہوں نے ان کی کتاب ''ابناء الغمر'' اور تبصیر المنتبہ بتحریر المشتبہ'' سے استفادہ کیا ہے اور ان کا حوالہ نقل کیا ہے۔کہیں کہیں کتاب کا نام لیے بغیر ابن حجر سے استفادہ کرنے کا اعتراف کیا ہے۔علامہ ابن حجر کے علاوہ علامہ مقریزی (م۸۴۵ھ) کی ''درر العقود فی تراجم الاعیان المیلدۃ'' اور علامہ سخاوی (م۹۰۲ھ) کی ''معجم الشیوخ'' کا حوالہ دینے کے علاوہ شرف الدین دمیاطی سے استفادہ کرنے کی وضاحت کی ہے۔تلاش وجستجو کے بعد مصادر کی تعداد میں کسی نہ کسی حد تک اضافہ ہوسکتا ہے (۳ب،۱۴ب،۱۹الف،۲۸الف،۳۸الف،۸۱الف وغیرہ)

۲۲۔ بالعموم غیر مانوس اسماء، القاب اور مقام کو ضبط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔(۲۴الف،۲۵الف،۴۳الف،۵۰الف،۶۸الف،۶۵الف وغیرہ)

۲۳۔بعض تراجم میں بیاض موجود ہے۔لیکن اس کی مقدار مختلف ہے۔کہیں بہت ہی مختصر بقدر ایک دو لفظ،ایک دو سطر ہے تو کہیں قدرے طویل ہے۔یہاں تک کہ آدھے آدھے صفحہ کی بیاض ہے۔بہت سے تراجم میں ''مات'' کے بعد بیاض ہے۔(۴الف،۲۷ب وغیرہ)

۲۴۔ صاحب ترجمہ کی رشتہ داریوں/ رشتہ داروں و اقرباء کا ذکر بھی مصنف کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن محمد معروف بہ قاضی عجلون (م۸۷۲ھ) کے متعلق فرماتے ہیں'' والد الخطیب محب الدین محمد وعم الشیخ نجم الدین (۴ب،مزید دیکھئے ۱۰۰الف،۱۳۸ب،۲۳۷الف وغیرہ)

۲۵۔ صاحب ترجمہ کے تعمیری و تاسیسی کاموں مثلاً مدارس و خانقاہ وغیرہ کے قیام کی نشاندہی کرتے ہیں جیسے ابن برکۃ (م۸۹۸ھ) کے متعلق لکھتے ہیں ''ابتنی زاویۃ بل مدرسۃ علی شاطی النیل تجاہ المقیاس، تقام فیہا الجمعۃ والجماعات وکانت مقصورۃ للصالحین الفضلاء (۵ب مزید دیکھئے: ۶۸ب،۷۳الف وغیرہ)

۲۶۔بعض تراجم کے ضمن میں مصنف اپنی عدم واقفیت کا اظہار بر

کرتے ہیں لہٰذا صاحب ترجمہ کے متعلق انہیں جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کو نقل کرنے کے بعد مزید حالات سے اپنی عدم واقفیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ اس صورت میں کبھی مسموعات مذکور ہوتی ہیں اور کبھی مذکور نہیں ہوتی ہیں۔ جیسے ابراہیم بن موسیٰ بن عبداللہ الصوفی کے متعلق لکھتے ہیں ''لا اعلم شیا من حالہ'' (۱۲الف) اور احمد بن عبادالسقطی کے متعلق بیان کیا ہے:
''اجازلنا فی استدعاء مورخ برابع رجب سنۃ اربع وعشرین وثمانی مائۃ وما عرفت من حالہ سوی ما ذکرتہ'' (۱۹ب، مزید دیکھیے ۱۳ب، ۲۰ب، ۲۴ب، ۲۷ب وغیرہ)

۲۷۔ نامکمل تراجم۔ نامکمل تراجم میں بالعموم وفات مذکور نہیں ہوتی ہے اور کبھی دیگر احوال بھی، بسا اوقات صرف صاحب ترجمہ کے نام بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس صورت میں بھی بسا اوقات مسموعات مذکور ہوتی ہیں اور بسا اوقات مذکور نہیں ہوتی ہیں۔ دوران مطالعہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض تراجم کی تکمیل و اضافہ مصنف کے صاحبزادہ عبدالعزیز (م ۹۵۰ھ) نے کتاب کی نقل تیار کرتے ہوئے کر دیا ہے اور اس کی وضاحت ''اقول'' کے ذریعہ کی ہے۔ بالعموم ''اقول'' کے بعد تاریخ وفات مذکور ہوتی ہے (۵ب، ۱۱الف، ۱۴ب، ۱۸۱الف، ۲۷۵الف وغیرہ) بعض جگہ انہوں نے بھی ''اقول'' لکھ کر بیاض چھوڑ دی ہے (۱۲۰الف)

۲۸۔ دوران ترجمہ مصنف بعض ضمنی معلومات بھی درج کرتے ہیں جیسے احمد بن ابراہیم بن محمد کا نسب بیان کرتے ہوئے ان کے آباء و اجداد میں شامل احمد بن یحییٰ کے متعلق فرماتے ہیں ''وھو اول من ولی القضاء بحلب''، احمد بن شہاب بن احمد معروف بہ ابن دیب کے ترجمہ میں ان کے والد کے متعلق لکھتے ہیں ''کان والدہ ادیبا مشہورا''، اسی طرح مقریزی کے ترجمہ میں ان کے خاندان کے ابتدائی حالات بیان کیے ہیں۔ (۱۳الف، الف، ۲۸الف، ۲۳۴الف ۲۴۱ب وغیرہ)

۲۹۔ مصنف نے زیادہ تر تراجم میں اپنی مسموعات/اجازت کا ذکر کیا، کبھی کبھی اجازت لکھنے کی تاریخ اور مقام بھی درج کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن موسیٰ بن

عبداللہ الصوفی سے ملنے والی اجازت کے متعلق لکھتے ہیں "انہ اجازلنا فی استدعاء مورخ بسنۃ اربع واربعین"، ابن ابی السعود (م ۸۷۰ھ) سے ملنے والی اجازت کا ذکر یوں کیا ہے "اجاز لی ولاخوتی ولاولادکل منا، مایجوز لہ روایتہ متلفظا بذلک فی لیلۃ الاربعاء رابع عشر [ذی] الحجۃ، سنۃ احدی وخمسین وثمانی مأۃ بمکۃ"۔ (۱۱۲الف، ۱۴اب، ۱۱۵الف وغیرہ)

۳۰۔ کبھی کبھی صاحب ترجمہ سے اپنی ملاقات کی تاریخ، مقام ملاقات کے ساتھ ذکر کرتے ہیں جیسے ابن صواف سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "لقیتہ بحلب فی سنۃ سبع وثلاثین وثمانی ماۃ" (۶۰ب) ابن الموازینی سے اپنی ملاقات کے تئیں لکھتے ہیں "لقیتہ بالمحلۃ فی رمضان سنۃ ۸۳۸" (۶۵ب وغیرہ)

۳۱۔ شاذ طور پر غریب الفاظ کے معانی بیان کرتے ہیں جیسے "خلکان" کے معنی خلیل بیان کیے ہیں۔ (۶۴الف)

۳۲۔ مشہور واقعات کی تعیین کرتے ہیں بالعموم یہ ولادت کے ضمن میں بیان کرتے ہیں جیسے ابوبکر علی بن عمر التلعفری کے ترجمہ میں لکھتے ہیں "ذکر لی والدہ أن أمہ کانت حاملا بہ فی سنۃ بیغاروس وکانت ہذہ السنۃ سنۃ ثلاث وخمسین وسبعمأۃ" (۶۴ب) مزید دیکھئے (۱۲۴اب ۱۲۶اب)

۳۳۔ گزرے ہوئے اور آئندہ بیان کیے جانے والے تراجم کی طرف اشارہ کرتے ہیں جیسے ابوبکر بن محمد بن محمد (م ۸۹۰ھ) کے ترجمہ میں لکھتے ہیں "قد سبق فی احمد"، اسی طرح احمد بن ابراہیم بن سلیمان (م ۸۶۸ھ) کے ترجمہ میں لکھتے ہیں "اخو علی الآتی" متعدد تراجم میں منقول "قد تقدم بقیۃ نسبہ فی ترجمۃ فلاں" سے پیچھے مذکور ہوئے تراجم کی نشاندہی مقصود ہے۔ (۱۲اب، ۶۷ب وغیرہ)

۳۴۔ صاحب ترجمہ کی تاریخ وفات بیان کرنے میں مصنف نے کافی باریک بینی اور دقت نظر سے کام لیا ہے۔ ہماری معلومات کے مطابق فن تراجم کی کسی اور کتاب میں اتنی باریک بینی کے ساتھ تاریخ وفات نہیں بیان کی گئی ہے۔ مصنف صاحب

جمہ کے سن وفات ہی بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ وقت، دن اور تاریخ کی بھی
یین کرتے ہیں جیسے ابراہیم بن حمزہ بن ابی بکر کی تاریخ وفات یوں بیان کی ہے" مات یوم
حد، سابع عشر المحرم ۸۴۹ھ" جبکہ ابراہیم بن علی بن محمد کی تاریخ وفات ذکر کرتے ہوئے
طراز ہیں" مات قبل العصر من یوم الخمیس ۱۵ ربیع الاول ۸۶۴ھ"، انہوں نے یہ طریقہ
عدد تراجم میں اختیار کیا ہے (دیکھئے: ۱۱الف، ۲ب، ۱۳۰الف، ۱۷۹ب وغیرہ)

جن کی تاریخ وفات انہیں معلوم نہ ہوسکی اس کے متعلق وہ عدم واقفیت کا اعتراف
کر لیتے ہیں جیسے ابوبکر بن ابراہیم بن علی اور ابوبکر بن محمد بن احمد کے ترجمہ میں بالترتیب بیان
کرتے ہیں" ولا اعلم متی مات" اور" وما عرفت حالہ ولا متی مات" (۶۰ب، ۶۵ب) اور بسا
قات" مات" کے بعد بیاض چھوڑ دیتے ہیں (۱۱ب، ۱۴الف، ۲۷ب، ۸۲الف وغیرہ)

وفات کے ضمن میں وفات کے وقت عمر، کس مرض میں وفات ہوئی اور اس وقت
صاحب ترجمہ کی جسمانی حالت کیا تھی اس کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ (۱۴۴الف، ۱۲۱ب، ۱۲۵
لف، ۲۵۳الف وغیرہ)

اگر تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہ ہو تو" ظنا"،" فی حدود"،" اوفی اواخر سنۃ فلان"
"نحو" اور" فی اوائل التی بعدھا" وغیرہ جیسے الفاظ/ جملہ کے ساتھ تاریخ وفات بیان کرتے
ہیں۔ (۴۸الف، ۵۰الف، ۵۳الف، ۵۴ب، ۵۵ب، ۶۴الف وغیرہ)

کبھی تاریخ وفات نہ ذکر کر کے صاحب ترجمہ کی عمر ذکر کر دیتے ہیں تو کبھی اس کی
وضاحت کرتے ہیں کہ فلاں سن تک موجود تھے اسی طرح اگر تاریخ وفات میں اختلاف ہو تو
اس کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ (۵۴ب)

زیادہ تراجم میں تاریخ وفات مذکور ہے تاہم کچھ میں مذکور نہیں ہے، بعض تراجم میں
"اقول" کے ذریعہ ان کے بیٹے نے تاریخ وفات ذکر کی ہے۔ (۵ب، ۱۱۱الف، ۱۴ب
الف وغیرہ)

۳۵۔ یہ کتاب خاندان" بنوفہد" کے افراد کے علمی کارناموں کا آئینہ بھی ہے

کیوں کہ اس میں انہوں نے اپنے خاندان کے کئی افراد کے تراجم بیان کیے ہیں جن سے ہر فہد کی علمی خدمات و کمالات اور ان کے مقام و مرتبہ کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ کتاب کا طویل ترین ترجمہ مصنف کے والد کے حالات زندگی کا احاطہ کرتا ہے۔ (۲۷۷الف-۲۸۲الف)

۳۶۔ مصنف نے ترجمہ بیان کرنے میں حروف تہجی کا مکمل طور پر اعتبار کیا ہے، بالعموم چوتھی پانچویں نسل تک حروف تہجی کا خیال مصنف نے رکھا ہے اس کے بعد حروف تہجی کی ترتیب کبھی باقی رہتی ہے اور کبھی بگڑ جاتی ہے۔

۳۷۔ ہر حرف سے شروع ہونے والے تراجم کو ذیلی عناوین کے تحت بیان کیا ہے مثلاً سب سے پہلے ''حرف الالف'' کا عنوان باندھتے ہیں پھر اس کے ذیلی عناوین ''من اسمہ ابراہیم''، ''من اسمہ احمد''، اور ''من اسمہ اسماعیل'' کے تحت تراجم حروف تہجی کے اعتبار سے بیان کرتے ہیں بالعموم ہر نام کو الگ الگ ذیلی عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے، خواہ اس عنوان کے تحت بیان کیا جانے والا ترجمہ تنہا ہی کیوں نہ ہو۔

۳۸۔ تراجم میں یکسانیت نہیں پائی جاتی ہے بعض تراجم بہت ہی مختصر ہیں بعض قدرے مختصر، بعض مختصر سے کچھ بڑے، کچھ قدرے متوسط و متوسط ہیں تو بعض قدرے طویل، طویل اور طویل ترین ہیں۔

مذکورہ بالا خصوصیات کتاب کے سرسری مطالعہ سے سامنے آتی ہیں، تفصیل اور باریک بینی سے مطالعہ کرنے پر اس کی بعض مزید خصوصیات سامنے آسکتی ہیں۔ لیکن مذکورہ خصوصیات ہی اس کتاب کی قدر و قیمت اور اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے کافی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے کس قدر دقت نظر اور باریک بینی سے کام لیتے ہوئے تراجم بیان کیے ہیں جن سے ایک طرف نویں صدی کے مشاہیر علماء و فضلاء کے حالات زندگی معلوم ہوتے ہیں تو دوسری طرف اس صدی کی فکری، تہذیبی و ثقافتی زندگی پر بھی بھرپور روشنی پڑتی ہے، اس عہد کے تعلیمی حالات کا اندازہ ہوتا ہے۔ گویا یہ اس عہد کا ایک شفاف آئینہ ہے جس میں اس عہد کی علمی، فکری، تہذیبی، ثقافتی، اداراتی اور تمدنی حالات واضح اور

صاف طور پر نظر آتے ہیں۔(۱۰۷)

ابن فہد کی ''معجم الشیوخ'' کا تعارف:

اس صدی کی نویں دہائی کی ابتداء میں ابن فہد کی ایک کتاب ''معجم الشیوخ'' کے نام سے جناب محمد الزاہی کی تحقیق و تقدیم کے ساتھ شائع ہوئی جس کی مراجعت کے فرائض مکہ مکرمہ کے مشہور مورخ و جغرافیہ داں جناب حمد الجاسر نے انجام دیئے ہیں۔ فاضل محقق نے ''معجم الشیوخ'' کے تین نسخوں کے متعلق معلومات فراہم کی ہیں جن میں خدابخش میں موجود مذکورہ نسخہ بھی شامل ہے(۱۰۸) محقق نے اس نسخہ کا ذکر دائرۃ المعارف الاسلامیہ (۸۳/۳ ۷) اور بروکلمان کی کتاب ذیل تاریخ الادب العربی (۲/ ۲۲۵) کے حوالہ سے کرتے ہوئے اس کا نمبر ۲۷ ۷ بتایا ہے اور اس سے اپنی عدم واقفیت کا اظہار کیا ہے۔

نسخہ خدابخش کے متعلق عدم واقفیت کے اظہار کی کیا وجوہات تھیں اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن قیاس یہ کہتا ہے کہ انہوں نے لائبریری کے ذمہ داران سے شاید رابطہ ہی قائم کیا ہو لہٰذا انہیں اس نسخہ سے عدم واقفیت کا اظہار کرنا پڑا۔ اگر فاضل محقق لائبریری کے ذمہ داران سے رابطہ قائم کرتے تو شاید یہ نوبت پیش نہ آتی کیوں کہ یہاں کے ذمہ دران حتی الامکان اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ محقق کو ہر قسم کی سہولت فراہم کی جائے تاکہ علم و تحقیق کا کارواں نئے نئے افق تلاش کرتا رہے اور آگے بڑھتا رہے۔

فاضل محقق نے ''کتاب المعجم'' کے خدابخش لائبریری میں موجود نسخہ کے متعلق معلومات دائرۃ المعارف الاسلامیہ اور بروکلمان کے ذیل سے حاصل کی ہیں لہٰذا اس کا نمبر بھی انہوں نے غلط لکھا ہے۔ فاضل محقق نے اس کا نمبر ۲۷ ۷ بتایا ہے جب کہ اس کا صحیح نمبر ۲۷ ۷ ہے، اسی طرح نسخہ خدابخش کی طرف عدم مراجعت کے سبب دوسری غلطی ان سے یہ ہوئی کہ انہوں نے ''معجم الشیوخ'' اور ''کتاب المعجم'' (نسخہ خدابخش) کو ایک کتاب قرار دیا ہے جب کہ دونوں نسخوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ دونوں مستقل بالذات کتابیں ہیں جس کے

دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ وجہ تالیف میں فرق: کتاب المعجم کے ابتدائی صفحات موجود نہیں ہیں لہٰذا اس کی وجہ تالیف کے متعلق حتمی طور پر تو کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے لیکن قیاس یہ کہتا ہے — جس کی تائید مخطوطہ کے اواخر سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں انہوں نے ان تمام اساتذہ و مشائخ کے حالات زندگی درج کیے ہیں جن سے انہوں نے سماعت کی تھی یا انہیں ان کی جانب سے اجازت حاصل تھی۔ جبکہ ''معجم الشیوخ'' کی تالیف کا سبب ۸۶۹ھ (۱۰۹) میں ان سے ان کے استاد گرامی ابوذر حلبی (۸۱۸-۸۸۴ھ) (۱۱۰) کی اس خواہش کا اظہار تھا کہ وہ ان کے لیے ان علماء کے تراجم قلمبند کر دیں جنہوں نے انہیں اجازت سے سرفراز کیا تھا۔ ممکن ہے کہ ابوذر حلبی نے اپنی اس خواہش کا اظہار ان کی کتاب ''المعجم'' کو دیکھنے کے بعد کیا ہو، لیکن اس دعوی کے ثبوت میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''معجم الشیوخ'' ان اساتذہ و شیوخ کا احاطہ کرتی ہے جو ان کے اور ان کے استاد گرامی کے مشترکہ اساتذہ و شیوخ ہیں۔ (۱۱۱)

۲۔ دونوں کے سن تالیف، مقام تالیف اور تاریخ و مقام نسخ کے درمیان اختلاف ہے، نسخہ خدا بخش لائبریری کے بموجب مصنف اس کی تسوید سے جمعرات کی شام ۱۱رشوال ۸۶۱ھ بمقام مکہ مکرمہ فارغ ہوئے تھے اور نسخ سے فراغت کی تاریخ ان کے صاحبزادے نے بروز جمعرات ۱۹رربیع الثانی ۹۰۶ھ بمقام مکہ مکرمہ درج کی ہے (۱۱۲) جبکہ کہ ''معجم الشیوخ'' (مطبوعہ نسخہ) کے لیے جس نسخہ پر فاضل محقق نے اعتماد کیا ہے اس میں مصنف کی تاریخ فراغت مذکور نہیں ہے بلکہ ان کے صاحبزادے عبدالعزیز کا یہ قول منقول ہے کہ وہ اپنے والد کی زندگی میں ہی اس نسخہ کی نقل سے اتوار کی صبح ۱۶رجمادی الاولی ۸۷۱ھ بمقام مدرسہ شرفیہ حلب فراغت حاصل کی تھی اور یہ نسخہ انہوں نے اپنے والد کے ہاتھوں ہوئے نسخہ کی مدد سے تیار کیا ہے۔ (۱۱۳)

۳۔ دونوں کے صفحات اور تعداد تراجم میں زمین و آسمان کا فرق ہے

ا بخش ۳۰۹ اوراق پر مشتمل ہے اور تراجم کی تعداد تقریبا ۱۲۱۹ ہے جب کہ اس نسخہ کے آخری
راق ۳۰۶ الف - ۳۰۹ ب میں تراجم کے بجائے مصنف نے اپنے اجازت ناموں کی
فصیل بیان کی ہے۔ اس کا مقیاس 20x12Cm ,28 2x17 5 ہے اور ہر صفحہ پر ۲۷
طریں ہیں جبکہ معجم الشیوخ (مطبوعہ نسخہ) کے لیے مستعمل نسخہ "نسخہ برلین" کے اوراق کی
موعی تعداد صرف ۹۸ ہے، اس کا مقیاس 13 5x18 5Cm اور ہر صفحہ پر ۲۳ سطریں ہیں
بلکہ تراجم کی مجموعی تعداد صرف ۳۶۶ ہے۔ (۱۱۴) معجم الشیوخ (مطبوعہ نسخہ) کے آخر میں اس
کتاب کا ذیل بھی شامل ہے جس میں ۱۲۸ تراجم مذکور ہیں۔ گویا دونوں کے تراجم کی مجموعی
تعداد ۴۹۴ ہے (۱۱۵)۔

۴۔ دونوں کے درمیان ترتیب کا بھی فرق ہے۔ نسخہ خدابخش میں
سارے تراجم حروف تہجی کے اعتبار سے بیان کیے گیے ہیں اور مرد وعورت کے تراجم ایک
ساتھ بیان کیے گیے ہیں جبکہ نسخہ برلین میں تراجم کو باعتبار فصل بیان کیا گیا ہے۔ مردوں کے
تراجم الگ فصل میں اور عورتوں کے تراجم الگ فصل میں بیان کیے گیے ہیں تاہم دونوں فصلوں
میں حروف تہجی کا خیال رکھا گیا ہے۔ یہی ترتیب ذیل میں بھی پائی جاتی ہے۔

۵۔ ہمارے اندازہ و قیاس کے مطابق معجم الشیوخ (نسخہ برلین) میں
مصنف اور ان کے استاد ابوذر حلبی کے مشترک اساتذہ کا ذکر کیا گیا ہے جب کہ کتاب المعجم
(نسخہ خدابخش) میں مصنف نے اپنے تمام اساتذہ وشیوخ کا احاطہ کیا ہے جن سے انہوں نے
سماعت کی تھی یا انہیں ان کی جانب سے اجازت حاصل تھی۔

۶۔ معجم الشیوخ میں مصنف نے خود اپنا ترجمہ بھی بیان کیا ہے جب کہ
کتاب المعجم میں ان کا ترجمہ موجود نہیں ہے۔ (۱۱۶)

۷۔ جو تراجم دونوں میں مشترک ہیں ان میں بھی تفصیل کے اعتبار سے
فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا نسخہ خدابخش میں نسخہ برلین کے مقابلے میں زیادہ تفصیل پائی جاتی ہے۔
دونوں نسخوں کے درمیان پائے جانے والے مذکورہ بالا فرق واختلاف اس بات کا

بین ثبوت ہیں کہ دونوں الگ الگ اور مستقل بالذات کتابیں ہیں۔ دونوں میں قدرے مشترک صرف یہ ہے کہ تراجم کی ایک خاصی تعداد دونوں میں یکساں طور پر موجود ہے لیکن ان میں بھی کسی نہ کسی حد تک فرق موجود ہے۔ لہٰذا اس بات کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ ''کتاب المعجم'' (نسخہ خدابخش لائبریری) کو تحقیق و تدوین کے مرحلہ سے گزارنے کے بعد اس کی اشاعت کا بندوبست کیا جائے۔ تاکہ نویں صدی ہجری کی علمی، فکری، تہذیبی اور ثقافتی تاریخ مکمل طور پر اجاگر ہوکر سامنے آسکے یا کم ازکم اس میں موجود تراجم کی ایک فہرست مرتب کردی جائے جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ اس میں کیسے کیسے نادرہ روزگاہ شخصیات کے حالات زندگی قلمبند کیے گیے ہیں تاکہ ان کی طرف رجوع کرنے میں سہولت وآسانی ہو سکے۔

حواشی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر ناصر الرشید کا مضمون ''بنو فہد مورخو مکة''، مجلة العرب، جمادی الث
۱۳۹۷ھ (بحوالہ معجم الشیوخ، تحقیق محمد الزاہی، دار الیمامہ، المملکة العربیة السعودیة ب ت)

۲۔ سخاوی نے سراج الدین بھی نقل کیا ہے جب کہ علامہ زین الدین عمر بن احمد حلبی نے اسے ر
قرار دیا ہے۔ دیکھیے۔ الضوء اللامع، دار مکتبة الحیاة، بیروت لبنان (ب۔ت) ۱۲۶/۶ والتمہ
الحاوی (مخطوطہ، خدابخش لائبریری نمبر ۲۳۸۰ HL) (۱۱ب)

۳۔ محمد الزاہی نے ابوحفص کنیت بھی نقل کی ہے دیکھئے معجم الشیوخ، مقدمة التحقیق ص ۱۴۔

۴۔ ان کا ایک نام محمد بھی ہے لیکن عمر کے نام سے زیادہ مشہور ہیں دیکھیے۔ الضوء اللامع ۶/۱
مقدمہ التحقیق ص ۱۴ اور معجم الشیوخ میں مذکور مصنف کا ترجمہ ص ۱۹۱ (ترجمہ نمبر ۱۸۸) اور اتح
الحاوی ۹۸ ب۔

۵۔ حالات زندگی کے لیے دیکھیے خود مصنف کا بیان کردہ اپنا ترجمہ جو معجم الشیوخ میں (ترجمہ
۱۸۸) مذکور ہے (۱۹۱-۱۹۴)، الضوء اللامع (۱۲۶/۶-۱۳۱) ابن عماد حنبلی (م ۱۰۸۹ھ). شذ
الذھب، دار الفکر، بیروت ۱۹۷۹، پہلا ایڈیشن (۳۴۲/۷)، عمر رضا کحالہ. معجم المؤلفین، دا

تراث العربی، بیروت، ب۔ت (۳۱۸/۷) زرکلی الاعلام، دار العلم للملایین بیروت ۱۹۸۰ء، نچواں ایڈیشن (۶۳/۵-۶۴) معجم الشیوخ، مقدمہ التحقیق از محمد الزاہی (۱۴-۱۸) بقول محمد الزاہی صنف نے اپنا ترجمہ الدرالکمین میں بھی ذکر کیا ہے۔ زین الدین عمر بن احمد حلبی العبس الحاوی ظوطہ، خدابخش لائبریری HL ۲۳۸۰ (ص۹ب-۱۱۲الف)

۔ مصنف کی زندگی کے حالات کے ضمن میں زیادہ تر اعتماد مصنف کے خود کے بیان کردہ ترجمہ کیا گیا ہے، جہاں کہیں ضرورت محسوس کی گئی ہے دیگر مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور اس ں وضاحت حاشیہ میں کردی گئی ہے۔ اگر مصنف کے بیان کردہ ترجمہ اور دیگر مصادر کے میان کوئی بنیادی فرق ہے تو اس کی وضاحت حاشیہ میں کردی گئی ہے۔ تصانیف کی فہرست دیگر صادر کی مدد سے تیار کی گئی ہے کیوں کہ مصنف کا بیان کردہ ترجمہ اس ضمن میں زیادہ معلومات یں فراہم کرتا ہے، یہ فہرست زیادہ تر معجم الشیوخ کے مقدمہ تحقیق اور علامہ سخاوی کی ''الضوء لامع'' سے ماخوذ ہے۔

۔ حالات زندگی کے لیے دیکھیے مصنف کا بیان کردہ ترجمہ مشمولہ کتاب المعجم [نسخہ خدابخش] (ص۲۷۱الف-۲۸۲الف) اور معجم الشیوخ کا مقدمہ تحقیق (ص۱۱-۱۳)

۸۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے۔ کتاب المعجم [نسخہ خدابخش] (۱۰۶ب) ۹۔ ایضاً (۱۸۰الف-۱۸۱ب)

۱۰۔ ایضاً (۴۲الف-ب) ۱۱۔ ایضاً (۱۸۹ب-۱۹۰الف) ۱۲۔ ایضاً (۱۶۱الف-۱۶۲الف)

۱۳۔ ایضاً (۲۶۹ب-۲۷۰الف) ۱۴۔ ایضاً (۲۳۹ب) ۱۵۔ ایضاً (۳۰ب-۳۱ب) ۱۶۔ ایضاً (۱۴۳ب-۱۴۴ب) ۱۷۔ ایضاً (۲۷۵الف-۲۷۶ب) ۱۸۔ ایضاً (۲۴۲الف-ب)

۱۹۔ ایضاً (۵۵الف)

۲۰۔ علامہ سخاوی نے ان کے اساتذہ میں ابوالبرکات، ظہیرہ بن حسین، فتح الدین محمد بن محمد بن محمد محمود، عبداللہ بن صالح شیبانی، ولی الدین عراقی، عبدالرحمٰن بن طولوبغا، شمس الدین شامی، نجم ابن حجی اور طاہر خجندی کا بھی ذکر کیا ہے جن کی خدمت میں وہ اپنے والد محترم کی معیت میں ہوتے تھے۔ (۱۲۶/۶)

جمہ کے لیے دیکھیے۔ کتاب المعجم (۱۸۵الف-۱۸۶ب) ۲۲۔ ایضاً (۱۵۵الف) ۲۳۔

ایضاً (۱۹۷الف-ب) ۲۴۔ایضاً (۱۹۷الف-ب) ۲۵۔ یہ ترجمہ موجود نہیں ہے ممکن ہے
درمیان سے غائب شدہ اوراق میں رہا ہو۔ ۲۶۔ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۱۱۵،
۱۱۶الف) ۲۷۔ایضاً (۱۲۶الف-ب) ۲۸۔ایضاً (۱۲۳الف-ب) ۲۹۔ یہ ترجمہ بھی موجود
ہے۔ممکن ہے غائب شدہ اوراق میں رہا ہو۔
۳۰۔ترجمہ کے لیے دیکھیے: کتاب المعجم (نامکمل ترجمہ)(۱۶۸ب)
۳۱۔محمد الزاہی نے اسی طرح نقل کیا ہے لیکن اس نام کا کوئی ترجمہ کتاب المعجم میں موجود نہیں
حالانکہ یہ نام مصنف کے خود بیان کردہ ترجمہ میں یونہی منقول ہوا ہے ممکن ہے کہ کاتب/ نا
سہوا ایسا ہو گیا ہو، قیاس یہ کہتا ہے کہ یہ دراصل ابن النقیب نامی شخصیت ہے جن کا ترجمہ کتا
میں بھی موجود ہے (۳۰ب)
۳۲۔ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۳۰۴الف، نامکمل ترجمہ)
۳۳۔علامہ سخاوی نے حسن بن موسیٰ (م ۸۱۷ھ) اور شہاب الدین ابن الہائم کا تذکرہ بھی کیا
ہے۔(۶/ ۱۲۷)
۳۴۔ترجمہ کے لیے دیکھیے: کتاب المعجم (۵۰ب) ۳۵۔ایضاً
۳۶۔علامہ سخاوی نے احمد بن حسین نصیبی کا بھی ذکر کیا ہے۔ ۳۷۔ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب
المعجم (۵۸الف) ۳۸۔ایضاً (۲۶۱الف) ۳۹۔ایضاً (۲۰۴الف-۲۰۵الف) ۴۰۔ایضاً
(۱۲۹الف) ۴۱۔ایضاً (۷۹الف-ب)
۴۲۔علامہ سخاوی نے جلال الدین بلقینی اور شمس الدین بالی کا بھی ذکر کیا ہے (۶/ ۱۲۷)
۴۳۔ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۲۰۸ب) ۴۴۔ایضاً
۴۵۔ایضاً۔نیز علامہ سخاوی نے جمال الدین کے بجائے کمال الدین ذکر کیا ہے (۶/ ۱۲۷)
۴۶۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے: کتاب المعجم (۲۱۶الف-ب) ۴۷۔ایضاً (۲۵۲ب) ۴۸۔
(۲۹۱ب-۲۹۲الف) ۴۹۔ایضاً (۲۰۰-۲۰۱الف) ۵۰۔ علامہ سخاوی نے شمس الدین
یونانیہ کا بھی ذکر کیا ہے (۶/ ۱۲۷) ۵۱۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے: کتاب المعجم (۲۸۷،
۲۸۹ب) ۵۲۔ایضاً (۱۳۶ب) ۵۳۔ایضاً (۱۴۳الف-ب) ۵۳/۱۔علامہ سخاوی

احمد بن علی بن شداد کا بھی ذکر کیا ہے (۶/۱۲۷) ۵۴۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے۔ کتاب المعجم (۲۱۰ الف) ۵۵۔ الضوء اللامع (۶/۱۲۷)

۵۶۔ بقول علامہ سخاوی پہلی منزل مدینہ تھی جہاں انہوں نے تین دن قیام کیا لیکن سماعت کسی سے نہیں کی۔ انہوں نے مزید اس بات کی وضاحت کی ہے کہ وہ ۱۴ محرم ۸۳۶ھ کو قاہرہ میں داخل ہوئے تھے۔ (۶/۱۲۷)

۵۷۔ علامہ سخاوی نے علی واسطی لکھا ہے۔ (۶/۱۲۷) ۵۸۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۴۰ الف) ۵۹۔ ایضاً (۷۷ب) ۶۰۔ ایضاً (۳۱ب-۳۵ب)

۶۱۔ علامہ سخاوی نے وہاں کے اساتذہ میں زین الدین ابونعیم عقبی کا بھی شمار کیا ہے (۶/۱۲)

۶۲۔ علامہ سخاوی نے قاہرہ سے روانگی ۸۳۶ھ کے رمضان شریف میں درج کی ہے اور ''خلیل'' سے قبل مقام ''غزہ'' میں شمس الدین مملوک ایاس سے سماعت حدیث کی وضاحت کی ہے۔ (۶/۱۲۷) ۶۳۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۱۹۴ الف) ۶۴۔ ایضاً (۱۰۸ الف-ب)

۶۵۔ علامہ سخاوی نے دمشق سے قبل ''رملہ'' میں رسلان سے سماعت حدیث کرنے کی وضاحت کی ہے (۶/۱۲۷) ۶۶۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے۔ کتاب المعجم (۱۹۵ الف-ب) ۶۷۔ ایضاً (۲۲۹ب-۲۳۱ الف) ۶۸۔ ایضاً (۱۴۵ الف)

۶۹۔ علامہ سخاوی نے بعلبک اور حلب کے درمیان طرابلس کے مقام پر رکنے اور وہاں شمس الدین محمد بن عمر زینی سے سماعت حدیث کی وضاحت کی ہے (۶/۱۲۷) ۷۰۔ ایضاً (۷ب-۱۰ الف)

۷۱۔ علامہ سخاوی نے ان اسفار کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علامہ ابن ناصر الدین کے ہمرکاب ہونے کی وجہ سے انہیں حلب میں زیادہ قیام کا موقع نہ مل سکا۔ وہ ان کے ساتھ ہی دمشق آئے، اسی کے سفر میں ''حماۃ'' میں تقی الدین ابن حجہ کی ذات سے استفادہ کیا، دیگر منازل/شہروں کے اساتذہ سے بھی کسب فیض کیا، دمشق پہنچ کر وہ اپنے استاد ابن ناصر الدین سے رخصت ہونے کی اجازت لی اور قاہرہ کے لیے روانہ ہوئے اور قدس و خلیل ہوتے ہوئے قاہرہ پہنچے اور تھوڑے دن قیام کے بعد بلاد شام کے لیے دوبارہ رخت سفر باندھا کیوں کہ علامہ برہان الدین کی ذات سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے تھے۔ علامہ برہان الدین سے ان کی ملاقات دمشق میں

ہوئی اور ان کے ساتھ ہی ''قارہ''، ''حمص'' اور ''حماۃ'' کے اساتذہ سے سماعت حدیث کرتے ہوئے ۸۳۶ھ کے اواخر میں حلب پہنچے اور ان کے بیٹے ابوذر کے گھر بمقام ''الشرفیہ'' میں قیام کیا۔(۶/ ۱۲۷-۱۲۸)

۷۲۔ علامہ سخاوی نے ان کے قیام کی مدت اواخر صفر ۸۳۷ھ تک بیان کی ہے (۶/ ۱۲۸)

۷۳۔ علامہ سخاوی نے ان اسفار کی تفصیل یوں بیان کی ہے: حلب سے واپسی میں حماۃ، ، طرابلس، بعلبک، غزہ کے اساتذہ سے کسب فیض کرتے ہوئے قاہرہ پہنچے۔ قاہرہ سے اسکندریہ لیے روانہ ہوئے اور اسکندریہ جاتے ہوئے ''اشموم الرمان''، ''ثغر دمیاط''، ''منصورہ''، '' ''المحلۃ الکبری''، ''نحراریہ''، ''وسوق''، ''فوۃ'' اور ''دمنہور الوحش'' کے اساتذہ سے سماعت حد کی، لیکن رفقائے سفر کی باہمی چپقلش کی وجہ سے اسکندریہ میں داخل نہ ہو سکے اور وہاں سے لوٹ آئے۔ (۶/ ۱۲۸) ۷۳/۱۔ دیکھیے۔ مقدمہ تحقیق (ص ۱۵) ۷۴۔ علامہ سخاوی نے سفر کے متعلق لکھا ہے کہ انہوں نے اس سفر میں علامہ ابن حجر سے ''لسان المیزان'' اور دیگر پڑھیں اور ان سے اور دیگر علماء سے باقیماندہ مسانید کی سماعت کی، اس سفر میں علامہ سخاوی ان کے ہم رکاب تھے (۶/ ۱۲۸) ۷۵۔ قاہرہ سے واپسی کے وقت بقول علامہ سخاوی ''عقبہ ایلہ'' کمال الدین بارزی اور اصیل الخضری سے سماعت حدیث کی تھی۔ (۶/ ۱۲۸)

۷۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: الضوء اللامع (۶/ ۱۲۸-۱۲۹) اس مقام پر مصنف کا اپنا سپر کردہ ترجمہ ختم ہو جاتا ہے۔ (دیکھیے معجم الشیوخ تحقیق محمد الزاہی ص ۱۹۱-۱۹۴)

۷۷۔ محقق معجم الشیوخ نے شاید غلطی سے اس کے علاوہ ''التبیین بتراجم الطمر یین'' کے نام مستقل دوسری کتاب کا ذکر کیا ہے۔ ۷۸۔ الضوء اللامع (۶/ ۱۲۸) ۷۹۔ ایضاً (۶/ ۱۲۸-۱۲۹)

۸۰۔ ایضاً (۶/ ۱۲۸) ۸۱۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے: کتاب المعجم (۱۸۸ الف-ب)

۸۲۔ تصانیف کی مذکورہ فہرست ''معجم الشیوخ'' کے مقدمہ تحقیق سے ماخوذ ہے۔ انہوں نے کتابوں کا ذکر نہیں کیا ہے ان کا اضافہ دیگر مصادر کی مدد سے کیا گیا ہے اور ان مصادر کی وضا حاشیہ میں کر دی گئی ہے۔

۸۳۔ معجم الشیوخ کی تاریخ اشاعت مذکور نہیں ہے۔ مذکورہ تاریخ حمد الجاسر کے پیش لفظ پر مذکو

اس پر اعتماد کرتے ہوئے مذکورہ تاریخ کا حوالہ دیا گیا ہے اس لیے کہ اسی کے آس پاس کتاب شائع ہوئی ہوگی جبکہ مقدمہ تحقیق پر ۲۸رفروری ۱۹۸۱ بمطابق ۲۳رربیع الثانی ۱۴۰۱ھ کی تاریخ ثبت ہے۔ ۸۴۔ ''معجم الشیوخ'' اور ''کتاب المعجم'' کو ان کی تصانیف میں الگ الگ اس لیے درج کیا گیا ہے کہ وہ دونوں مستقل بالذات تصانیف ہیں۔ ۸۵۔ الضوء اللامع (۱۲۹/۶) ۸۶۔ ایضاً ۸۷۔ ایضاً (۱۳۰/۶) ۸۸۔ ایضاً ۸۹۔ معجم الشیوخ، مقدمہ تحقیق (ص ۱۵) ۹۰۔ دیکھیے حاشیہ نمبر ۷۰۔ ۹۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: معجم الشیوخ، مقدمہ تحقیق (ص ۱۲-۱۴ و ۱۸-۱۹) ۹۲۔ ابن عماد حنبلی (م ۱۰۸۹ھ): شذرات الذھب، دار الفکر، بیروت، ۱۹۷۹ (پہلا ایڈیشن) (۳۲۲/۷) ۹۳۔ الضوء اللامع (۱۳۱/۶) ۹۴۔ ایضاً ۹۵ و ۹۶۔ ایضاً (۱۲۹/۶) ۹۷۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے کتاب المعجم (۲۸االف-۲۹الف) ۹۸۔ الضوء اللامع (۱۳۰/۶) ۹۹۔ ایضاً ۱۰۰ و ۱۰۱۔ ایضاً (۱۳۰/۶) ۱۰۲۔ ایضاً (۱۲۸/۶) ۱۰۳۔ Catalogue خدابخش لائبریری، پٹنہ ۱۹۹۴، اشاعت دوم (۶۳/۱۲-۶۴)

۱۰۴۔ ناقص الاول ہونے کے ساتھ ساتھ ابتدائی چند صفحات کی ترتیب بھی غلط تھی جو ہماری درخواست پر شعبہ مخطوطات کے ذمہ دار جناب عتیق الرحمٰن نے درست کروادی۔

۱۰۵۔ یہ ترتیب انہوں نے اپنے استاد گرامی علامہ ابن حجر کی پیروی کرتے ہوئے اختیار کی ہے اور وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر جملہ کا اعتبار کیا جائے تو اس کا پہلا حرف ''الف'' ہے اور دوسرے رکن کا اعتبار کیا جائے تو اس کا پہلا حرف ''ب'' ہے، لہٰذا ان کو ''الف'' اور ''ب'' کے درمیان بیان کرنا زیادہ مناسب ہے (کتاب المعجم ۶۰ ب)

۱۰۶۔ اس اجمالی فہرست کی تیاری میں حتی الامکان کوشش کی گئی ہے کہ کوئی ترجمہ چھوٹنے نہ پائے۔ تاہم غلطی و فروگذاشت کی گنجائش باقی ہے۔

۱۰۷۔ محمد الزاہی نے تقریباً انہی خیالات کا اظہار ''معجم الشیوخ'' کی قدر و قیمت بیان کرتے ہوئے کیا ہے۔ لہٰذا اس کا انطباق کتاب المعجم پر بدرجہ اولی کیا جاسکتا ہے (معجم الشیوخ، مقدمہ تحقیق ص ۲۶)

۱۰۸۔ باقیماندہ دونسخوں میں سے ایک نسخہ برلین میں موجود ہے جس کے زیراکس کو اصل قرار

دیتے ہوئے محمد الزاہی نے "معجم الشیوخ" کی تحقیق وتدوین کے فرائض انجام دیتے ہوئے اسے
اشاعت کے مرحلے سے گزارا ہے جب کہ دوسرا نسخہ جامعہ یال الامریکیۃ میں موجود ہے جسے وہ
باوجود کوشش حاصل نہ کر سکے اور نسخہ خدا بخش کے حصول کی کوشش ہی نہیں کی، گویا برلین کے واحد
نسخہ کی مدد سے یہ کتاب منظر عام پر آئی۔ (مقدمہ تحقیق ص. ۲۰)

۱۰۹۔ ابن فہد نے اسی سال ابوذر کی جانب سے خط آنے کی وضاحت کی ہے جس میں انہوں نے
مولف سے تراجم جمع کرنے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ جب کہ مولف اس کی تسوید وترتیب سے
۸۶۱ھ میں ہی فارغ ہو چکے تھے۔ دیکھیے معجم الشیوخ (ص ۳۷) وکتاب المعجم (۳۰۵ ب)

۱۱۰۔ ترجمہ کے لیے دیکھیے. کتاب المعجم (۱۲ب-۱۱۳الف) ۱۱۱۔ معجم الشیوخ، مقدمہ تحقیق (ص ۲۶)
۱۱۲۔ کتاب المعجم (۳۰۵ب) ۱۱۳۔ معجم الشیوخ (ص ۳۲۱٫۰) ۱۱۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے معجم
الشیوخ، مقدمہ التحقیق (ص ۲۲)

۱۱۵۔ ذیل کی تفصیل کے لیے دیکھیے معجم الشیوخ، مقدمہ التحقیق (ص ۲۳)۔ اس ذیل میں
ابوالفتوح علی اعزازی نے وہ تراجم جمع کیے ہیں جنہیں نسخ کرتے ہوئے مصنف کے صاحبزادے
عبدالعزیز نے چھوڑ دیا تھا حالانکہ وہ اصل میں موجود تھے۔ لہٰذا موازنہ کے بعد ابوالفتوح اعزازی
نے انہیں الگ سے جمع کر دیا اور محقق نے "معجم الشیوخ" کے آخر میں بطور ضمیمہ اسے بھی شامل کیا
ہے۔ ۱۱۶۔ معجم الشیوخ (ترجمہ نمبر ۱۸۸، ص ۱۹۱-۱۹۴)

ڈاکٹر ارشد حسین و حکیم فصیح الزماں

خدابخش لائبریری میں ''رسالہ فادزہر'' کے چار نادر نسخے

عمادالدین محمود شیرازی کا شمار سولہویں صدی عیسوی کے ممتاز اطباء میں ہوتا ہے۔ ان کی پیدائش تقریباً ۱۵۱۵ء میں ہوئی۔ سنہ وفات سے متعلق قطعی معلومات حاصل نہیں ہیں مشہور اسکالر C elgood نے عمادالدین کی تصانیف اور ان کے معاصرین کے اقوال کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ان کی وفات سولہویں صدی کے اواخر میں ہوئی۔(۱)

عمادالدین کا تعلق ایک طبی گھرانہ سے تھا۔ ان کے والد محمد بکر (مسعود) امراض چشم میں کافی مہارت رکھتے تھے اور شاہ عباس کے یہاں ملازم تھے۔ انہوں نے امراض چشم پر شاہ عباس صفوی کے لیے ایک کتاب لکھی تھی جسے ہمیشہ وہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ ۱۶۰۲ء میں جب وہ تبریز پر حملہ کے ارادہ سے اصفہان سے روانہ ہوا تو اس وقت بھی وہ کتاب اس کے ساتھ تھی[۲]۔ عمادالدین کو اپنی تعلیم کی تکمیل کے بعد شیروان کے گورنر عبداللہ خان استاجلو کے دربار میں ملازمت مل گئی۔ عبداللہ خان ایک دفعہ کسی وجہ سے ان سے ناراض ہو گیا اور حکم دیا کہ سزا کے طور پر عمادالدین کو رات بھر ایک تالاب میں رکھا جائے۔ موسم سرما کی شدید سردی کی وجہ سے تالاب کا پانی جم کر برف ہو گیا تھا۔ تعمیل حکم میں انہیں تالاب میں ڈالا گیا جہاں انتہائی ٹھنڈک سے اپنی حفاظت کے لیے انہوں نے رات بھر افیون کا استعمال کیا۔ افیون کے سبب ان پر

سردی کا اثر نہیں ہوا۔ صبح بخیر و خوبی تالاب سے باہر آئے لیکن اس رات کے بعد سے وہ ہمیشہ افیون کا استعمال کرتے رہے۔ اس واقعہ کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ افیون کھانے کے فوائد و نقصانات پر ایک مستقل رسالہ مصنف موصوف کے دست قلم سے وجود میں آ گیا۔ (۳)

عمادالدین ہی کی تصنیف "رسالہ نارافرنجی یعنی رسالہ آتشک" کے مقدمہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں مشہد میں امام رضا کے مزار سے منسلک ہسپتال میں طبیب کی حیثیت سے خدمت کرنے کا بھی موقع ملا تھا اور باوجود کم فرصتی اور بے حد مشغولی کے انہوں نے "رسالہ نارافرنجی" یہیں تصنیف کی۔ مقدمہ کی عبارت حسب ذیل ہے

" . واین بندہ را چون اکثر اوقات حیات صرف ملازمت می شد باآنکہ در خاطر داشت کہ درین بارہ آنچہ داند و تواند درمقالہ جمع کند تا غایت فرصت نیافت درین ولا کہ بہ سعادت آستان بوس سید الانس والجن علی بن موسیٰ الرضا شرف شد و بخدمت مرضی درین آستانہ موسوم شد اگرچہ مجال بسیار اندک بود و کتابہا(کہ) مآخذ کلیات و جزئیات این فن است، بنود گاہ گاہی انتہاء فرصتی (۴) می نمود درین باب آنچہ بخاطر خطور می کرد ثبت می کرد.. (۵)"

پروفیسر حکیم سید ظل الرحمٰن کے بقول ماہر طبیب، ممتاز مصنف اور بے مثل استاد طب ہونے کی وجہ سے عمادالدین کے درس میں متعدد مشہور و معروف اطبا شریک ہوتے تھے۔ ان میں شریفی خاندان دہلی کے مورث اعلیٰ خواجہ خاوند محمود شہنشاہ اکبر کے درباری طبیب ابوالفتح گیلانی اور صفوی دور کے مشہور طبیب غیاث الدین منصوری خاص طور سے قابل ذکر ہیں (۶)

درج ذیل تصانیف آپکی طرف منسوب کی جاتی ہیں: (۷)

۱- شرح تشریح القانون	۲- رسالہ افیون
۳- رسالہ آتشک	۴- کتاب التشریح
۵- رسالہ یاقوتی	٦- رسالہ در بیان قلع آثار
۷- رسالہ بیخ چینی	۸- رسالہ در باب سموم
۹- رسالہ جدری	۱۰- رسالہ آطریاال
۱۱- رسالہ امراض صبیان	۱۲- صحیفہ الشفا
۱۳- المرکبات الصحیحہ	۱۴- شرح قانونچہ
۱۵- رسالہ اوزان و مکائیل	۱٦- مجربات عمادالدین

افادیت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو عمادالدین شیرازی کے تمام طبی رسائل بہت اہم ہیں لیکن ہم یہاں صرف "رسالہ فادزہر" کا ذکر کریںگے۔ اس مختصر رسالہ میں فادزہر کے استعمال سے متعلق ایسی باتیں بتائی گئی ہیں جن کی عام لوگوں و ضرورت پڑ سکتی ہے۔ اصلی و نقلی فادزہر کی شناخت کے طور طریقوں سے لیکر اس کے مواقع استعمال و طریقۂ استعمال وغیرہ کا اس میں تفصیلی ذکر ہے۔

بدن سے سمی اثرات زائل کرنے کے لیے مختلف ادویہ استعمال کی جاتی ہیں ان میں جدوار، فادزہر اور مومیائی بہت مشہور ہیں۔ عام طور سے فادزہر کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں۔ فادزہر حیوانی اور فادزہر معدنی۔ فادزہر حیوانی جانوروں کے پتوں اور گردوں میں ہوتا ہے۔ فادزہر معدنی جسے زہر مہرہ خطائی بھی کہتے ہیں، مختلف رنگوں کا ہوتا ہے۔ سب سے بہتر وہ ہوتا ہے جس کا رنگ زرد اور سیاہی مائل ہو اور وہ چین، تبت اور کشمیر کے علاقہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ (۸)

خدابخش لائبریری میں "رسالہ در خوردن فادزہر" اور رسالہ در فادزہر" کے نام سے چار رسائل موجود ہیں۔ ان میں سے دو حکیم عمادالدین شیرازی کے ہیں اور دو کے مصنف کے نام معلوم نہیں ہیں۔ عمادالدین شیرازی کے رسائل خدابخش

کے علاوہ کہیں اور موجود نہیں ہیں اس اعتبار سے خدابخش کے نسخے بہت اہم ہیں۔
فادزہر کے چاروں نسخوں کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے

(۱)

رسالہ درخوردن فادزہر۔ اس کا مخطوطہ نمبر HL 3278 ہے، ۲½ صفحات ہیں (یعنی ص ۳۵۴-۳۵۶) فی صفحہ ۱۷ سطریں ہیں۔ سائز 9×6 cm ہے۔ کاتب، سنہ کتابت و سنہ تصنیف وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ چند طبی مخطوطات کی ایک ساتھ جلد بندی کر کے اس کا نام "مجموعہ رسائل طب" رکھ دیا گیا ہے۔ اس مجموعہ میں رسالہ درخوردن فادزہر کے علاوہ عمادالدین شیرازی کے کئی دیگر رسائل بھی ہیں۔
آغاز اس طرح سے ہے

"امابعد چنین گوید محرر این مقالہ خادم الحکماء عمادالدین المشہور بہ
محمود درباب خوردن فادزہر ہر آنچہ بہ تجربہ فقیر رسیدہ است وکسان بسیار
ار سلاطین و خواتین(۹) و امراء و اکابر و اشراف دادہ ام بسی مفید آمدہ است و
کسانی کہ امراض مزمن داشتہ اند مثل آتشک کہنہ "

حکیم عمادالدین نے اس رسالہ میں فادزہر کھانے کے فوائد اور طریقۂ استعما
کا ذکر کیا ہے، اصلی و نقلی فادزہر کی شناخت یا اس کی قسموں سے بحث پیش کی ہے
مصنف کا کہنا ہے کہ میں نے اسے بہت سارے لوگوں کو دیا جن میں امراء و سلاطیر
اکابر و اشراف سب شامل ہیں، اور اسے مفید پایا، بہت سارے مزمن امراض اس
ٹھیک ہو گئے مثلاً استسقا، مالیخولیا، کلف، برص، بہق، جذام، لقوہ، کھنکو، عرق النسا
وجع المفاصل، تپ ربع، حکہ، جرب، بواسیر، داء الفیل، داء الثعلب و داء الحیہ وغیرہ
قسم کے سموم میں بھی خواہ وہ نباتی ہوں یا حیوانی یا معدنی، یہ دوا کارگر ثابت ہوئی
یہ ہے کہ اسے صحیح طریقہ سے استعمال کیا جائے۔

طریقۂ استعمال بتاتے ہوئے مصنف نے سب سے پہلے کچھ مخصوص غا

کر کیا ہے اس کے بعد درج ذیل منضج[10] استعمال کرنے کا مشورہ دیا ہے:

بستہ ایک درم، گاؤزبان دو درم، تخ کرفس دو درم، بادرنجویہ تین درم، سپستاں بیس عدد، عناب دس عدد، ترنجبین دس درم، گل قند دس درم۔ اس سب ادویہ کو ابال کر صاف کر کے پئیں۔

اس کے بعد کچھ شربت و غذا اور استراحت وغیرہ کا ذکر ہے درمیان میں ماباب[11] کے تین نسخے دیئے ہوئے ہیں جنہیں فاد زہر کھانے سے پہلے لینا ضروری ہے۔ ماباب لینے کے بعد تین روز تک آرام کریں اور پھر فاد زہر کھانا شروع کریں۔ فاد زہر کن ادویہ کے ہمراہ اور کس مقدار میں کھانا ہے ان باتوں کی پوری تفصیل دی ہوئی ہے۔ آخر میں مصنف نے لکھا ہے کہ ساگ پات، دودھ کی چیزیں اور کھٹی چیزوں کے کھانے سے پرہیز کریں۔ رسالہ کے خاتمہ کی عبارت حسب ذیل ہے

" وبر بالائی وی مقدار شربت بات مصری با عرق بید مشک و گلاب سوشد و مدت ہفت روز بعد ازان بہمان منوال پرہیز رانگاہ دارند واز خوردن بقولات و جنبیات ولبنیات و حموضات خود را نگاہ دارند و اللہ اعلم بالصواب۔"

(۲)

کچھ رسائل کی ایک ساتھ جلد بندی ہوئی ہے اور اس کا نام بھی " مجموعہ رسائل طب" رکھ دیا گیا ہے۔ اس مجموعہ میں " رسالہ فاد زہر" کے نام سے تین رسالے ہیں جن کے نمبر یہ ہیں H L 3257, H L 3258 اور H L 3259۔ اس وقت ہم مخطوطہ نمبر H L 3259 کا ذکر کر رہے ہیں باقی دو کا ذکر آگے آئے گا۔ اس رسالہ کے مصنف کا نام بھی عمادالدین شیرازی ہے۔ اس میں کل دو اوراق ہیں یعنی ۱۴(ب) سے ۱۵(ب) تک۔ سائز 18×13cm ہے فی صفحہ ۱۱ سطریں ہیں۔ کاتب وسن کتابت وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ آغاز اس طرح ہے:

"محرر این مقاله خادم الحکماء عمادالدین المشهور بہ محمود درباب
خوردن فاد زہر آنچہ بہ تجربہ فقیر رسیدہ است وکسان بسیار راز سلاطین و
خواتین وامراء واکابر واشراف دادہ ام بسی مفید آمدہ است وکسانی کہ امراض
مزمن داشتند مثل آتشک کہنہ واقسام آن واستسقا واقسام آن "

اوپر ہم نے ذکر کیا ہے کہ فاد زہر کے چار رسائل میں دو ایسے ہیں جن میں کسی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ دو رسائل یہیں ہیں یعنی رسالہ نمبر HL 3259 اور HL 3278۔ خاتمہ اس طرح ہے

"بعد ازاں ہماں سوال پرہیز را نگاہ دارند وار خوردن بقولات و
جمیات ولبنیات وحموضات خود را نگاہ دارند واللہ اعلم بالصواب۔"

(۳)

اس رسالہ کا نمبر HL 3258 ہے۔ اس میں کل دو اوراق ہیں یعنی ۱۱(ب) سے ۱۳(الف) تک۔ فی صفحہ ۱۱ سطریں ہیں۔ سائز وہی ہے جو رسالہ نمبر 3259 کا ہے۔ اس رسالہ میں مصنف کا نام، کاتب کا نام، سنہ کتابت اور سنہ تصنیف کچھ بھی درج نہیں ہے۔ آغاز اس طرح سے ہے

"فاد زہر معدنی و آنرا بہ عربی حجرالسم نامند و صاحب تحفۃ المومنین در
اختیارات خود گفتہ کہ از فاد زہر مطلق مراد اطباء ہمین می باشد وغیر آن را
فاد زہر حیوانی گویند "

اس میں فاد زہر کی قسموں کا کچھ ذکر ہے اس کے علاوہ فاد زہر کے فوائد اور طریقۂ استعمال بھی دیا ہوا ہے۔ مصنف نے خود بھی فاد زہر کا استعمال کیا ہے اور اس کے اپنے تجربات کے بیان کے ساتھ ہی رسالہ اختتام پذیر ہوتا ہے۔ خاتمہ کی عبارت حسب ذیل ہے

"من نیز بعمل آوردم و شبانروزی قدر قریب یک درم می
خوردم ... فی الواقع اثر کلی پدید آمد و مرض زائل شد باذن اللہ تعالی و
این ... نیز در اکثر علل تشرب وی امر کردم[۱۲] نافع یافتم و در علل مزمنہ
... کامل اثر کلی داد و ہم بامراض سرد نفع دارد و ہم بہ علل حار۔"

(۴)

اس چوتھے رسالہ کا نمبر H L 3257 ہے۔ اس میں ۵ اوراق ہیں یعنی
ب) سے ۱۱ (الف) تک۔ فی صفحہ ۱۱ سطریں ہیں۔ سائز وہی ہے جو مذکورہ دونوں
... ہے۔ اس میں سنہ تصنیف، سنہ کتابت کاتب و مصنف کے نام وغیرہ درج
... نہیں۔ اس میں فادزہر کا نسبتاً تفصیلی بیان ہے۔ یہ رسالہ تین "اشاروں" یعنی
... پر مشتمل ہے۔ اشارہ اول میں اصلی و نقلی فادزہر کی شناخت سے متعلق بحث
ہے۔ اشارۂ دوم میں فادزہر کے افعال و خواص کا بیان ہے۔ اشارہ سوئم میں فادزہر
... کا طریقہ دیا ہوا ہے۔ آغاز اس طرح ہے۔

"در بیان معرفت فادزہر و دانستن فوائد و طریق امتحان و روش
خوردن آن مشتمل بر سہ اشارہ۔ اشارۂ اول در معنی لفظ فادزہر و شناختن
آن۔ بدان اید ک اللہ کہ اطلاق می کنند لفظ فادزہر را بہر دو اتحاد
والخاصیۃ[۱۳] کہ معاونت کند طبیعت را از مضرت سموم و مقاومت با مزجہ
مخالف مزاج ایشان خواہ سم حار باشد و خواہ بارد۔"

اشارہ دوم میں فادزہر کے افعال و خواص کے سلسلے میں مصنف نے لکھا ہے
... یہ بدن سے سمی اثرات زائل کرنے میں نہایت مفید اور مجرب ہے۔ حرارت
غریزی کو بڑھاتا ہے، حواس کو تقویت دیتا ہے، جسمانی قوی کی محافظت کرتا ہے،
فرحت و شادمانی لاتا ہے، غم دور کرتا ہے۔ بہتر قسم کا فادزہر ہو تو سانپ کے ڈسے
ہوئے مقام پر لگانے سے چپک جاتا ہے اور زہر کے اثر کو بالکل ختم کر دیتا ہے اور زہر کا

اثر ختم ہونے سے پہلے اپنی جگہ سے نہیں گرتا ہے۔ اگر کسی نے زہر کھالیا ہو یا کھلا دیا گیا ہو تو اسے چاہیئے کہ فوراً فاد زہر اپنے منہ میں رکھے زہر کا اثر جاتا رہے گا۔ جس کسی کو غم واندوہ زیادہ رہتا ہو وہ بھی فاد زہر کا استعمال کرے غم سے نجات پائے گا۔ اسی طرح کے کچھ اور فوائد کا ذکر ہے۔ اشارہ سویم میں فاد زہر کھانے کا طریقہ دیا ہوا ہے۔ کھانے سے قبل کن باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے اور کن چیزوں سے پرہیز کرنا ہے۔ ان سب کا تفصیلی بیان اس اشارہ میں موجود ہے۔ مصنف نے لکھا ہے کہ فاد زہر کھانے والے کو سات باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے

۱- وہ جوان نہ ہو۔ یہ اس وجہ سے کہ اس کے استعمال سے حرارت بڑھ جاتی ہے لہذا جوانی میں نہ کھانا بہتر ہے۔

۲- مزاج میں حرارت غالب نہ ہو۔

۳- سخت گرم یا زیادہ سرد موسم میں اس کا استعمال نہ کریں۔

۴- کھانے سے قبل بدن کا اخلاط فاسدہ سے پاک ہونا ضروری ہے۔

۵- ترش چیزیں اور دودھ کی بنی ہوئی چیزوں سے پرہیز لازمی سمجھیں۔ اسی طرح اطعمہ غلیظہ و مفسدات و جماع سے پرہیز ضروری ہے۔

۶- جس دن فاد زہر استعمال کریں اس دن نرم و خوشبودار لباس استعمال کریں۔ بستر وغیرہ بھی صاف ستھرا ہونا چاہیئے۔

۷- پہلی دفعہ جب کھانے کا ارادہ کریں تو چار قیراط یا چھ قیراط سے زیادہ نہ کھائیں۔ اگلے سال کچھ اضافہ کرتے ہیں۔

اسی باب میں اس کے کھانے کے چار طریقے دیئے ہوئے ہیں جن میں سے ایک طریقہ حکیم عمادالدین محمود شیرازی کے حوالہ سے ہے۔

اکثر مخطوطات کے خاتمہ پر کاتب یا مصنف کے نام، سنہ تصنیف یا سنہ کتابت وغیرہ لکھے ہوئے ہیں لیکن ان مختصر رسائل میں اس طرح کی باتیں نہیں ہیں۔ یہ

رسالہ بھی مادزہر کے طریقہ استعمال کے بیان پر ختم ہو جاتا ہے۔ خاتمہ کی عبارت درج ذیل ہے

" . بسایند و باشیرۂ نبات بقوام آوردہ ممزوج نمایند و حب ہا ساختہ
ہر یک مقدار نخودی مجموعہ رانہ بخش کنند و در نہ روز یک بخش رابخورند با
ترت بات وگلاب و پرہیز بطریق مذکور کنند تا مقصود حاصل شود۔"

حواشی

۱- A Medical history of Persia and the Eastern caliphate, P 381-382, Reprinted- 1979 Cambridge

۲- ایضاً ص 382

۳- دیکھیں ایضاً ص 382

۴- کذا۔

۵- "رسالہ مار افرنجی" نسخہ خدا بخش، ص 124

۶- دیکھیں " Hakim Imaduddin Shirazi " by S Jillurrahman Studies in History of Medicine and scinece, P 15, vol 9, 1985, New Delhi

۷- ایضاً

۸- دیکھیں حکیم علیم الدین بلخی کا مضمون "ادویہ تریاقیہ پر ایک نادر مخطوطہ تحفہ سلیمانی خدا بخش لائبریری جرنل نمبر 45۔ ص 244-245۔(1988)

۹- کذا۔

۱۰- وہ ادویہ جو مادہ اور خلط کے پکانے کے لیے دی جاتی ہیں۔

۱۱- دست لانے والی دوا۔

۱۲- کذا۔

۱۳- کذا۔

بیان ملکیت سہ ماہی خدابخش لائبریری جرنل اور دیگر تفصیل

مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔	مقام اشاعت	:	خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ
۲۔	وقفہ اشاعت	:	سہ ماہی
۳۔۴۔	پرنٹر و پبلشر کا نام	:	ڈاکٹر سلیم الدین احمد
	قومیت	:	ہندستانی
	پتا	:	خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ
۵۔	ایڈیٹر کا نام	:	حبیب الرحمٰن چغانی
	قومیت	:	ہندستانی
	پتا	:	ڈائرکٹر خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ
۶۔	ملکیت	:	خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

میں ڈاکٹر سلیم الدین احمد اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پبلشر: ڈاکٹر سلیم الدین احمد

۲۸ فروری ۲۰۰۰ء

شفقت رضوی

ماہ لقا بائی چنداؔ

(اردو کی صاحب دیوان شاعرہ)

چندا بائی نام، ماہ لقا خطاب، چنداؔ تخلص۔ اردو شعرائے تذکروں اور ادبی تواریخ میں اس کو اردو کی پہلی صاحب دیوان شاعرہ ہونے کا اعزاز بخشا گیا ہے۔ اس کا تعلق بلحاظ پیدائش اور توطن اسی شہر سے تھا جسے اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر اور گولکنڈہ کے بادشاہ محمد قلی قطب شاہ معانی (۱۵۸۰ء تا ۱۶۱۱ء) نے اپنی محبوبہ بھاگ متی کے نام پر بسا کر بھاگ نگر نام رکھا تھا اور جب بھاگ متی کو حیدر محل کا خطاب عطا ہوا تو شہر حیدرآباد قرار پایا۔ یہی سلطنت مغلیہ کی وارث ریاست حیدرآباد کا دارالحکومت رہا۔

چنداؔ کے والد بہادر خاں بسالت خاں ریاست حیدرآباد میں نظام الدولہ نظام الملک آصفجاہ دوم کے عہد میں گزرے ہیں جو حضور رس لیکن کم متمول امیر تھے۔ بسالت خاں اس کا خاندانی خطاب تھا، جو دربار مغلیہ کی طرف سے دیا گیا تھا۔ غلام صمدانی خان گوہر نے اپنی کتاب ''حیات ماہ لقا'' میں لکھا ہے کہ بہادر خان'' مرزا سلطان نظر المخاطب بہ بسالت خاں و صلابت خاں کے خلف اکبر وارشد تھے'' (۱) نصیر الدین ہاشمی نے خلاف تحقیق بیان کیا ہے کہ

''اس کا باپ (ماہ لقا کا باپ) مرزا سلطان نظر بلخ سے ہندوستان آیا تھا'' (۲)

انھوں نے دادا کو باپ بنا دیا ہے۔ مرزا سلطان نظر کے حالات صمصام الدولہ شاہنواز خاں نے اپنی تالیف'' مآثر الامرا'' میں بیان کئے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق مرزا سلطان نظر کا سال وفات ۱۱۲۷ھ ہے جبکہ چنداؔ کی ولادت ۱۱۸۱ھ میں یعنی مرزا سلطان

نظر کی وفات کے ۵۳، ۵۴ سال بعد ہوئی۔

غلام صمدانی خاں گوہر کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ بہادر خاں، مرزا سلطان نظر کے ''خلف اکبر'' تھے۔ شاہنواز خاں جو مرزا سلطان نظر سے خوب واقف تھے، لکھتے ہیں:

''اس کے بڑے لڑکے کا نام مرزا حیدر تھا جو حسین علی خاں کی مدد سے اپنے باپ کے بعد بخشی مقرر ہوا۔ سادات کے زوال کے بعد عہدہ چھوڑ کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کا دوسرا بیٹا جسے باپ کا خطاب بسالت خاں ملا تھا آصف جاہ کے ہمراہ تھا۔ محرر اوراق (شاہنواز خان) نے اس کو دیکھا ہے۔ اس کے ... لڑکے تھے جو قلیل منصب و جاگیر میں زندگی گزارتے تھے''(۳)

مرزا سلطان نظر کا یہی بیٹا جو خطاب بسالت خاں کا حامل اور آصفجاہ کی ملازمت میں تھا، چندا کا باپ تھا۔

غلام حسین خاں جوہر بیدری نے لکھا ہے ''جد اعلیٰ این پری پیکر میرزا سلطان نظر اعظم شاہی است''(۴) میرزا سلطان نظر ترکی الاصل تھے۔ ان کے والد مرزا محمد یار شاہ کے بغایت معزز و عالی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ شاہنواز خاں نے انہیں چغتائی ارلات اور گوہر بیدری نے چغتائی برلاس لکھا ہے۔ ان میں اول الذکر بیان درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ شخصی طور پر سلطان نظر سے واقف تھے۔ مرزا محمد یار، شاہ جہاں بادشاہ کے عہد میں ہندوستان وارد ہوئے اور منصب داروں کے زمرے میں جگہ پائی۔ انہوں نے ہندوستان ہی میں ایک شریف خاندان میں شادی کی جن کے بطن سے میرزا سلطان نظر تولد ہوئے۔ ان کی تعلیم و تربیت اعلیٰ پیمانہ پر ہوئی۔ سن شعور کو پہنچے تو محمد اعظم شاہ کے ملازمین میں شامل ہو گئے اور شہزادہ کی طرف سے بادشاہ کے حضور میں وکیل مقرر ہوئے۔ بعد ازیں اعظم شاہ نے تین ہزاری منصب اور خطاب صلابت خان سے نوازا۔ اور دیوان خاص کا داروغہ مقرر کیا۔ وہ محمد معظم بہادر شاہ اول کی خدمت پر بھی مامور رہے اور بسالت خاں کا خطاب پایا۔ انہیں نے دکن کی مہمات میں بھی حصہ لیا جب واپس آئے تو دیکھا کہ سلطنت کی

دگرگوں ہے خزانہ خالی ہے۔ تنخواہیں نہ ملنے پر سپاہی بددل ہیں۔ ان حالات میں انہوں نے استعفیٰ دے دیا۔ بہادر شاہ اول نے میر آتش کے عہدے کی پیشکش کی لیکن انھوں نے معذرت کر لی۔ صرف بارگاہ شاہی کی حاضر باشی پر اکتفا کیا۔

بہادر شاہ اول کے مارے جانے کے بعد ان کے چاروں شہزادوں میں وراثت کے لیے زور آزمائی شروع ہوئی سلطان نظر نے جہاں شاہ کا ساتھ دیا اس کے سلسلہ میں ان کو معظم خاں کا خطاب ملا۔ اور منصب شش ہزاری مع خدمت بخشی گری عطا ہوئی لیکن چند ہی دنوں میں جہاں شاہ اور اس کے دونوں بھائی مارے گئے جہاں دار شاہ کو فتح نصیب ہوئی (۱۷۱۲ء) وہ اورنگ شاہی پر جلوہ افروز ہوا تو امیر الامراء ذوالفقار خاں کی سفارش پر اس کا منصب بحال ہوا۔ فرخ سیر نے جہاں دار شاہ سے تخت و تاج چھینا تب بھی سلطان نظر کے مرتبے اور منصب میں فرق نہ آیا۔

جب امیر الامرا حسین علی خان دکن کے انتظام پر مامور کئے گئے تو سلطان نظر بھی ان کے ساتھ دکن گئے وہ خدمت وقائع نگاری اور بخشی گری پر مقرر تھے۔ امیر الامرا ان کو بے حد عزیز رکھتے اور حد درجہ احترام کرتے تھے جب فرمان شاہی آتا سلطان نظر کو کہا جاتا کہ وہ فرمان لے کر رو برو کھڑے ہوں تاکہ امیر الامرا آداب بجا لاکر فرمان حاصل کرسکیں۔ اس موقع پر سوائے سلطان نظر کے کوئی سامنے نہ ہو۔

ان ہی دنوں سید مرتضیٰ علی والئ ایران کے ایلچی کی حیثیت سے ہندوستان آنے والے تھے بادشاہ دہلی چاہتے تھے کہ ان کی پیشوائی کے لئے میرزا سلطان نظر کو مقرر کریں لیکن دکن میں امیر الامرا داؤد خاں کی سرکوبی کے لئے فوج کشی کر رہے تھے سلطان نظر ان کے ساتھ تھے۔ اس جنگ میں داؤد خاں مارا گیا اور سلطان نظر بھی داد شجاعت دیتے ہوئے کام آئے یہ ۱۱۲۷ھ کا واقعہ ہے اس وقت سلطان نظر کی عمر ۶۳ سال تھی۔ وہ دار السرور برہان پور کے محلہ سنوارہ میں اپنی خریدی ہوئی حویلی میں سپرد خاک کئے گئے ان کی سیرت کے بارے میں شاہنواز خاں نے لکھا ہے کہ

"وہ اپنی دوست پرستی کے لئے مشہور تھا اور کلمۂ خیر کہنے کی بہت قوت رکھتا تھا"(٦)

اور جوہر بیدری رقم طراز ہیں:

"غرض از شرح و بسط احوال میرزا سلطان نظر یعنی بسالت خاں این کہ خان مذکور از ناموران روزگار و از عمدہ امرائے باوقار بود"(٧)

چندا کے نانا خواجہ محمد حسین تھے جو عہد محمد شاہ (۱۷۱۹ء۔ ۱۷۴۸ء) قصبہ بار ہا۔ طالع آزمائی کے لئے دہلی آئے۔ وہ عالی ہمت، بلند حوصلہ، جفاکش اور محنتی نوجوان تھے بعد سعی و جہد احمد آباد گجرات کے ناظم نے انہیں کڑوڑ گری کے محکمہ میں مامور کیا۔ ان کا کام محاصل کی وصولی تھا۔ وہ طبعاً حسن پرست اور عاشق مزاج تھے۔ مالی معاملات میں کبھی محتاط نہ رہے۔ ہمیشہ آمدنی سے زائد خرچ کیا۔ ملازمت مل جانے کے بعد انہیں اپنی شادی کی فکر ہوئی۔ وہ کسی حسین پری پیکر اور حور شمائل کے متلاشی رہے۔ تلاش بسیار کے بعد خبر ملی کہ ایک حسین و جمیل لڑکی رشک حور، نام اس کا چندا بی بی ہے اس قابل ہے کہ اسے رشتہ مناکحہ میں لیا جا سکے۔ خواجہ محمد حسین نے اس سے شادی کی خواہش ظاہر کی لیکن چندا بی بی کے والدین کی طرف سے انکار ہوا۔ بار بار التجا کے بعد خواجہ محمد حسین کی درخواست منظور ہو اور چندا بی بی سے ان کا نکاح ہوا۔ جوہر بیدری کے بیان کے مطابق چندا بی بی کے بطن سے ۱۹ اولادیں ہوئیں جن میں سے بیشتر سن تمیز کو نہ پہنچیں جو ہر بیدری نے لکھا ہے۔

"از آن جملہ پنج کس از اولاد خان مذکور از مائدہ خوانِ حیات متولد گردیدند و بعمر طبعی رسیدند۔ چنانچہ از آن خمسہ متولدہ دو فرزند نرینہ یکے موسوم بہ غلام حسین دویمی موسوم بہ غلام محمد و از اناث سہ دختر نیک اختر یکے مسماۃ نور بی بی، دویمی مسماۃ بولن بی بی، سویمی مسماۃ میدہ بی بی یعنی عرف راج کنور بائی ثمرہ چین حدیقہ عمر عزیز گردیدند"(٨)

خواجہ محمد حسین محاصل وصول کرتے کچھ خزانے میں جمع کرتے کچھ اپنے

میں لاتے۔ دولت کا ہاتھ آنا تھا کہ مزاج پر عیاشی کا غلبہ ہوا خوب عیش کیا اور خوب دولت لٹائی۔ ناظم گجرات تک ان کے بارے میں اطلاعات پہنچنے لگیں اس نے جانچ پڑتال کی تو معلوم ہوا کہ اس قدر روپیہ خرد برد ہوا ہے کہ خواجہ محمد حسین کی ذات و جائداد سے اس کی وصولی ممکن نہیں۔ ان کی گرفتاری متوقع تھی کہ انہوں نے روپوشی ہی میں عافیت کی۔ وہ ایسے لاپتہ ہوئے کہ نہ سرکار کو ان کا حال معلوم ہوسکا نہ گھر والوں کو۔ ناظم گجرات نے ان کے افراد خاندان کو ان کے گھر میں نظر بند رکھا۔ گزارے کی سبیل نہ ہونے کی وجہ سے چندا بی بی نے زیورات اور گھر کا سامان بیچنا شروع کردیا۔ انہوں نے کسی نہ کسی طرح قید سے راہ فرار اختیار کی۔ اپنی پانچوں اولادوں کے ساتھ صحرانوردی کرتی ہوئی دیولیہ پہنچیں۔ وہاں بھگتیوں کے محلہ میں قیام کیا۔ بھگتیوں کا پیشہ گانا بجانا تھا۔ انہوں نے کچھ تو نوجوان لڑکیوں کے حسن و جمال سے متاثر ہوکر کہ کسی وقت آمدنی کا ذریعہ ہوسکتی ہیں اور کچھ ازراہ انسانیت اس خاندان کی مدد کی۔ چندا بی بی کی لڑکیوں خصوصاً نور بی بی کا ان لوگوں کے گھر اکثر آنا جانا تھا وہاں وہ نادانستہ طور پر موسیقی سے دلچسپی لینے لگی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بھگتیوں نے بھی اسے موسیقی کا رموز آشنا بنانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ وہ جو کچھ سیکھتی گھر آکر بولن بی بی کو سکھاتی۔ وقت کے ساتھ ساتھ ان لڑکیوں کی دلچسپی گانے بجانے میں بڑھتی گئی۔ فطرت نے انہیں خوش گلو بنایا تھا۔ بھگتیوں نے چندا بی بی پر زور ڈالنا شروع کیا کہ ان لڑکیوں کو محفلوں میں گانے بجانے کی اجازت دے دیں تاکہ گزارے کا سامان ہو۔ چندا بی بی بات کو ٹالتی رہیں لیکن حالات کے ہاتھوں مجبور ہوکر بالآخر اجازت دے دی۔ لڑکیوں نے موسیقی کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی اور اسے ذریعہ کسب معاش بنالیا۔ چند ہی دنوں میں ان کی شہرت اطراف و جوانب میں پھیل گئی۔

قصبہ دیولیہ کے راجہ سالم سنگھ ولد پرتاب سنگھ تک ان لڑکیوں کے حسن و جمال اور فن دانی کے قصے پہنچے وہ اپنے مردانہ حسن، وجاہت، دولت اور حشمت کیلئے مشہور تھا اس نے ان لڑکیوں کو دیکھا ان کے فن سے محظوظ ہوا۔ لیکن وہ میدہ بی بی کے زلف کا اسیر ہوا۔

اس نے ہرطرح چندا بی بی کی خدمت کی۔ ان کے رہنے کے لئے مکان دیا۔ آئے دن تحائف سے نوازا۔ اس کی خواہش تھی کہ کسی طرح میدہ بی بی اس کے حوالے کردی جائے۔ چندا بی بی کسی طرح راضی نہ ہوئی تو اس نے زور، زبردستی شروع کر دی۔ بھگتیوں نے سمجھا کہ دریا میں رہتے ہوئے مگر مچھ سے بیر مناسب نہیں۔ سالم سنگھ کی ریاست کے حدود سے بچ نکلنے کی بھی کوئی صورت نہیں اس لئے اس کا مطالبہ مان لیا جائے۔ چندا بی بی کو ایک بار پھر ہتھیار ڈالنے پڑے اس طرح میدہ بی بی سالم سنگھ کے حرم میں داخل ہو گئی۔ وہ میدہ بی بی کو دل و جان سے چاہتا تھا اس پر اپنی محبت کے ستارے نچھاور کرتا رہا اور سارے زمانے کا عیش و آرام اس کیلئے مہیا کر دیا۔

راجہ سالم سنگھ پہلے ہی شادی شدہ تھا۔ اس کی بیوی کو میدہ بی بی کا وجود ایک آنکھ نہ بھاتا تھا اس نے میدہ بی بی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے ہرطرح کے جتن کئے اسے کوئی کامیابی نہ ہوئی یہاں تک کہ میدہ بی بی کے بطن سے ایک لڑکی پیدا ہوئی اس کا نام ماہتاب بی بی رکھا گیا۔ نجومیوں نے زائچہ تیار کیا اور مہتاب بی بی کی خوش نصیبیوں کی نوید دی۔ انہوں نے بتلایا یہ لڑکی کسی نہایت امیر کبیر اور بڑی عزت والے کے ساتھ بیاہی جائے گی۔ بچی کی پیدائش کے بعد میدہ بی بی بیمار ہو گئی۔ سالم سنگھ نے ہرطرح علاج کروایا۔ افاقہ کی کوئی صورت پیدا نہ ہوئی۔ بات یہ مشہور ہو گئی کہ سالم سنگھ کی بیوی نے جادو کروایا ہے اب نہ تو میدہ بی بی بچے گی اور نہ اس کے خاندان کا کوئی فرد۔ سب پر دہشت طاری ہو گئی۔ میدہ بی بی پر سکتہ چھا گیا۔ چندا بی بی پے در پے صدمات جھیل کر اس قابل نہیں رہی کہ مزید صدمہ جھیلتی اس نے ملک عدم کی راہ لی۔ بولن بی بی، نور بی بی نے سیدہ بی بی اور مہتاب بی بی کے ساتھ ایک بار پھر راہ فرار اختیار کی۔ بھگتیوں نے دیولیہ سے بھاگنے میں انکی مدد کی دونوں بھائی بھی ان کے ساتھ تھے وہ مالوہ کے راستہ دریائے نربدا عبور کر کے سرزمین دکن پہنچے۔ راستہ میں غلام حسین اور غلام محمد قافلہ سے بچھڑ گئے یا شاید بھگتیوں نے ان سے پیچھا چھڑا لیا۔ بہر حال باپ کی طرح دونوں بھائی ہمیشہ کیلئے لاپتہ ہو گئے۔ جوہر بیدری لکھتے

ہیں

"چوں عہد فردوس آرام گاہ محمد شاہ بادشاہ بود و نواب آصفجاہ نظام الملک بخیریت برہان پور قشلاق داشتند بمکنہ با معہ ہرسہ خواہران بعد قطع مراحل در ۱۱۰۶ھ اولاً وارد برہانپور و داخل فوج فروزی آصفجاہی گردیدند" (۹)

(مخطوطہ میں سنہ ۱۱۰۶ ہجری لکھا گیا ہے جو سہو کتابت ہے درست سنہ ۱۱۶۰ھ ہو سکتا ہے۔)

چند دن برہان پور میں قیام کر کے یہ قافلہ اورنگ آباد پہنچا جہاں کوئی اور ذریعہ معاش نہ ہونے کے سبب نور بی بی اور بولن بی بی نے گانے بجانے کا کام ہی جاری رکھا اور اپنی شناخت چھپانے کے لیے سب نے نام بدل لیے۔ نور بی بی، برج کنور بائی، بولن بی بی بولن کنور بائی، میدہ بی بی راج کنور بائی اور مہتاب بی بی مہتاب کنور بائی کہلانے لگیں۔ راج کنور بائی اپنی بیٹی مہتاب کنور بائی کے ساتھ گھر میں رہتی۔ باقی دونوں بہنیں مجرے کے لیے جایا کرتی تھیں۔ جوہر بیدری نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ میدہ بی بی راج کنور بائی کے ہاں وارد اورنگ آباد ہونے کے بعد بھی ایک لڑکی ماں کنور بائی پیدا ہوئی تھی جو عنفوانِ شباب میں پہنچتے پہنچتے اپنے حسنِ جہاں سوز کی بنا پر شہرت حاصل کر چکی تھی نواب شجاع الملک میر محمد شریف خاں بسالت جنگ اس کے حسنِ خداداد کے والہ و شیفتہ ہوئے۔ وہ اکثر ان کے دولت خانہ پر حاضر ہوتی اور نواب اس کے ساتھ بیت بازی کرتے۔ ان کے اختلاطِ باہمی سے ایک فرزند تولد ہوا جو زیادہ دن زندہ نہ رہا۔ کچھ عرصہ بعد یہ خاندان اورنگ آباد سے حیدر آباد منتقل ہو گیا۔

راج کنور بائی کی بیٹی مہتاب بی بی نے جب جوانی کے حدود میں قدم رکھا تو اس کے حسن و جمال کے شہرے عام ہوئے یہاں تک کہ دکن کے امیر کبیر نواب احتشام جنگ رکن الدولہ مدار المہام مملکت آصفیہ نے بھی بصد اشتیاق اسے دیکھا اور اس کی زلف گرہ گیر کے اسیر ہو گئے۔ بڑی آرزوں اور تمناؤں کے ساتھ اسے عقد شرعی میں لے لیا۔ مہتاب بی بی کو صاحب جی صاحبہ کے خطاب سے پکارا جانے لگا۔ اس نام سے اس قدر مشہور ہوئیں کہ لوگ ان کا اصلی

نام بھول گئے۔ وہ اپنے کردار، اپنی وضع داری، رکھ رکھاؤ، اخلاق، شرافت، رعب داب، بر
اور سمجھ بوجھ کی بنا پر سب کی نظروں میں معزز و محترم رہیں امرائے عظام، روٴسائے نامدار، اُ
عہدہ دار اور منصب دار صاحب جی صاحبہ کا کمال درجہ احترام کرتے تھے۔

میدہ بی بی راج کنور بائی بہ نسبت اپنی بہنوں کے زیادہ قبول صورت، نیک
سیرت، صاحب اخلاق اور بامروت تھیں۔ انہیں رقص اور موسیقی سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ انہو
نے زمانہ کے پے در پے صدمات جھیلے تھے وہ عمر کی اس منزل تک پہنچ چکی ہیں جہاں د
میں ولولے باقی رہتے ہیں اور نہ ہوس دنیا کا نشہ طاری ہوتا ہے۔ راجہ سالم سنگھ کے حرم
رہ کر دل پر زخم بھی کھا چکی تھیں اور عاقبت بھی بگاڑ چکی تھی اب ان کے لئے یاد خدا کے
کوئی مشغلہ باقی نہ رہا تھا لیکن دکن کے بعض اہل دل امراان کے طلب گار تھے ''مگر کی
کنند مدعا راج کنور بائی کے محل مقصود پر نہ پہنچا اور حسب سرنوشت ازلی و تقدیر لم یزل را
کنور بائی کا نقش موانست امیر نامدار نواب بسالت خاں بہادر آصفجاہی بخشی خاص کے لو
دل پر درست بیٹھا'' (۱۰)

راج کنور بائی کو نواب بہادر خاں المخاطب بسالت خاں خلف سلطان نظر نے
اپنے حبالہ عقد میں لے لیا۔ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے ایک یہ کہ ۱۱۷۱ھ
(سال وفات شاہنواز خاں صاحب مآثر الامرا) سے قبل بسالت خاں صاحب اولاد تھے اور
ان کے دو بیٹے بھی تھے جو قلیل منصب و جاگیر پر گزارہ کرتے تھے گویا راج کنور بائی سے ان
کی پہلی شادی نہیں تھی۔ دوسرے یہ کہ سلطان نظر ۱۱۲۷ھ میں جنگ میں کام آئے اور چندا
کی پیدائش ۱۱۸۱ھ میں ہوئی گویا اس کی پیدائش کے وقت بسالت خاں کی عمر ۵۵ سال سے
متجاوز ہو چکی تھی۔ ان حقائق کی بنا پر نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی شادی امنگوں اور
آرزوؤں کی نہیں تھی اور نہ راج کنور بائی نے جاہ طلبی میں یہ اقدام کیا تھا۔ دراصل راج کنور
بائی کو ایسی سرپرستی کی آرزو تھی جس سے ان کے سابقہ زخم کے اندمال کا سامان ہو سکتا اور د
زمانہ کی بدنگاہی سے بچ کر عزت و عافیت سے زندگی گزار سکتیں۔ بہادر خاں سے نکاح ک

ے انھوں نے یہ مقاصد حاصل کر لیے۔ جوہر بیدری نے ''تجلیات ماہ لقا'' میں لکھا ہے کہ ن کے وسعت حوصلہ اور اوصاف حمیدہ کے بیان کے لیے ایک جداگانہ کتاب مرتب کرنا ے گی۔ مدارالمہام نواب احتشام جنگ بھی ان کے ساتھ اعزاز و احترام سے پیش آتے تھے کہ وہ ان کی ساس تھیں اور انہیں ''بائی جی صاحبہ'' کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔

نواب بسالت خان آصفجاہی بخشی صرف خاص کے ہاں میدہ بی بی کے بطن سے ۲۰/ ذی قعدہ ۱۱۸۱ھ روز دوشنبہ جب آفتاب عالم تاب دو نیزے پر آیا۔ ساعت قمری ایک ہ پیکر، حور منظر لڑکی تولد ہوئی۔ منجموں نے چندا بی بی نام رکھا۔ مورخ کا بیان ہے کہ تولد ے وقت دفعتاً ایسی روشنی ہوئی کہ حجرہ منور ہو گیا'' (۱۱)

نصیر الدین ہاشمی نے چندا کا سال پیدائش ۱۱۷۸ھ لکھا ہے مگر ماخذ کا حوالہ نہیں دیا بلیات ماہ لقا اور حیات ماہ لقا میں ۱۱۸۱ھ درج ہے اور چونکہ چندا نے خود مولف ''تجلیات ہ لقا'' کو معلومات فراہم کی تھیں اس لیے اس کے درست ہونے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا۔

چونکہ یہ لڑکی مدارالمہام کی ساس کے ہاں پیدا ہوئی تھی اور صاحب جی صاحبہ کی پھوٹی بہن تھی اس لیے اس کی پیدائش پر خوب خوشیاں منائی گئیں اور مروجہ رسوم دھوم دھام سے منائی گئیں۔ پیدائش کے پانچویں روز اور چھٹی شب میں نواب رستم دل خاں کی حویلی ہں جشن منایا گیا حسب فرمان خسروی آصف جاہ ثانی، امرا نے اس میں شرکت کی۔ غلام سید خاں ارسطو جاہ معین الدولہ سہراب جنگ چھٹی کی کھچڑی ہاتھوں پر بار کر کے لائے اور رسم تہنیت ادا کی۔

چندا کی بڑی بہن اور احتشام جنگ رکن الدولہ مدارالمہام کی محل مہتاب بی بی کے کوئی اولاد نہ تھی اس لئے انہوں نے چندا کو گود لے لیا۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور (۱۲) ختر حسین (۱۳) نصیر الدین ہاشمی (۱۴) نے مہتاب بی بی کو چندا کی خالہ قرار دیا ہے جو خلاف واقعہ ہے۔ جوہر بیدری نے ''تجلیات ماہ لقا'' میں جہاں کہیں مہتاب بی بی کا ذکر کیا ہاں انہیں چندا کی ''خواہر کلاں'' ہی لکھا ہے۔

چندا کی ولادت اور اسے مہتاب بی بی کے سپرد کرنے کے بعد میدہ بی بی نے دنیا سے کامل کنارہ کشی اختیار کر لی اور رات دن عبادت میں گزار کر انہیں عاقبت سنوارنے کی کوشش کی انہوں نے ۱۹ محرم ۱۲۰۷ھ کو انتقال کیا اور کوہ مولا علی کے پائیں دفن ہوئیں جہاں چندا نے ان کا مقبرہ تعمیر کروایا جو ابھی تک قائم ہے لوح مزار پر یہ اشعار کندہ ہیں:

کنیز شاہ مرداں راج کنور سخاوت پیشہ و اخلاق آرا
چو محمل بست ازیں دنیائے فانی عجب بگذاشت دختر سرو بالا
بخوبی بہتر از لیلیٰ و شیریں خطابش مہ لقا و عرف چندا
برائے انبساط روح مادر بنا کرد ایں مکان فرحت افزا
بنائے رحلت او گفت ہاتف بیامرزد خدا این عاجزہ را

چندا بی بی نے اپنی بہن مہتاب بی بی صاحب جی صاحبہ کی آغوش محبت اور مدارالمہام کی سرپرستی میں ناز و نعم میں پرورش پائی۔ ابھی وہ آٹھ سال کی تھی کہ ۶ رمضان ۱۱۸۹ (م ۱۷۷۵ء) کو مدارالمہام کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد بھی مہتاب بی بی نے اسے کسی بات کی کمی محسوس نہ ہونے دی۔ عیش و آرام اور سکون سے رکھا۔ اعلیٰ پیمانے پر تعلیم اور تربیت کا انتظام کیا یہاں تک کہ وہ تمام علوم مروجہ میں کامل ہو گئی۔ وہ فارسی پر عبور رکھتی تھی تھوڑی بہت عربی بھی جانتی تھی اردو تو اس کی اپنی زبان تھی۔ اس کا مطالعہ وسیع تھا اس کے پسندیدہ موضوعات شاعری اور تاریخ تھے۔ اس نے اپنا ذاتی کتب خانہ قائم کر لیا تھا جس میں ان علوم کے علاوہ دیگر علوم پر بھی کثیر تعداد میں کتب تھیں۔ وہ فن حرب سے بھی واقف تھی۔ بقول عبدالباری آسی۔

"گھوڑے کی سواری کا بھی شوق تھا۔ اس میں کامل شہ سوار کی طرح اپنے جوہر دکھلاتی تھی" (۱۵)

اسی طرح کے بیانات قدرت اللہ قاسم (۱۶)، عبدالحی صفا (۱۷) اور نصیر الدین ہاشمی (۱۸) کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

چندا نے کم عمری سے ہی رقص و موسیقی کی باقاعدہ تعلیم کا آغاز کر دیا تھا۔ اگر چہ
یکتا ے زمانہ ماہرین اور اساتذۂ فن کے نام تاریخ میں محفوظ نہیں جن سے اس نے فیض
تھا البتہ بعد کے زمانہ میں استاد خوش حال خاں کلاونت سے فن کی باریکیوں پر بحث کیا
تی اور ان سے رموز جاننے کے لئے کوشاں رہتی۔ غلام صمدانی گوہر کا بیان ہے کہ۔

''گو خود علم موسیقی میں کامل الفن تھی لیکن پھر بھی خوشحال خاں کلاونت سے اس
نکات دقیقہ دریافت کیا کرتی تھی''(۱۹)

نواب میر نظام علی خاں آصف جاہ ثانی (۱۱۴۶ھ۔ ۱۲۱۸ھ) چندا کو اس کی
اس کے وقت سے عزیز رکھتے تھے اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ چندا مدارالمہام کی سر ال
پیدا ہوئی تھی۔ اس کی پیدائش کے وقت ذریعہ فرمان خسروی جشن کا اہتمام کیا گیا تھا۔
ی کی تقریب کے موقع پر ارسطو جاہ کو بھجوایا گیا تھا کہ وہ چھٹی کی کھچڑی لے جا ئیں اور رسم
بت ادا کریں۔ چندا جیسے جیسے عمر کی منزلیں طے کرتی گئی اس کی فطرت کے جوہر کھلتے
۔ وہ زندہ دل، خوش مزاج شوخ، حاضر جواب اور لطیفہ باز تھی انفرادی اور اجتماعی طور پر
بکا اسے خوش آمدید کہا جاتا۔ وہ اپنے اطوار کی وجہ سے مقبول عام تھی اس نے علوم وفنون
ے آراستہ ہو کر مزید توجہ کے اسباب فراہم کر لیے تھے اس کی موسیقی سے کون لطف اندوز
ہوتا تھا۔ آصف جاہ ثانی ان تمام باتوں کی وجہ سے اسے بے حد پسند فرماتے تھے اکثر سفر
مہمات میں بھی ساتھ رکھتے تھے۔ کتب تواریخ میں مرقوم ہے کہ مہم کولاس (۱۱۹۶ھ)
رکھنڑل (۱۱۹۷ھ) اور مہم پانگل (۱۲۱۷ھ) میں بھی وہ نواب کے ساتھ تھی۔ واضح رہے
اول الذکر دونوں مہمات کے وقت چندا کی عمر صرف ۱۵، ۱۶ سال تھی۔ ان تمام حقائق کو
رانداز کرتے ہوئے نجم الغنی خاں مولف'' تاریخ دکن'' رقمطراز ہیں۔

''بڑے بیٹے کی موت وغیرہ کے بعد نواب کا مزاج اعتدال سے منحرف
رہتا تھا ارکان دولت اور بیگمات محل کے کہنے سے طبیعت کی درستی کے لیے عیش و
عشرت کی طرف مائل ہوئے۔ دربار میں ہمیشہ ناچ رنگ رہنے لگا۔ تاریخ

خورشید جاہی میں لکھا ہے کہ اکثر آدمیوں نے اپنی لڑکیاں ہزاروں زیب و زینت کے ساتھ آراستہ کر کے نواب کو پیش کیں۔ ان میں سے چند ہی کو نواب کی ہم بستری کا شرف حاصل ہوا۔ نواب کے عہد میں چندا بائی نام ایک کسبی تھی۔ نہایت حسین و شکیل، ماہ لقا بائی اس کا خطاب تھا۔ "اختر تاباں" سے معلوم ہوتا ہے کہ چندا اس کا نام، اور مہ لقا تخلص تھا۔ بعض نے چندا تخلص بتایا ہے۔ گانے بجانے کے فن میں ماہر اور علم موسیقی کی باریکیوں سے واقف تھی اردو میں صاحب دیوان تھی اور اس فن میں ہندوستان میں سب سے پہلی یہ صاحب دیوان عورت ہے۔

اس کو نواب کی خواصوں میں داخل ہونے کی بڑی آرزو تھی مگر نواب نے کبھی دست مواصلت دراز نہ کیا مگر اس کے قدر دان تھے اور بہت مہربانی کرنے لگے تھے اور اس سے خوب باتیں کرتے تھے۔ دربار میں اس کا رقص ملاحظہ کرتے اور چندا سے خوب صحبت رہنے لگی تھی" (۲۰)

یہ ہے ہمارے مورخین کا انداز فکر و نظر کا کمال! وہ الفاظ کے طوطے مینا اڑانا جانتے ہیں لیکن حقائق تک پہنچنے کی سعی کرنا ان کے بس کی بات نہیں۔ تاریخ خورشید جاہی اور اختر تاباں کو نجم الغنی خاں نے بطور سند پیش کیا ہے ان کی معلومات کا یہ حال ہے کہ جن لڑکیوں کو نواب کی ہم بستری کا شرف حاصل ہوا ان کے ریکارڈ کیپر Record Keeper بنے بیٹھے ہیں اور دوسرے تمام الزام تراشیوں کے باوجود چندا کے نام، خطاب اور تخلص میں فرق کرنے کی صلاحیت سے محروم ہیں۔ خود نجم الغنی خاں کو القا ہوا کہ "نواب کے سامنے کی بچی" خواصوں میں داخل ہونے کی بڑی آرزو مند تھی مگر نواب نے دست مواصلت دراز نہ کیا۔ راز درونِ خانہ و راز درونِ دل تک پہنچنا داستان طرازوں کا کام ہے ان سے یہ کمالِ فن ہمارے مورخین نے چھین لیا ہے۔

نواب آصف جاہ ثانی نے چندا کی خوش طبعی اور موسیقی میں مہارت کے علاوہ علم مجلس میں یکتا ہونے کے سبب اس کی قدر افزائی کی۔ یہ سلسلہ اس کی کم عمری سے جاری

تھا۔ مہم پانگل (۱۲۱۷ھ) سے واپسی کے بعد ایک شاندار جشن کا اہتمام کیا گیا تھا۔ اس میں امرا، روٴساء، منصب داروں اور فوجی خدمات انجام دینے والوں کو انعام و اکرام و خطابات سے سرفراز کیا گیا تھا اسی جشن میں چندا بی بی کو ''ماہ لقا بائی'' کا خطاب عطا ہوا تھا ساتھ ہی نوبت اور گھڑیال سے سرفراز کیا گیا تھا۔ جو لوازمہ تھے منصب داری کے! اس کے ہر مجرے کے لیے ایک ہزار روپیہ کا انعام مقرر ہوا۔ اس لطف خاص کے حوالہ سے کسی شاعر نے یہ تہنیتی اشعار کہے

نوید آمد بہ عالم مہ لقا را   نوازش کرد از نوبت شہنشاہ
ترانہ سازسالش گفت ناہید   بلند آوازہ نوبت باد لخواہ
(۱۲۱۷ھ)

نواب ہی پر موقوف نہیں بلکہ اس وقت کے اکابر روساء اپنی محفلوں میں چندا کی موجودگی کو باعث افتخار سمجھتے تھے جن امراء عظام کی مصاحبت کا اسے شرف حاصل ہوا ان میں ارسطو جاہ، ابوالقاسم میر عالم، راجہ راوٴ رمبھا اور راجہ چندو لعل شادان بھی شامل تھے۔ چندا نے امرا کے ایوانوں میں رقص و موسیقی کی محفلوں کو رونق بخشی۔ ان کے لیے سامان انبساط فراہم کیا لیکن ایسی کوئی مستند شہادت موجود نہیں کہ اس پر بے راہ رو ہونے کا الزام عائد کیا جا سکے۔ اس کی روزمرہ کی مصروفیات کے احوال'' تجلیات ماہ لقا'' اور'' حیات ماہ لقا'' میں مندرج ہیں یہاں'' حیات ماہ لقا'' کے حوالہ سے اس کے کردار اور اعمال کو منظر عام پر لانا ضروری ہے غلام صمدانی خاں گوہر لکھتے ہیں:

> ''ماہ لقا بائی جب صبح بیدار ہوتی تو پرستاران یاسمین اندام و کنیزان سوسن قیام آفتابہ و سیلابچی وضو کے لیے حاضر کرتے تھے۔ بعد از فراغت وضو مصلی بچھا کر نماز ادا کی جاتی۔ اس کے بعد وظائف میں مشغول ہوتی اور صحیفہ کاملہ جناب سید الساجدین امام علی زین العابدین علیہ السلام پڑھ کر طلوع آفتاب تک اپنے دل کو جناب کبریا کی طرف رجوع کرتی۔ بعد ازاں کلام مجید کی تلاوت پیر علی مشہور

بہ لاڈلے صاحب سے سنتی۔ چاشت کے وقت دسترخوان چنا جاتا۔ اس کے بعد بالاخانے پر قیلولہ میں مشغول۔ دتی اور چھ گھڑی دن رہے دیوان خانے میں بڑا قالین بچھا دیا جاتا۔ اس پر مسند آراستہ کی جاتی۔ منشی، متصدی، اہل کارکارخانہ حاضر ہو کر افراد مداخل و مخارج ملاحظہ گروانتے، جب اس سے فراغت پاتی تو ایک دو بزرگ قابل و سخن دان مجالست کے لیے حاضر ہوتے۔ چنانچہ کتب سیر و دواوین کے مطالعے کا سلسلہ جاری رہتا۔ شام ہوتی تو نماز مغرب و عشا ادا کرتی۔ بعد ازاں فن موسیقی کے اساتذہ حاضر ہوتے۔ رقص و سرود کی تعلیم ہوتی۔ کنیزان مہ پارہ مردنگ و سارنگ و قانون و جلترنگ بجاتے۔"(۲۱)

چندا کے معاملے میں دست قدرت نے کمال درجہ فیاضی کا ثبوت دیا تھا۔ وہ پاکیزہ ذوق کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ حسن ظاہری اور خوش آوازی میں بھی اپنا ثانی نہیں رکھتی تھی۔ اس کا علمی و ادبی ذوق اعلیٰ تھا۔ ڈاکٹر زور لکھتے ہیں کہ:

"چندا کے دولت خانے پر جوہر (غلام حسین خاں بیدری) نے دیکھا کہ وہ اکثر تاریخی کتابوں کے مطالعہ میں وقت صرف کرتی تھی اور خاص کر روضۃ الاولیاء، حبیب السیر اس کی زیادہ پسندیدہ تھیں"(۲۲)

علمی ذوق و شوق کی بنا پر اسی نے اپنا ذاتی کتب خانہ قائم کیا تھا جس میں گراں قدر کتب موجود تھیں۔ نظم و نثر کی جس کتاب کا حال سنتی اس کی نقل کروا کے کتب خانہ خاص میں رکھواتی۔ اس کام کے لیے متعدد کاتب ملازم رکھے ہوئے تھے۔ علم سے دلچسپی عالموں کی سرپرستی کا جذبہ تھا کہ اس نے غلام حسین جوہر بیدری کو تاریخ دکن لکھنے مامور کیا اس کی تکمیل ۱۲۲۳ھ میں ہوئی۔ جوہر نے یہ تاریخ مکمل کرنے کے لیے جن کتب سے استفادہ کیا ان کے حوالے بھی دیئے ہیں ان میں روضۃ الاولیا، روضۃ الاحباب، تو نامہ، تاریخ فرشتہ، تاریخ مراۃ العالم، اقبال نامہ جہانگیری، اکبر نامہ، ماثر الامراء، فتحیہ، تاریخ خافی خاں، چار چمن، سوانح دکن، تاریخ ہفت اقلیم، شاہ نامہ، توزک تیمو

تاریخ بہمنی، تاریخ قطب شاہی، زبدۃ التواریخ، حبیب السیر، شاہ جہاں نامہ، وغیرہ شامل ہیں۔ یہ سب کتابیں چندا کے کتب خانے میں موجود تھیں۔

چندا اپنے عہد کی متمول ترین عورت تھی۔ نظام آصفجاہ دوم کے علاوہ ارسطو جاہ، میر عالم، چندولعل اور دیگر صاحب ثروت امرا اس کے ساتھ حسن سلوک کرتے۔ ایک غزل کے مقطع میں اس نے ارسطو جاہ کی فیاضیوں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

مدعا چنداؔ کا ہے یہ اب ارسطو جاہ سے
فیل و زر بخشش تو کی جاگیر کا بھی ہو شمار

اسکے مداحوں میں میر عالم (۱۱۶۶ھ تا ۱۲۲۴ھ) دیوان ریاست بھی شامل تھے وہ اپنے وقت کے جید عالم تھے۔ فارسی پر کامل عبور رکھتے تھے۔ فصاحت و بلاغت میں کوئی ان کا ثانی نہ تھا وہ قدر دان علم وفن بھی تھے چنداؔ کی خوش طبعی کے علاوہ اس کے حسن ظاہری کے بھی مداح تھے انھوں نے فارسی میں ایک طویل ''سراپا'' چندا کی شان میں لکھا ہے نصیر الدین ہاشمی نے اس مثنوی کے اشعار کی تعداد ۱۷۶ بتلائی ہے جبکہ ہماری نظر سے اس کا جو قلمی نسخہ گزرا ہے اس میں اشعار کی تعداد ۲۴۳ ہے

وہ ساری زندگی سونے چاندی میں کھیلتی رہی اور زر و جواہر بے دریغ لٹاتی رہی پھر بھی اس کا خزانہ کبھی خالی نہ ہوا۔

اس کے تمول کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ شاہانہ زندگی گزارنے اور داد و دہش میں لاکھوں صرف کرنے کے باوجود جب اس کا انتقال ہوا تو جاگیر، باغات، جائیداد عمارات کے علاوہ صرف نقد و جنس کی قسم میں ایک کروڑ سے زائد تھا۔ اس کی جاگیر میں مواضعات پنہال، سید پلی، حیدر گوڑہ، چندا پیٹھ، پلے پیٹھ، مقطعہ علی باغ اور مقطعہ اڈیکمیٹ شامل تھے یہاں اس امر کی صراحت دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ جہاں مخزن علم جامعہ عثمانیہ کی وسیع و عریض عمارات پھیلی ہوئی ہیں وہی خطہ اراضی ہے جو کبھی چنداؔ کی ملکیت میں تھا اور مقطعہ اڈیکمیٹ کہلاتا تھا۔

اس کی اپنی ایک سرکار تھی جس میں پانچ سو سپاہی اور برقنداز ہمہ وقت مستعد
چاق و چوبند دروازے پر موجود رہتے۔ اس کا عالیشان محل شہر حیدرآباد میں ایلچی بیگ
کمان سے متصل واقع تھا جس کے تمام طاق و رواق، مسقف اور کنگر مذہب و مطلا تھے
اس سے متصل مسجد اور روبرو عاشور خانہ تھا جو بہ پاس ادب محل سے فاصلے پر قائم تھا وہ وہاں
بغیر وضو نہ جاتی اور نہ کسی کو بغیر وضو جانے کی اجازت تھی یہ عاشور خانہ وہی ہے جو اب پرا
حویلی میں شامل ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ اس کے ایک حصہ میں انوار العلوم گرلز ہائی اسکول قا
ہو گیا ہے۔ چندا کو تعمیرات کا بھی بے حد شوق تھا۔ اپنی زندگی ہی میں اس نے اپنا مق
دو لاکھ روپیہ کے صرفہ سے اپنی نگرانی میں کوہ مولا علی کے پائیں تعمیر کروایا تھا۔ درگاہ مولا
کا پختہ دالان اور درگاہ تک جانے کا پختہ راستہ اسی کے صرفے سے بنا تھا اس راستہ پرا
حوض موسومہ "فی سبیل اللہ" بھی اسی کی یادگار ہے۔

چندا کی نجی زندگی نیکی، شرافت اور پاکبازی کا نمونہ تھی۔ وہ نماز اور روزے کی
سے پابندی کرتی، تلاوت کلام پاک سے روح کی تسکین کا سامان کرتی۔ عقیدے اور م
کے اعتبار سے اس کا رجحان اہل تشیع کی طرف تھا حضرت علی علیہ السلام اور ائمہ کا حد
احترام کرتی۔ قطب شاہیوں کے دور سے حضرت علی علیہ السلام کا عرس کوہ شریف
۱۷ رجب کو ہوتا ہے۔ چندا عرس کے موقع پر کوہ شریف پر حاضری دیتی وہاں موجود ہر
اور فرقہ کے فقراء اور مشائخ کے ساتھ حسن سلوک کرتی۔ چار روز تک دن میں دو دفعہ
کے مطبخ سے انواع و اقسام کے کھانے وافر مقدار میں پک کر جاتے اور حاضرین بلا
امتیاز تقسیم ہوتے۔ بعد عرس جب فقراء رخصت ہوتے تو ایک سے پانچ روپیہ تک فی
اور مشائخ کو پچاس روپیہ سے سو روپیہ تک فی کس نذر کرتی۔ اسی نوع کا اہتمام عاشو
کے دوران بھی ہوتا۔ وہ اپنے قائم کردہ عاشور خانہ میں علم ایستاد کرتی اور روزانہ مجلس کرا
شہر حیدرآباد کے گوشہ گوشہ میں عاشور خانے میں اس کا معمول تھا کہ محرم میں ان تمام
خانوں کے لیے نذرانے روانہ کرتی تھی۔ حضرت علی اور پنج تن پاک سے اپنی عقیدت

اظہار غزلوں میں بھی کیا ہے اسکے دیوان میں ۱۲۵ غزلیں ہیں ان کے مقطعوں میں سوائے چند کے حضرت علی کا ذکر ضرور کیا ہے۔ وہ ماہ رجب میں جشن حیدری مناتی ۔ ۱۱ ربیع الاول کو حضرت سید عبدالقادر جیلانی کی نیاز کرتی اور "کھٹ درسن" کا میلہ جو حیدر آباد کی عوامی زندگی میں یکجہتی، رواداری، بھائی چارہ کا زندہ اور جیتا جاگتا نمونہ تھا اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی اس موقع پر بھی لاکھوں روپے لٹاتی تھی۔

اس کے کردار پر کبھی حرف گیری نہیں ہوئی جس نے بھی اس کا ذکر کیا اچھے لفظوں ہی میں کیا نواب میر نظام علی خاں آصفجاہ ثانی نے فرمایا تھا

"مانند ماہ لقابائی دیگر مشابہ این کمالات پیدا شدن مشکل است" (۲۴)

ابوالقاسم میر عالم دیوان ریاست کے فرمودات ہیں

"جلیس باتمیز باین جدت طبع و رسائی فہم مثل ماہ لقابائی کم دیدہ شد" (۲۵)

"تلمیذے برسائی فہم و ذکاوت طبع وجدت مزاج در زمرہ تلامذہ خود مثل ماہ لقا ندیدہ ام" (۲۶)

غلام صمدانی خاں گوہر نے لکھا ہے

"باوصف سامان ثروت وحشمت مہ لقابائی کا اخلاق اور تواضع بہت بڑھا ہوا تھا۔ اکتساب علم کے لیے اکثر فصحا، علما، شعرا کی صحبت رہتی تھی۔ چونکہ طبیعت موزوں تھی اس لیے ضلع جگت میں طاق، لطیفہ گوئی اور حاضر جوابی میں شہرہ آفاق تھی۔ محاورہ درست، اور روزمرہ بہت چست تھا ہمیشہ مکمل لباس میں آراستہ پیراستہ بروقت طلبی حضور میں حاضر رہتی۔ باقی اوقات کتب سیر و کتب متداولہ اس کے مطالعہ میں رہتی۔" (۲۷)

اس کی حاضر جوابی، فقرہ بازی اور لطیفہ گوئی کے متعدد واقعات کا ذکر ملتا ہے یہاں چند کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

ایک دفعہ چندا دربار شاہی میں حاضر ہوئی تو اس کے پلو سے ایک جوتی اٹکی رہ گئی

کسی امیر دربار نے جملہ کسا'' بائی جی صاحبہ! آپ کا جوڑا بھی آپ کے ساتھ رہتا ہے۔'' چندا نے فوری جواب دیا'' واقعی باہم غریبوں کا جوڑا ہمارے ساتھ ہی رہتا ہے۔ آپ جیسے امیروں کا خدمت گاروں کے بغل میں رہتا ہے۔''

ایک بار چندا کی سواری راستے سے گزر رہی تھی چار مینار کے متصل پالکی سے چونے کی ڈبیا نیچے گر پڑی، کسی طرار فقرہ باز نے کہا'' بائی جی کا انڈا گر گیا'' چندا نے جواب دیا'' گرتے ہی بچہ نکلا اور بانگ دینے لگا۔''

ایک مرتبہ دربار شاہی میں حاضر تھی وہاں نواب بہرام الملک بہادر بھی موجود تھے۔ عظیم الجثہ، قوی اور ہیبت ناک شخص تھے ان کے چار صاحبزادے بھی ساتھ تھے جو ظاہری ہیئت میں باپ سے کم نہ تھے۔ نواب صاحب نے چندا کو مخاطب کر کے پوچھا'' بائی جی! آپ نے ان شیر بچوں کو دیکھا؟'' چندا نے جواب میں کہا'' ہاں نواب صاحب! شیر بچوں کو تو دیکھا! تعریف کے لائق تو وہ گدھی ہے جس میں سے یہ شیر بچے برآمد ہوئے ہیں۔''

ماہ لقا نے کبھی شادی نہیں کی البتہ اس کی پروردہ تین سو کنیزیں تھی ان کنیزوں حسن افزا اوز حسین لقا نے اپنے حسن و جمال اور کمال رقص و موسیقی میں خوب کمایا۔ مرتبین مملکت آصفیہ نے کتاب کی جلد دوم میں حسین لقا کو ماہ لقا کی بیٹی قرار دیا ہے۔ جو درست نہیں ہے

چندا کے سال وفات کے بارے میں بھی غلط روایات عام ہیں'' گلزار آصفیہ'' کے مولف غلام حسین خاں نے سال رحلت ۱۲۳۶ھ بتالایا۔ اس کے بیان کو بشمول صمدانی خاں گوہر اور نصیر الدین ہاشمی سب نے درست مان لیا ہے کسی نے بھی اس کے مزار پر موجود تختی پر درج اس شعر سے استفادہ نہیں کیا

ہاتف غیبی ندا داد بتاریخ
''راہی جنت شد ماہ لقائے دکن''
(۱۲۴۰ھ)

چندا کا صحیح سال وفات ۱۲۴۰ھ ہے۔ اس نے اپنی زندگی ہی میں اپنا مقبرہ تعمیر کروالیا تھا جو کوہ مولا علی کے پائیں واقع ہے اس کا کوئی وارث نہیں تھا اس لیے اس کی تمام جائیداد بحق سرکار ضبط کر لی گئی۔ بعد میں کچھ حصہ اس کی چند کنیزوں میں تقسیم کیا گیا حسین لقا کے حصے میں جو جائیداد آئی اس میں وہ وسیع و عریض مکان بھی تھا جس میں اب تام پلی گرلز ہائی اسکول قائم ہے۔

چندا ایک اچھی شاعرہ تھی اس کا فن اکتسابی نہیں بلکہ اس کے ذوق و شوق اور فطرت کا آفریدہ تھا۔ جس ماحول میں اس نے زندگی گزاری وہاں رات دن علم و ادب شاعری کے چرچے ہوا کرتے تھے۔ وہ ماحول کسی کو بھی موزوں طبع بنانے کے لیے کافی تھا۔ چندا کو شاعرانہ خصوصیات من جانب اللہ عطا ہوئی تھیں اس ماحول نے انہیں جلا بخشی۔

یہ مسئلہ متنازعہ ہے کہ وہ شاعری میں کس سے فیض یافتہ تھی؟ اس کے استادِ سخن کون تھے؟ ادبی تاریخوں میں اسے شیر محمد خاں ایماں کا شاگرد لکھا گیا ہے لیکن اس کی تصدیق نہ تو چندا کے کلام سے ہوتی ہے اور نہ ایماں کے کلام سے! اسکے ہم عصر تذکرہ نویس قدرت اللہ قاسم نے اپنے تذکرہ ''مجموعہ نغز'' میں لکھا ہے

''دیوانے مردف مشتمل بیشتر از انواع سخن دارد و عروساں فکر خود ار نظر بشیر محمد خاں ایماں گزارد'' (۲۹)

بعد کے تمام تذکرہ نویسوں نے بلا تحقیق ایماں ہی کو چندا کا استاد قرار دیا ہے جیسے.

''چندا، طوائف، باشندہ دکن، عالمگیر ثانی بادشاہ دہلی کے عہد میں تھی۔ شیر محمد خاں ایماں سے مشورہ سخن رکھتی تھی'' (۳۰)

''شیر محمد خان المتخلص بہ ایمان جو حیدرآباد کے ایک نہایت مشہور اور اپنے وقت کے مستند ریختہ گو تھے اسکے استاد تھے'' (۳۱)

''چندا، ایماں سے مشورہ سخن کیا کرتی تھی۔'' (۳۲)

چندا عہد ارسطو جاہ کے سب سے بڑے حیدرآبادی استادِ سخن ایماں کی

عبدالحیٔ صفا اور عبدالباری آسی نے اپنے اپنے تذکروں میں چندؔا کے علاوہ ماہ
لقا نامی شاعرہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ اطلاع ان کی غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ ماہ لقا اور
چندؔا دو شاعرات نہیں ہیں ماہ لقا کے ترجمہ کی ذیل میں جو اشعار بطور نمونہ درج ہیں وہ چندا
ہی کے ہیں۔

چندا کے کلام میں سوائے غزل کے اور کوئی صنف شامل نہیں ہے قدرت اللہ قاسم
کی یہ اطلاع کہ اس کے دیوان میں ''انواع سخن'' شامل ہیں درست نہیں ہے۔ اس نے
غزل میں ۵ اشعار کا جو التزام رکھا ہے وہ روایت کی پابندی سے زیادہ پنج تن سے حسن
عقیدت کا اظہار ہے۔ دیوان کی پہلی غزل حمد اور نعت کے اشعار پر مبنی ہے اس کا مطلع ہے۔

کہاں طاقت ہے راہ حمد میں جوہو زباں گویا
کہ یاں جز عجز و خاموشی نہیں ہے یک جہاں گویا

اس کے کلام میں جا بجا ایسے اشعار موجود ہیں جو ذات خداوندی اور بزرگان
دین کے لئے دلی عقیدت و ارادت کا اظہار کرتے ہیں اس طرح اس نے تصوف اور
معرفت کے مضامین کو بھی شاعری کا حصہ بنایا ہے کہیں اس کا انداز روایتی ہے اور کہیں
جدت فکر سے کام لیا ہے جیسے،

عشق میں جن کے انا الحق کہہ رہا ہے بار بار
ہر مژہ ہر لخت دل اپنا نہیں منصور ہے
ادا شرط عبادت ہو سکے ہے کب بھلا اس کی
خودی کو اپنی جو بھولے خدا کی یاد کو پہنچے
ہماری چشم نے ایسا کمال پایا ہے
جدھر کو دیکھئے آتا ہے تونظر ہم کو
روز ازل جو جام محبت پلا دیا
سرخی رہی ہے آنکھوں میں اب تک خمار کی

چنداؔ نے اشعار میں اپنے مربیوں کا بھی ذکر کیا ہے ان میں آصف جاہ ثانی کے علاوہ ارسطو جاہ کا متعدد اشعار میں حوالہ موجود ہے۔ آصف جاہ ثانی کے بارے میں کہا ہے

خضر کی عمر ہو اس کی، تصدق سے ائمہ کے
نظام الدولہ آصف جاہ جو سب کا مسیحا ہے
سدا پلتے ہیں چنداؔ سے ہزاروں جسکے سائے میں
نظام الدولہ شاہ دکن ہے رستم دوراں

ارسطو جاہ کے بارے میں بھی اس کی دو غزلیں ہیں۔ ان میں اس نے ارسطو جاہ کی فیاضیوں اور بخششوں کا ذکر کیا ہے

ارسطو جاہ وہ فرخ نژاد اہل عالم ہے
کہ جس کے فضل و بخشش کا جہاں میں ہے علم برپا
مدعا چنداؔ کا ہے یہ اب ارسطو جاہ سے
فیل و زر بخشش تو کی جاگیر کا بھی ہو شمار

اس کے اشعار صرف داخلیت پر مبنی نہیں بلکہ اس نے موضوعاتی شاعری بھی کی ہے ایک غزل میں بسنت کا حال بیان کیا ہے تو دوسری غزل میں اپنی سالگرہ پر خود کو مبارکباد دی ہے۔ یہ رجحان محمد قلی قطب شاہ معانی کا عطا کرتا ہے وہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے اس نے دکن کے موسموں کو شاعری کا موضوع بنایا ہے اور سالگرہ پر خود کو مبارک باد دینے کی روایت کا آغاز بھی اسی نے کیا تھا۔

چنداؔ غزل کی شاعرہ ہے لیکن غزل گوئی کے لیے جس سوز و گداز کو لوازمہ سمجھا جاتا ہے اس کے کلام میں نہیں کیونکہ اس کی زندگی سراسر نشاط رہی۔ وہ المناک جذبات سے ناآشنا رہی۔ اسی لئے اس کے کلام میں طربیہ کیفیت ہے۔

چنداؔ کے کلام کی نمایاں خصوصیت اس کا لب و لہجہ ہے۔ اردو کی شاعرات نے مردانہ لب و لہجہ میں مردوں کے جذبات کی ترجمانی کی ہے چنداؔ نے اپنی نسوانیت کو باقی رکھا

ہے اس میں شوخی کو داخل کر کے شعری لطف کو دوبالا کر دیا ہے جیسے:

کب تک رہوں حجاب میں محروم وصل سے
جی میں ہے کیجیے پیار سے بوس و کنار خوب
تم منہ لگا کے غیروں کو مغرور مت کرو
لگ چلنا ایسے ویسوں سے دستور مت کرو
ہم جوشب کو ناگہاں اس شوخ کے پالے پڑے
دل تو جاتا ہی رہا اب جان کے لالے پڑے
ذرے کی کیا مجال گلے سپہر کے ملے
بس ہے یہ ایک بوسۂ بے حجاب خوب

اس کے بیان میں بےتکلفی اور بے ساختگی کی شان ہے جس سے مضمون کے خیالی ہونے کا احساس باقی نہیں رہتا۔ لہجہ کا تیکھا پن بیان کو گفتگو کا انداز عطا کرتا ہے اور اس کی بات دل میں اترتی چلی جاتی ہے۔

غمزہ و ناز و ادا شیوہ ہے خوبوں کا مگر
ہر سخن میں روٹھ جانا کون سا دستور ہے
کوہ کن پر بھی کیا جور مگر شیریں نے
تو نے اس طرح کیا ہے مجھے بیزار کہ بس
ان کو آنکھیں دکھا دے ٹک ساقی
چاہتے ہیں جو بار بار شراب
گو مرے دل کو چرایا نہیں تو نے ظالم
کھول دے بند ہتھیلی کو بتا ہاتھوں کو

روزمرہ محاورے کے استعمال میں بھی اس کی انفرادی شان ہے وہ روزمرہ، گفتگو میں استعمال ہونے والے محاوروں کو انتہائی بے ساختگی اور بے تکلفی سے برت جاتی ہے[۱]

سے زبان کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ زبان کی یہ چاشنی شاید کہیں اور نہ ملے۔ مثلاً

آلا بالا نہ بتا ملنے میں ہر بات کے بیچ
وعدے کا کب ہے تحمل دل بے تاب کے بیچ

ٹسوے بہا کے ہر گھڑی زاری نہیں ہے خوب
یہ رازِ عشق ہے اسے مشہور مت کرو

کہاں سمجھانے سے سمجھے ہے ناداں قدر تو دل کی
نہ تو جب تک پڑے ظالم کسی بے درد کے پالے

مجھے نام خدا اس شوخ کا یہ طور بھاتا ہے
ادا سے چیں بہ ابرو ہو، لبوں میں مسکراتا ہے

اشارہ پھر اسی ابرو سے چاہے ہے یہ دل میرا
کہ جس چشم سیہ نے سیکڑوں کے بل میں گھر گھالے

بیان حسن تو ہر شاعر کا شیوہ رہا ہے لیکن حسن بیان کے ساتھ بیان حسن ہو تو لطف سخن دو بالا ہو جائے چنداؔ کو یہ سلیقہ بھی تھا۔ وہ ماہرانہ انداز میں حسن کی تصویر کشی اس طرح کرتی ہے کہ رنگ و نور کی آمیزش سے تصویر حقیقی ہی نہیں متحرک اور جاندار دکھائی دیتی ہے حسنِ تشبیہ اس پر مستزاد ہے۔

جو دیکھا یار کے عارض پہ میں نے خالِ تاباں کو
کہی پھبتی کہ یہ ہندو کرے ہے حفظ قرآں کو

رخ و گیسو و خال و طاقِ ابرو دیکھ کر اس کے
نماز و روزہ و تسبیح صبح و شام سے گزرے

نہیں ہے زلف کی لٹ اس رخِ مشرق پر
یہ اوس چاٹنے نکلا ہے ماہتاب میں سانپ

معاملات عشق میں چنداؔ کے ہاں جذبے کی سچائی ہے مگر گہرائی نہیں ہے۔ وہ ان معاملات کو

سرسری اور سطحی انداز میں بیان کر کے گزر جاتی ہے۔

کی کوہ کن نے کوہ کنی، میں نے جان کنی
جاں باز تو نے اور بھی مجھ سا سنا کہیں
گر دام سے اپنے ہمیں آزاد کرو گے
پھر کس سے یہ کنجِ قفس آباد کرو گے
اوروں سے اگر دوستی رکھتے ہو بظاہر
باطن میں یقیں ہے کہ ہمیں یاد کرو گے

ندرتِ خیال، مضمون آفرینی اور بات سے بات پیدا کرنے میں بھی چنداؔ کا جواب نہیں۔ دیوان مختصر سہی مگر اس نے مضامین نو کے انبار لگا دیئے ہیں جہاں کسی پامال موضوع کو چھوا ہے وہاں گویا مسیحائی کی ہے اس میں جان اور تازگی ڈال دی ہے۔

گل کے ہونے کی توقع پہ جئے بیٹھی ہے
ہر کلی جان کو مٹھی میں لئے بیٹھی ہے
یاں تک تو اٹھ گیا ہے زمانہ سے اتحاد
دل بھی مری بغل میں ہے پر آشنا نہیں
جب مقابل شعلہ رو کے بزم میں آتی ہے شمع
مثل پروانے کے ہو بے تاب جل جاتی ہے شمع
دیکھا ہے جب سے اس بت کافر کو، ہے یہ حال
کرنی پڑی ہے شیخ کو ایمان کی احتیاط
انگور کا دانہ ہے ہراک آبلہ پا
طے ہوتے ہیں کس لطف سے فرسنگ خرابات

چنداؔ کو گزرے دوسو سال ہو گئے۔ ولیؔ کے بعد سراجؔ اور سراجؔ کے بعد تاریخی تسلسل میں سامنے آتے ہیں تو زبان اور بیان کی منزلیں طے ہوتی دکھائی دیتی،

ی کی صناعی زبان کے سب معترف ہیں ۔ سراج نے اس کو مزید نکھارا، سنوارا، چندا کے
ا ترقی کی تکمیل نظر آتی ہے جس میں محبوبانہ نسوانیت کی آمیزش بھی ہے۔ وہ بڑی شاعرہ نہ
ی اچھی شاعرہ ضرور تھی۔ وہ زندہ رہنے والی زبان کی خمیر سے واقف تھی۔ اس نے اپنے
ام کے ذریعہ لسانی اور فنی ترقی کے مدارج کی تاریخ رقم کی ہے۔

واشی -

۔ گوہر، ملام صمدانی خاں ۔ ''حالات ماہ لقا''، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ھ، ص ۱۱

ا۔ نصیر الدین ہاشمی ۔ یورپ میں دکھنی مخطوطات، ص ۵۵۴ ۔ یہ اردو ادب کی تاریخ کا المیہ ہے کہ تا
عال اسے مرتب کرنے کے لیے سنجیدگی، جان کاہی، دقت نظر سے کام نہیں لیا گیا۔ چند ناموں کی
مسلسل تکرار اور ان پر تنقید و تبصرہ کے سوا تاریخ اردو ادب میں اور کچھ نہیں ہے جس شاعرہ کے سر
تقدم کا تاج سجایا گیا ہے اس کے درست کوائف کی تحقیق میں کبھی دلچسپی نہیں لی گئی اور بے سروپا
روایات کو بار بار دہرانے پر اکتفا کیا گیا حالانکہ چندا نے غلام حسین جوہر بیدری کو ملازم رکھ کر اپنے
محل میں جگہ دی تھی اور ان کے ذمہ یہ فرض کیا تھا کہ وہ کتب تواریخ کی مدد سے تاریخ دکن مرتب
کریں۔ جوہر نے اس فرض کو کمال ایمانداری اور محنت سے پورا کیا۔ اس کی مرتبہ تاریخ کے
مخطوطات محفوظ ہیں اس کی تکمیل ۱۲۲۳ھ میں ہوئی۔ اس کا ایک نامکمل نسخہ ادارہ ادبیات اردو
حیدرآباد دکن میں ہے۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور تذکرہ مخطوطات ادارہ ادبیات اردو جلد سوم ص
۱۱۸ پر اس تاریخ کا نام ''ماہ نامہ'' لکھتے ہیں۔ اس میں صرف آٹھ ابواب ہیں، برٹش میوزیم میں اس
تاریخ کی نقل محفوظ ہے بلوم ہارٹ کی فہرست کے مطابق اس کا نمبر ۲۶۲۶ ہے اور اس کا نام
''تاریخ دل افروز'' قرار دیا گیا ہے ہماری نظر سے وہ نسخہ گزرا ہے جو بابائے اردو مولوی عبدالحق کے
نادر ذخیرے میں موجود ہے اس کا نمبر شمار ق ف ۱۴/۴ ہے جو ۵۴۸ صفحات پر مشتمل ہے اسے
''تجلیات ماہ لقا'' کا نام دیا گیا ہے اس میں ۱۴ ابواب ہیں۔ آٹھواں باب (لمعہ ہشتم) ''ذکر ماہ اوج
نغمہ سرائی، ناہید سپہر سرود سرائی، یگانہ جہاں سرمائی، سرو خرامان، نازک روانی، گل حدیقہ رعنائی
نو ثمر بستان میرزائی، صبح بہار تبسم، غنچہ گلزار تکلم، پری پیکر، قمر لقا، خجستہ منظر، فرخندہ نوا، سرآمد خوب

رویاں، خلقت آفریدگار، ومہوشان روزگار، سروجوئبار دلبری، یکہ تاز میدان سخن پروری، سرلوح دیباچہ محبوبی، ماہ فلک خوبی، چندا بی بی المخاطب ماہ لقا بائی سلمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہے۔ غلام صمدانی گوہر کی کتاب ''حیات ماہ لقا'' اسی کا اردو ترجمہ ہے سوائے گوہر کے کسی محقق، تاریخ نگار ادیب نے جوہر بیدری کی تاریخ سے شاعرہ کے حالات کو اخذ کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کی ہے نصیرالدین ہاشمی نے ''یورپ میں دکھنی مخطوطات'' میں اس سے استفادہ کا ذکر کیا ہے اس کے باوجود وہ بہادر خان اور سلطان نظر کے درمیان فرق کرنے سے قاصر ہے اور دادا کو باپ بتلایا ہے۔

۳۔ مآثر الامرا از شاہنواز خاں، ترجمہ ڈاکٹر ایوب قادری، ص ۴۵۶

۴۔ غلام حسین خاں جوہر بیدری۔ تجلیات ماہ لقا (قلمی) ص ۸۲ الف

۵۔ مآثر الامرا از شاہنواز خاں، ترجمہ ڈاکٹر ایوب قادری، ص ۴۵۶

۶۔ ایضاً، ص ۴۵۶

۷۔ جوہر بیدری۔ حوالہ مذکورہ، ورق ۸۵ الف

۸۔ ایضاً۔ ورق ۸۶

۹۔ ایضاً۔ ورق ۸۸

۱۰۔ گوہر، غلام صمدانی خاں۔ حیات ماہ لقا، ص ۹

۱۱۔ ایضاً، ص ۲۰

۱۲۔ محی الدین قادری زور، ڈاکٹر۔ داستان ادب حیدرآباد ۱۹۸۲ء، ص ۷۸

۱۳۔ اختر حسین۔ مضمون ''مہ لقا بائی چندا'' مشمولہ مرقع سخن، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱۹۳۷ء، ص ۱۸

۱۴۔ نصیرالدین ہاشمی۔ دکن میں اردو، ص ۴۱۵

۱۵۔ آسی، عبدالباری۔ تذکرۃ الخواتین، ص ۴۶

۱۶۔ قاسم، قدرت اللہ۔ تذکرہ مجموعہ نغز، ص ۱۱۷

۱۷۔ صفا، عبدالحی۔ تذکرہ شمیم سخن، ص ۸

۱۸۔ نصیرالدین ہاشمی۔ دکن میں اردو، ص ۴۱۵

۱۹۔ گوہر، غلام صمدانی خاں۔ حیات ماہ لقا، ص ۴۰

خوشحال خاں کے والد کریم خاں تھے۔ ان کا تعلق گوت کنیڈارا سے تھا جو راجپوتو

یک فرقہ ہے جو علم موسیقی میں درجہ کمال پر فائز رہا ہے۔ اس فرقہ نے اکبر کے زمانہ میں اسلام قبول کیا تھا۔ اس فرقہ کے بعض افراد کو خطابات اور مناصب سے بھی سرفراز کیا گیا تھا۔ میاں تان سین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی اولاد میں میاں نعمت خاں گزرے ہیں جو سدارنگ اور ثانی تان سین کہلاتے تھے محمد شاہ بادشاہ کے زمانہ میں وہ منصب پنج ہزاری اور خطاب خانی سے سرفراز ہوئے انہیں محمد شاہ سے اس قدر تقرب حاصل تھا کہ ان کی باریابی کے لیے کسی اجازت کی ضرورت نہ تھی۔ فن موسیقی میں ان کے زائد از پانچ سو شاگرد تھے جن میں کریم خاں بھی شامل تھے جو تان سین کی دختر کی نسل سے تھے۔ کریم خاں فن موسیقی میں استاد کا درجہ حاصل تھا اور انہیں ہندوستان گیر شہرت حاصل تھی۔ حیدر علی والیِ کرناٹک نے اپنے دربار میں ماہر موسیقی حلیم خاں افغانی سے مقابلے کے لیے انہیں دعوت دی۔ کریم خاں مقابلہ کے لیے گئے۔ انہیں پتہ چلا کہ حلیم خاں افغانی محض مبتدی ہے اس سے مقابلہ کو اپنی شان اور مرتبہ کے خلاف خیال کرتے ہوئے وہ مقابلے سے کنارہ کش ہوگئے۔ کرناٹک سے لوٹتے ہوئے حیدرآباد پہنچے۔ وہیں مقیم ہوگئے راجہ چندولعل کے اعمام بھوانی داس اور رکھساتھ داس کے ہاں ملازمت اختیار کرلی۔ وہاں نو سال ملازم رہے۔ بعد میں نظام ثانی کے داماد نواب شکوہ جنگ کے دامانِ دولت سے دس برس وابستہ رہے۔ کریم خاں حیدرآباد ہی میں انتقال کیا ان کی قبر کوہ مولاعلی کی گذرگاہ میں ہے۔ ان کی اولاد میں رضا خاں اور خوشحال خاں ان کے فن کے وارث کہلائے خوشحال خاں نے یہ دیکھتے ہوئے کہ دکن میں ان کی قدر باقی نہیں انہوں نے اس سرزمین کو چھوڑنے کا ارادہ کیا۔ جب چندا کو اس بات کا علم ہوا تو اس نے اپنی سرپرستی میں لے لیا اور اپنے محل میں رہنے کے لیے جگہ دی اگرچہ چندولعل نے انعام و اعزاز سے نوازنے کے بہانے انہیں طلب کیا لیکن انہوں نے چندا کی سرپرستی میں ہی رہنا قبول کیا۔

۴۰۔ نجم الغنی خاں۔ تاریخ دکن، ص ۴۱۶۔۴۱۷

۴۱۔ گوہر، غلام صمدانی خاں۔ حیات ماہ لقا، ص ۲۹۔۳۰۔

کم و بیش یہی حالات غلام حسین خاں جوہر نے ''تجلیات ماہ لقا'' میں ورق ۹۷ میں لکھے ہیں اغلباً گوہر نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ نصیر الدین ہاشمی نے بھی ''یورپ میں دکھنی مخطوطات'' میں ''تاریخ دل افروز'' کے حوالے سے یہی احوال درج کیا ہے۔

۴۲۔ ڈاکٹر زور۔ تذکرہ مخطوطات ادارہ ادبیات اردو، جلد سوم، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۱۱۸

۲۳۔ نصیرالدین ہاشمی۔ یورپ میں دکھنی مخطوطات، ص ۵۵۴

۲۴۔ اختر حسن۔ مضمون ''ماہ لقا بائی چندا''، مشمولہ مرقع سخن، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۸۶

۲۵۔ ایضاً، ص ۸۶

۲۶۔ ایضاً، ص ۸۶

۲۷۔ گوہر، غلام صمدانی خاں۔ حیات ماہ لقا، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۸۹

۲۸۔ ادارہ محبان دکن۔ مملکت آصفیہ جلد دوم، مطبوعہ کراچی، ص ۴۳۱

۲۹۔ قاسم، قدرت اللہ۔ تذکرہ مجموعہ نغز، مرتبہ حافظ محمود شیرانی، ص ۱۷۱۔ اس تذکرہ میں ایمان ترجمہ میں ان کا نام ''بشیر محمد خاں'' پڑھا گیا ہے حالانکہ ان کا نام ''شیر محمد خاں'' صحیح ہے۔

۳۰۔ عبدالحی صفا۔ تذکرہ شمیم سخن، ص ۸

۳۱۔ عبدالباری آسی۔ تذکرہ الخواتین، ص ۴۶

۳۲۔ اختر حسن۔ مضمون ''ماہ لقا بائی چندا''، مشمولہ مرقع سخن، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۸۸

۳۳۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور۔ داستان ادب حیدرآباد، مطبوعہ حیدرآباد، ص ۹۹

۳۴۔ نصیرالدین ہاشمی۔ دکن میں اردو، ص ۴۱۵

۳۵۔ پروفیسر سید محمد۔ دیباچہ ایمانِ سخن، ص ۲۲

۳۶۔ غلام صمدانی خاں گوہر۔ حوالہ مذکورہ، ص ۲۵

۳۷۔ ڈاکٹر زور۔ حوالہ مذکورہ، ص ۹۹

۳۸۔ عبدالحی صفا۔ حوالہ مذکورہ، ص ۸

۳۹۔ عبدالباری آسی۔ حوالہ مذکورہ، ص ۴۶

۴۰۔ اختر حسن۔ حوالہ مذکورہ، ص ۸۷

۴۱۔ ڈاکٹر زور۔ حوالہ مذکورہ، ص ۹۸

۴۲۔ تسکین عابدی۔ سخنورانِ دکن، مطبوعہ حیدرآباد ۱۹۳۷ء، ص ۱۷

۴۳۔ نصیرالدین ہاشمی۔ یورپ میں دکنی مخطوطات، ص ۵۵۴

پروفیسر اکبر رحمانی

حسینی برہمن- افسانہ یا حقیقت؟

بمبئی سے شائع ہونے والے اردو اخبار روز نامہ اردو ٹائمز میں کچھ عرصہ پہلے ڈاکٹر آدم شیخ کا ایک کالم ''محفل ان کی بات ہماری'' کے نام سے شائع ہوتا تھا۔ اس کالم کے تحت ہندی اخبار کے حوالے سے ''حسینی برہمنوں'' کا تذکرہ کرتے ہوئے کالم نگار نے دعویٰ کیا تھا کہ اس نام کا فرقہ ہندستان میں کہیں نہیں پایا جاتا اور نہ کسی کتاب میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ یہ سراسر من گھڑت افسانہ ہے۔ ڈاکٹر آدم شیخ نے اپنے دعوے کی تائید یا موافقت میں دلیل دی تھی نہ ٹھوس ثبوت پیش کیا تھا۔

ڈاکٹر آدم شیخ ایک اچھے انشائیہ نگار اور محقق ہیں اس زمانے میں وہ برہانی کالج بمبئی میں شعبۂ اردو کے سربراہ تھے اور ریسرچ گائیڈ تھے۔ ظاہر ہے انہوں نے بعد از تحقیق ہی یہ بیان دیا کہ حسینی برہمن نام کا نہ کوئی فرقہ ہندوستان میں ہے نہ کسی کتاب میں اس کا تذکرہ ہے۔ اس لیے بات آئی گئی ہوگئی اور کسی نے اس کی تردید نہیں کی۔ لیکن راقم الحروف کو اس دعوے کی سچائی کھٹکی۔ بہت عرصہ ہوا راقم نے کسی کتاب میں حسینی برہمنوں کا تذکرہ پڑھا تھا، لیکن اس کتاب اور مصنف کا نام یاد نہیں تھا۔ ذہن کے کسی گوشے میں یہ بات محفوظ رہ گئی تھی کہ وہ کتاب فارسی سے اردو میں ترجمہ کی ہوئی تھی اور اس کے مترجم کسی یونیورسٹی میں شعبۂ تاریخ سے وابستہ تھے۔ ذہن پر بہت زور ڈالا مگر ناکامی ہوئی۔ پھر اپنے کاموں میں ایسا مصروف رہا کہ بات ذہن سے نکل گئی۔ حالانکہ میرے دوست واحباب اکثر محفلوں میں کہتے رہتے ہیں کہ میں ایک چلتی پھرتی لائبریری ہوں۔ کتاب اور اس کے مصنف یا

مترجم کا نام کبھی نہیں بھولتا۔ مگر اس بار یاد کرنے کی بہت کوشش کی لیکن یاد نہ آیا۔ چند روز پہلے اپنے کرم فرما اور عزیز دوست پروفیسر ڈاکٹر محمد عمر (سابق ریڈر شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کا خط آیا تو فوراً یاد آیا کہ وہ کونسی کتاب تھی جس میں 'حسینی برہمنوں' کا ذکر تھا اور ساتھ یہ بھی یاد آیا کہ وہ کتاب اپنی کالج کی لائبریری کے لیے میں نے خود خریدی تھی۔

کتاب کا نام ''ہفت تماشا'' ہے جس کے مصنف دیوانی سنگھ کھتری ساکن بٹالہ ضلع گورداسپور المعروف بہ مرزا حسن قتیل ہیں۔ اس کتاب کو فارسی سے اردو میں منتقل کیا ڈاکٹر محمد عمر نے جو اس وقت جامعہ ملیہ اسلامیہ میں شعبۂ تاریخ کے استاد تھے۔ اور اس کتاب کو مکتبۂ برہان (ندوۃ المصنفین) اردو بازار دہلی نے اپریل ۱۹۶۸ء میں شائع کیا تھا۔ کتاب اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کی ہندستانی معاشرت کا ایک اہم ماخذ تصور کی جاتی ہے۔ نامور محقق مالک رام اس کتاب کو اسلامی عہد کی ایسی تمدنی دستاویز قرار دیتے ہیں جن کی صحت میں کسی طرح شبہ نہیں ہے۔[1] مالک رام اپنے دیباچے میں آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ''یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قتیل نے جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی تفصیلات میں بے کم و کاست درست ہے۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ اس کا اکثر حصہ ضرور صحیح ہے۔ جہاں بھی انہوں نے سنائی باتوں پر اعتماد کیا ہے ان کا بیان اغلاط سے پاک نہیں''۔ (ایضاً)

'ہفت تماشا' کا مقدمہ مشہور و معروف محقق ڈاکٹر نثار احمد فاروقی نے تحریر کیا ہے۔ مقدمہ میں انہوں نے مرزا محمد حسن قتیل کی حیات و سیرت اور تصانیف پر روشنی ڈالی ہے اور آخر میں ہفت تماشا کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر نثار احمد فاروقی، مرزا قتیل کے حالاتِ زندگی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مرزا محمد حسن قتیل اصلاً بٹیالہ ضلع گورداس پور (پنجاب) کے کھتری بھنڈاری خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کا خاندانی نام دیوانی سنگھ تھا۔ قتیل ۱۱۷۲ھ مطابق ۵۹-۱۷۵۸ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ سترہ سال کی عمر تک صرف و نحو، منطق و حکمت، معانی و بیان

۱۔ دیباچہ ص ۹

یاضی وعروض اور عربی و فارسی کی تحصیل کرتے رہے۔ آخر شعر گوئی کی طرف میلان ہوا اور زامحمد باقر کرمان شاہ شہید کے شاگرد ہوکر ان سے فیض اٹھایا۔ ان کی صحبت کی برکت سے دہ سال کی عمر میں مسلمان ہوئے۔ دو سال تک اسے اپنے عزیز و اقارب سے مخفی رکھا۔ آخر ب سترہ سال کی عمر کو پہنچے تو اپنے اسلام کا اظہار کیا اور مذہب اثنا عشری اختیار کیا۔ اپنے ھر بار سے کنارہ کرکے آزادگی اور تجرد کے میدان میں قدم رکھا'' بقول مالک رام مارچ ۱۸۱ء میں اس کا انتقال ہوا۔

قتیل کو نظم و نثر پر قدرت حاصل تھی۔ مصحفی نے فن تاریخ میں اس کی دسترس اور ت حافظہ کی تعریف کی ہے۔ وہ بڑا زود گو تھا۔ قتیل نے نظم و نثر میں متعدد کتابیں تصنیف کی ں۔ ان میں نہر الفصاحت، دیوان فارسی، معدن الفوائد، ثمر البدائع اور مظہر العجائب کے م قابل ذکر ہیں۔

قتیل نے اپنی کتاب ہفت تماشا کی شان نزول اس طرح بیان کی ہے کہ:

> ''نواب سعادت علی خاں کے عہد میں مرزا محمد حسین کربلائے معلی سے لکھنؤ تشریف لائے تو محمد آفرین علی خاں کے توسط سے حضور پرنور نے صندوق نقرہ کے ساتھ انہیں ۱۲۲۶ھ/۱۲-۱۸۱۱ء میں پھر واپس بھیجا۔ میں ان کے محامد آغا محمد صادق خاں صفاہانی اور آقا ابوالحسن خاں قزوینی کی زبانی سن چکا تھا اور ان دونوں کے ذریعہ سے وہ بھی مجھ سے غائبانہ متعارف تھے۔ اسی وسیلہ سے دو تین مرتبہ ان کی خدمت میں عریضہ بھیجا اور اس کا جواب پایا۔ انہوں نے حکم دیا کہ میں ہندوؤں کا احوال اور اس فرقے کے رسوم نیز قدیم مسلمانوں کے اوضاع و اطوار اور نومسلموں کے حالات لکھوں۔ چنانچہ میں نے تعمیل ارشاد کی اور اس کا نام ''ہفت تماشا'' رکھا۔''

یہ کتاب ایک اہم تاریخی و معاشرتی دستاویز ہے۔ اس میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے ہندوستان کی معاشرت پر اتنا قابل قدر مواد محفوظ ہے جو اس عہد کی اور کسی کتاب

میں نہیں ہے۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی کہتے ہیں کہ "ہفت تماشا اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے شمالی ہندوستان کی معاشرت کے سلسلے میں بنیادی مأخذ ہے اس سے بے نیاز ہوکر کوئی مورخ نہیں گزر سکتا۔"

مرزا محمد حسن قتیل نے اپنی کتاب ہفت تماشا کے تیسرے باب میں حسینی برہمنوں کا ذکر کیا ہے۔ ان برہمنوں کی جو تفصیل اس نے دی ہے وہ بڑی دلچسپ ہے۔ اگرچہ حسینی برہمنوں کے دعوے کو قتیل نے لغو قرار دیا ہے۔ لیکن اس فرقے کے وجود کو تاریخی حقیقت بتایا ہے۔ مرزا قتیل لکھتے ہیں۔ "برہمنوں میں ایک گروہ اس بات کا مدعی ہے کہ ہم لوگ حسینی برہمن ہیں اور ہندوؤں کے آگے کبھی دست سوال دراز نہیں کرتے۔ مسلمان جو کچھ دیتے ہیں ہم اس پر بسر اوقات کرتے ہیں۔ مسلمانوں ہی سے مانگنے کی یہ قید یوں لگا رکھی ہے کہ ان سے مسلمان خوش ہوکر انہیں کچھ نہ کچھ دیتے رہے، ورنہ ہندو ان مسلمانوں سے جو یزید کے ساتھی تھے بدرجہا بہتر ہیں۔ بہر حال ان کا دعوی ہے کہ جب یزید کے ساتھی شہدا کے سروں کو لے کر دمشق کی طرف روانہ ہوئے تو ایک رات کو کسی برہمن کے گھر قیام کیا۔ آدھی رات کے بعد جب سارا گھر سویا ہوا تھا۔ آسمان سے ایک تخت اس مکان میں اترا۔ اس تخت کی برکت سے تمام گھر منور ہو گیا۔ پھر اس تخت سے نورانی چہرے والا ایک شخص اترا اور اس نے وہ سر زمین سے اٹھایا اور حضرت حسینؑ کے سر مبارک پر بوسے دیے پھر بین کے ساتھ رونا شروع کیا۔ اس طرح تین اور اشخاص اس تخت سے اترے پھر ایک اور تخت ہوا سے زمین پر نازل ہوا۔ اس تخت پر چار عورتیں تھیں۔ ان میں سے ایک عورت نے سر مبارک کو زمین سے اٹھا کر بوسے دیے اور رونا شروع کیا غرض سویرا ہونے تک وہ دونوں تخت آسمان کی طرف روانہ ہو گیے۔ مالک مکان کی بیوی نے یہ منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا اور وہ بہت روئی اس نے اپنے شوہر کو یہ ماجرا سنایا۔ برہمن نے یہ خواب سنا تو سر مبارک کو زمین سے اٹھا لیا اور ایک جگہ چھپا دیا۔ جب صبح ہوئی اور سروں کو لے جانے والوں نے روانگی کا ارادہ کیا اور سروں کے ڈھیر میں حضرت حسینؑ کا سر مبارک نہ پایا تو بہت حواس باختہ ہوئے اور انہوں

صاحب خانہ سے پوچھ کچھ شروع کی۔ برہمن نے قسمیں کھائیں مگر جب ان لوگوں نے اسے ڈرایا دھمکایا تو اس نے اپنے ایک لڑکے کا سر کاٹ کر لا دیا۔ اسے بھی انہوں نے رد کر دیا۔ اس طرح اس نے اپنے اٹھارہ لڑکوں کے سر کاٹ کر ان کو دیے اور انہوں ہر بار انہیں شناخت کر کے رد کر دیا۔ بالآخر انہوں نے اس غریب برہمن کو قتل کر ڈالا اور حضرت حسینؓ کے سر مبارک کو نکال کر شام لے گئے۔ یہ قصہ حسینی برہمنوں کی زبانی منقول ہے لیکن دوسرے ہندو اور برہمنوں کے دوسرے فرقے اسے ڈھکوسلہ سمجھتے ہیں۔" (ص ۴۱-۴۲)

مرزا قتیل کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حسینی برہمنوں کا وجود افسانہ نہیں حقیقت ہے۔ حسینی برہمن جس بات کا دعوی کرتے ہیں، وہ یقیناً من گھڑت قصہ ہے اور سراسر جھوٹ ہے۔ خود مرزا قتیل نے بھی اس دعوے کو 'لغو' قرار دیا ہے۔ حالانکہ مرزا قتیل کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ اثنا عشری تھا، لیکن اس کی کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محض اندھے تقلیدی عقائد نہیں رکھتا تھا بلکہ بہت سے امور میں اس کی آزادانہ رائے تھی جو اس نے عقلی دلائل کی روشنی میں قائم کی تھی۔ ایسے آرا کے اظہار میں وہ پوری بے تکلفی سے کام لیتا ہے۔" چنانچہ حسینی برہمنوں کے تعلق سے اثنا عشری کا رویہ بیان کرتے ہوئے کہتا ہے "طرفہ تو یہ ہے کہ بعض بے وقوف اثنا عشری اور خصوصاً امیر زادے اسے (حسینی برہمنوں کے دعوے کو) باور کرتے ہیں اور وہ حسینی برہمنوں کی تعظیم و توقیر بھی زیادہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لوگ ہم سے بلکہ ہمارے علمائے دین سے بھی بدر جہا بہتر ہیں کیوں کہ ان کے بزرگوں نے حضرت سید الشہدا علیہ السلام کے لیے اپنے اٹھارہ لڑکوں کو قربان کر دیا تھا۔ بس اتنا کہہ کر رونا شروع کر دیتے ہیں۔"

شیعہ اخبار 'صداقت' پونا میں چند سال پہلے ایک مضمون "حسینی برہمن" سے متعلق شائع ہوا تھا۔ مضمون نگار شفیع احمد شریف نے اپنے مضمون میں لکھا تھا۔ "حسینی برہمن ہندوستان کی کئی ریاستوں میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ وہ سب پکے ہندو ہوتے ہیں اور ان کے رسم و رواج اور عقائد بھی ہندوؤں جیسے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ حضرت امام حسین

سے بہت عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ ان کے مورث اعلیٰ کربلا کی لڑائی کے وقت حضرت امام حسین کے ساتھ تھے مذکورہ مورث اعلی نے امام حسین سے درخواست کی تھی کہ وہ ان کے ساتھ ہندستان تشریف لے چلیں۔ انؑ کی درخواست حضرت امام حسین نے قبول کرلی تھی۔ چنانچہ جب حضرت امام حسین کوفہ کے حاکم عبد اللہ ابن زیاد کے پاس صلح کی شرطیں بھیجیں۔ ان شرائط میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ مجھے ہندوستان جانے کی بھی اجازت دی جائے۔ کیوں کہ مجھے ہندوستان کی طرف سے محبت کی خوشبو آتی ہے۔'' (اخبار صداقت کے مدیر مولانا حسن عباس فطرت نے اس روایت کو غیر مستند بتایا ہے)۔

شفیع احمد شریف آگے چل کر لکھتے ہیں ''بعض حسینی برہموں کا بیان ہے کہ ان کے مذکورہ مورث اعلیٰ ہندوستان میں واپس آگئے تھے۔ بعض کا کہنا ہے کہ امام حسین عایہ السلام کے ساتھ شہید ہوگئے تھے۔ حسینی برہموں کا یہ بیان بھی قابل غور ہے کہ شری کرشن جی نے واقعہ کربلا کی پہلے ہی خبر دے دی تھی جو شریمد بھاگوت میں درج ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اٹھارہ پرانوں میں آخری پران کلنکی پُران ہے جس میں کلجگ کا ذکر ہے اور کلجگ کے اوتار کا حال بھی ہے۔ کلجگ کے اوتار (حضرت محمدؐ) کے ایک نواسے کا بھی ذکر ہے جس کو ظلم و ستم سے قتل کیا جائے گا کلنکی پُران کے اردو ترجمہ مطبوعہ میرٹھ کو میں نے دیکھا تو ایک حد تک حسینی برہمن کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔''

''حسینی برہمن کے آخری زمانے کے وید، اتھر وید، کی نسبت بھی کہتے ہیں کہ ا میں بھی ایک شرتی کلنکی اور ان کے نواسے حضرت امام حسین کی نسبت سے ذکر موجود ہے مضمون نگار نے مزید لکھا ہے کہ ''حسینی برہمن اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ بیان کر ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ امام حسین کے والد حضرت علی اوم مورتی تھے یعنی ان کے وجود اوم نے بھی ظہور کیا تھا۔ ہز ہائنس سر آغا خان کے لاکھوں ہندو مرید بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہتے ہیں کہ کوئی خط میں لفظ علی لکھا جائے اور سنسکرت خط میں اوم لکھا جائے تو دونوں کی یکساں ہوگی۔ چنانچہ ہز ہائنس سر آغا خان کے لاکھوں مریدوں کے علاوہ ایک اور ہندو

سنت پنتھی" ریاست مہاراشٹر میں پایا جاتا ہے جن کی تعداد ۲۰ لاکھ ہے۔" حیرت ہے کہ ناز شیعہ عالم مولانا حسن عباس فطرت نے ان بیانات پر کوئی اختلافی نوٹ نہیں لکھا۔

حسینی برہمن سے متعلق یہ بیانات سراسر لغو ہے۔ سچائی صرف اتنی ہے کہ "حسینی ہمن ایک حقیقت ہے مگر وہ جو دعوے کرتے ہیں وہ من گھڑت افسانے ہیں۔ ممتاز مؤرخ اکٹر محمد عمر نے ایک استفسار کے جواب میں راقم کو لکھا تھا کہ "حسینی برہمن کا فرقہ اُس زمانے بں موجود تھا اور آج بھی گجرات کے بعض علاقوں میں یہ فرقہ پایا جاتا ہے مگر بہت کم ہے۔"

تازہ مطبوعات خدا بخش لائبریری

اردو

۱۔ اردو مخطوطات : خدا بخش جنوبی ایشیائی علاقائی سمینار ۱۹۸۶ء کے مقالات — ۱۹۹۹ء، ۸۷ص — ‎-/۱۵۰

۲۔ پروفیسر سید مقبول احمد حیات و خدمات / مسعود الحسن خاں ندوی — ۱۹۹۹ء، ۱۶۴ص — ‎-/۸۰

۳۔ تاریخ ہند عہد وسطیٰ (غیر مطبوعہ ماخذ): خدا بخش جنوبی ایشیائی علاقائی سمینار ۱۹۸۸ء کے مقالات — ۱۹۹۹ء، ۴۶۶ص — ‎-/۱۵۰

۴۔ تاریخ ہند و ممالک غیر انتخاب رسالہ 'ندیم' گیا ۱۹۳۱ء - ۱۹۴۹ء، ج ۱۴ — ۱۹۹۹ء، ۱۹۴ص — ‎-/۷۰

۵۔ تذکرہ مشاہیر کاکوری / مولوی حافظ محمد علی حیدر علوی کاکوروی — ۱۹۹۹ء، ۵۲۴ص — ‎-/۲۰۰

۶۔ تعلیمات : انتخاب رسالہ 'ندیم' گیا ۱۹۳۱ء - ۱۹۴۹ء، ج ۱۷ — ۱۹۹۹ء، ۲۱۰ص — ‎-/۱۰

۷۔ ڈاکٹر ذاکر حسین. ذاکر صاحب پر اردو، ہندی اور انگریزی میں مشاہیر کے افکار — ۱۹۹۹ء، ۲۰۶ص — ‎-/۱۰

۸۔ ذاکر صاحب کے خط، مولانا عبد الماجد دریابادی کے نام / ترتیب و تحشیہ پروفیسر مختار الدین احمد، جلد سوم — ۱۹۹۹ء، ۳۰۰ص — ‎-/۰

۹۔ ذاکر صاحب کے خط / ترتیب و تحشیہ پروفیسر مختار الدین احمد ج ۴ — ۱۹۹۹ء، ۲۲۲ص — ‎-/۱

۱۰۔ حکایات کشمیر / محمد الدین فوق، طبع اول ۱۹۲۸ء، طبع ثانی — ۲۰۰۰ء، ۱۰۶ص — ‎/-

۱۱۔ ڈاکٹر ذاکر حسین حیات و خدمات سمینار کی روداد و مقالات — ۲۰۰۰ء، ۶۲۴ص — ‎-/۰

فارسی

۹۔ سیرت فیروز شاہی: نسخہ خطی خدا بخش — ۱۹۹۹ء، ۳۹۶ص — ‎/-

پروفیسر عبدالعلی
ترجمہ ڈاکٹر صلاح الدین
محمد اسلام عمری

یمن کی زیدی سلطنت ــــ عروج اور کارنامے

علی زین العابدین کی وفات نے ان کے دونوں بیٹوں محمد الباقر اور زید کے درمیان قیادت کی جنگ چھیڑ دی۔ بڑے بیٹے الباقر نہایت متقی اور دیندار عالم تھے، وہ اپنے دور کے علمی ہستیوں میں سے ایک تھے اسی وجہ سے وہ الباقر کے لقب سے مشہور ہوئے، جس کے معنی ہیں علم کو کھول کھول کر بیان کرنے والا۔ فطرتاً امن پسند ہونے کے ناطے وہ اپنے والد کے صلح جویانہ پالیسی پر عمل پیرا رہے۔ جب کے زید جید عالم، فقیہ اور ذی فہم نیز مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ فعال اور باعزم انسان تھے۔

محمد الباقر کو دراصل نسب کی وجہ سے بلند مقام حاصل تھا، وہ حضرت فاطمہ بنت الحسن کے بیٹے تھے۔ حضرت محمد ﷺ اور حضرت علیؓ دونوں طرف سے ان کے خلف ہونے کے ناطے انھیں اپنے سوتیلے بھائی زید پر فوقیت حاصل تھی جن کی ماں سندھ کی ایک غلام عورت تھیں۔ اس لیے انھوں نے اپنے والد کے جائز وارث ہونے کے ناطے اپنی امامت کا دعویٰ پیش کیا لیکن حضرت زید نے امامت کے لیے موروثی جانشینی کے اصول کو اس بنیاد پر رد کر دیا کہ وہ اس منصب کے لیے زیادہ اہل ہیں۔ کیوں کہ اس مقصد کے لیے ضروری تمام شرائط بشمول اس کے کہ امام غیر منصف اور ظالم حکمراں کے خلاف علم بغاوت بلند کرے، پورا کرتے ہیں۔

حضرت زید کی فعال اور پرعزم پالیسی بہت سے اہل تشیع کو پسند آئی جو ان کے معاون بن گیے اور زیدی کے نام سے موسوم ہوئے۔ انھوں نے حضرت علیؓ، حسنؓ، حسینؓ اور علی زین العابدین کے بعد حضرت زید کی پانچویں امام کی حیثیت سے اتباع کی۔ سماج میں

روج برائیوں اور نا انصافی کے خلاف بغاوت منظم کرنے کے مسئلہ پر حضرت زید اور ان کے پیروؤں کی بہت سے شیعہ حضرات نے مخالفت کی۔ کہا جاتا ہے کہ جب حضرت زید اپنے نقطۂ نظر پر مصر ہوئے تو امام الباقر نے رائے زنی کی کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے ہی والد علی زین العابدین کی امامت کا انکار کرتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے بھی کبھی منظم بغاوت نہیں کی۔

حضرت زید اپنے عقیدے کے مطابق عراق میں اموی خلیفہ ہشام کے گورنر یوسف بن عمر سے کوفہ میں جنگ کرتے ہوئے ۱۲۲ھ میں قتل کر دیے گیے اس کے بعد ان کے پیروکاروں اور کٹر حامیوں نے متعدد بغاوتوں میں حصہ لیا لیکن وہ نہایت بے رحمی سے کچل دیے گیے۔ ان کے بیٹے یحیٰ کو ۱۲۵ھ میں خراسان میں اموی خلیفہ ولید بن یزید کے دور حکومت میں قتل کر دیا گیا، یہ ان کے بعد امام تسلیم کیے گیے تھے۔ بعد ازاں محمد اور ابراہیم بن عبداللہ بن حسن یکے بعد دیگرے امام تسلیم کیے گیے۔ لیکن وہ بھی بالترتیب کوفہ اور مدینہ میں قتل کر دیے گیے۔ (۱)

بعد ازاں زیدی مسلم دنیا کے مختلف حصوں میں بکھر گیے اور خفیہ طور سے اپنے مسلک کی تبلیغی مہم کا آغاز کیا، جس کے نتیجہ میں بحیرۂ قزوین (کیپین) کے جنوبی مغربی خطے دیلم میں بہت بڑی تعداد میں لوگوں کو اپنا ہم مسلک بنانے میں کامیاب ہو گیے۔ بحیرۂ قزوین کے اس خطے میں لوگوں نے ابھی تک اسلام قبول نہیں کیا تھا، لیکن ناصر الطرطوسی کی تبلیغی سرگرمیوں کی مہربانی سے انھوں نے زیدی مسلک کو قبول کر لیا۔ (۲) بعد میں ان کی سیاسی اور مذہبی سرگرمیوں کے لیے شمالی یمن ایک دوسرا بڑا مرکز بن گیا۔ یہ بات بھی بڑی دلچسپ ہے کہ یہ دونوں خطے بغداد کے عباسی خلفا کے تسلط سے باہر تھے۔

امامت اور مذہب کے سلسلہ میں زیدیوں کا نظریہ:

شیعہ مسالک میں زیدی کافی معقول اور متحمل نیز سنّی اسلام کے زیادہ قریب ہیں بنیادی طور پر یہ لوگ دوسرے شیعہ فرقے خصوصاً فرقہ اثنا عشریہ اور فرقہ اسماعیلیہ کے نظریہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو کسی خدائی فرمان کی وجہ سے نہیں جیسا کہ دوسرے شیعہ مانتے ہیں، بلکہ انھیں ان کی ذاتی قابلیت کی بنا پر امام برحق مانتے ہیں۔

اختلاف کا دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ زیدی افضل (اعلیٰ انسان) کی موجودگی میں مفضول (کم رتبہ انسان) کو امام منتخب کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ اس نظریہ کی وجہ سے یہ لوگ پہلے تینوں خلفاء حضرات ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کو جائز اور حق بجانب مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے اصحاب میں حضرت علیؓ سب سے افضل تھے۔ اس لحاظ سے وہ نسب اور ذاتی صفات کی بنا پر امامت اور خلافت کے حقدار تھے لیکن دوسرے شیعوں کے برخلاف ان کا یہ ماننا ہے کہ سیاسی مصلحت اور ملت اسلامیہ کے مجموعی مفاد کے مدنظر عہدۂ خلافت کے لیے آزمودہ کار لوگ مطلوب تھے۔ اس لیے پہلے تینوں خلفاء کی شرعی حیثیت کو یہ لوگ تسلیم کرتے ہیں اور انھیں غاصب کہہ کر ملامت کرنے سے پرہیز کرتے ہیں لیکن خلافت/امامت کی جانشینی کے مسئلہ پر ان کے روادارانہ موقف کی دوسرے شیعوں نے شدید تنقید اور مخالفت کی۔

زیدیوں نے عہدۂ امامت پر فائز ہونے والے کے لیے چند مخصوص شرائط رکھی ہیں جن کا پورا کرنا لازم ہے۔

(۱)۔ انھوں نے امامت کو صرف حضرت فاطمہ کے ذریات حسنی یا حسینی میں محدود رکھا نیز اس بات کی تائید کی کہ ان کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا شرعاً حقدار نہیں ہوسکتا۔ تاہم موروثی حق جانشینی کے نظریہ کی مخالفت کرتے ہوئے کسی حد تک اس ادارے کے طریقۂ جمہوریت کے قائل ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ لائق اور کامل فاطمی مرد امیدوار آزاد اور شعوری طور پر صحت مند ہوں، اس عہدہ کے حقدار ہوں گے حتیٰ کہ کسی امام کی بالا دستی کے ذریعہ معزول کرنے نیز سابقہ معزول امام کا اپنے حق میں لوگوں کی حمایت حاصل کرکے اپنے آپ کو بحال کرنے کو شرعاً جائز قرار دیتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے امامت کے عہدہ کو کافی رقیبانہ بنا رکھا ہے جس کے نتیجہ میں ان میں سے صرف طاقتور لائق اور صاحب استحقاق ہی کو امام بننے میں کامیابی ملی۔ حقیقت میں یہی وہ پالیسی تھی جس کی بدولت ان کے خلاف اتنے شدید اور نامساعد حالات کے باوجود اس خاندان کے حکمرانوں نے اسلامی ریاستوں کی تاریخ میں سب

سے زیادہ مدت تک حکومت کی۔

(۲)۔ اماموں کے لیے یہ لازم تھا کہ وہ متقی، منصف اور عالم ہو۔ ایسا شخص نہ صرف انصاف کے ساتھ عوام میں نظم و نسق قائم کرے گا بلکہ اسلامی حکومت کا استحکام اسلامی شریعت کی بنیاد پر قائم رکھنے کے لیے ذمہ دار ہوگا۔ مزید براں امام کے لیے ایک اہم اہلیت یہ تھی کہ وہ مجتہد (شرعی فیصلہ کرنے کی صلاحیت) ہو۔ ان سے یہ بھی امید کی جاتی تھی کہ مطلق العنان ہونے کے بجائے مجلس شوریٰ (مجلس مشاورت) کے مشورہ سے قرآنی اصول کے مطابق حکومت کریں گے۔ یہ شرط کہ امام مذہبی اور دوسرے ضروری علوم کا عالم ہو، سنجیدگی سے لیا گیا جس کی وجہ سے اکثر امام ممتاز عالم اور کثیر التصانیف تھے۔ یہ چیز ہر دور میں ان کی بکثرت تصانیف سے ظاہر ہے۔

(۳)۔ امام کو صحت مند، دلیر اور جرأت مند ہونا چاہیے تھا تاکہ وہ جارحانہ اور مدافعانہ دونوں حالات میں بوقت ضرورت تلوار سے چارہ جوئی کرنے کے قابل ہو۔ انھیں عہدۂ امامت پر اپنا حق بھی جتانا چاہیے اور اپنی حکومت قائم کرنے کے لیے جدوجہد بھی کرنی چاہیے۔(۳)

آخر میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ زیدی امام غائب کے تصور پر عقیدہ نہیں رکھتے دوسری طرف ایک ہی وقت میں دو مختلف جگہوں پر دو اماموں کے وجود کے امکانات کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ اس عہدہ کے اہل ہوں، اگر امامت کی تمام اہلیت ان کے اندر موجود نہیں ہیں تو وہ مکمل امام تسلیم نہیں کیے جاتے بلکہ وہ رہنما جو زیدیوں کے نصب العین کو قائم رکھ سکیں، اہلیت کے درجے کی مناسبت سے داعی، محتسب، مقتصد وغیرہ کہلاتے ہیں۔(۴)

جہاں تک مذہبی عقیدہ و عمل کا تعلق ہے تو زیدی دوسرے شیعہ حضرات کے بہت سے عقائد سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ لوگ زیارت مکہ (حج) کا فریضہ ادا کرتے ہیں زیارت کربلا کو غیر ضروری عمل قرار دیتے ہیں۔ کربلا وہ جگہ ہے جہاں حضرت علیؓ کے بیٹے نواسۂ رسول حضرت حسینؓ شہید کیے گئے تھے اور غیر زیدی شیعہ اسکی زیارت کو حج کا حصہ سمجھ

ہیں۔ یہ لوگ عمل متعہ (عارضی شادی) اور تقیہ (کسی خیال یا جذبہ کو چھپانا) کے بھی خلاف ہیں، تصوف بھی انھیں نا قابل قبول ہے۔

لیکن دوسرے شیعی فرقوں کی طرح زیدیوں کے یہاں بھی مذہبی معاملات میں کچھ مخصوص ایجادات ہیں۔ مثال کے طور پر اذان میں شیعوں کے اضافہ حیّ علی خیر العمل (بہتر عمل کی طرف جلدی کرو) پڑھتے ہیں۔ نماز پڑھانے والے امام کے انتخاب کے سلسلہ میں بھی یہ لوگ مخصوص شرائط عائد کرتے ہیں جیسا کہ وہ معروف متقی امام کے علاوہ کسی کے پیچھے نماز ادا کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے عبادات میں دوسرے فرقہ وارانہ خصوصیات میں نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں اور مسح علی الخفین (ڈھکے ہوئے پیروں کے مسح کو دھونے کا بدل ماننا) کو رد کرنا وغیرہ شامل ہیں۔(۵)

مذکورہ بالا باتوں کے علاوہ زیدی معتزلہ سے زیادہ متاثر ہیں۔ حضرت زید بذات خود بہت سے اعتقادی مسائل میں معتزلی فکر کی تائید کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ امام کے خدائی ذریعۂ علم کے عقیدے سے بہت دور تھے۔ زیادہ تر معتزلی عقیدہ، واصل بن عطا کی زیرنگرانی مستعدی سے تعلیم حاصل کرنے سے ملا اور جس کی انھوں نے اپنے پیروکاروں کو تلقین کی۔

معتزلہ کی طرح زیدیوں کا یہ بھی ماننا ہے کہ جس مسلمان سے گناہ کبیرہ سرزد ہوتا ہے اگر وہ مخلصانہ طور پر اپنی مدت حیات میں پشیماں نہیں ہوتا تو وہ ہمیشہ نار جہنم میں رہے گا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ منصف ہے، وہ کسی کے ساتھ ناانصافی نہیں کرتا اور یہ کہ قصوروار کو اس کے ذریعہ سزا ضرور ملے گی۔ علاوہ ازیں ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ اللہ تعالیٰ مثالی ہے اور وہ صرف اپنی صفات میں موجود رہتا ہے نہ کہ کسی مادی شکل میں۔ وہ اس بات سے بھی انکار کرتے ہیں کہ بہشت میں اللہ تعالیٰ روبرو دکھائی دے گا۔

زیدی سلطنت کا عروج وزوال (۸۹۸ء۔۹۶۲ء):

زیدیوں نے اپنی سیاسی اولوالعزمی کو دو مقامات پر عملی جامہ پہنایا۔(۱) طرابستان

کے دیلم (۲) شمالی یمن۔

دیلم میں سلطنت کی بنیاد امام حسن بن زید نے ۸۶۴ء میں رکھی۔ ۱۱۲۵ء تک اس نے تقریباً بیس اماموں اور داعیوں کا عروج دیکھا لیکن بعد میں اس علاقے کے زیدی فرقۂ نکتویہ میں ضم ہو گیے۔

شمالی یمن میں زیدی سلطنت کے بانی الہادی الی الحق یحیٰ بن حسین (۸۳۵ء۔۹۱۱ء) تھے جو امام القاسم الرسی (متوفی ۸۶۰ء) کے پوتے تھے۔ (۶) انھوں نے مامون کے دور حکومت میں یہاں اپنے قدم جمائے۔ الہادی کی پیدائش مدینہ میں ہوئی تھی۔ ان کے والد اور چچا کی نگرانی میں یہیں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی۔ انھوں نے بہت جلد عالم، فقیہ اور اسلامیات کے مصنف کی حیثیت سے نمایاں ترقی کی، وہ غیر معمولی جسمانی طاقت کے مالک اور باہمت انسان تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے ہتھیلیوں کی مدد سے گیہوں پیس سکتے تھے۔ (۷) قاسم الرسی کی اولادوں میں وہ پہلے آدمی تھے جنھوں نے اپنے لیے امامت کا دعویٰ پیش کیا۔ وہ یمن میں ایک کامیاب قائد اور مدبر ثابت ہوئے۔ انھوں نے ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں پہلی بار یمن کا سفر اپنی سیاسی طاقت قائم کرنے کے خیال سے وہاں کے زیدی وفد کی دعوت کے جواب میں کیا۔ لیکن مقامی عوام سے کافی حمایت نہ ملنے کی وجہ سے اپنے مسکن مدینہ لوٹ گیے۔ اس کے بعد عباسی خلیفہ المعتمد (۸۹۲ء۔۹۰۲ء) کے دور حکومت میں یمن کے زیدیوں کی دعوت پر دوبارہ ۲۸۴ھ/۸۹۸ء میں شمالی یمن میں پچاس نیاز مندوں کو لے کر صعدہ پر چڑھائی کر دیا اور مقامی زیدیوں کی مدد سے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے باعث یمن میں زیدی سلطنت کا آغاز ہوا۔ (۸) اس پس منظر میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یمن کے زیدی اماموں نے ماقبل اسلام کے حمیری حکمرانوں سے اپنا نسلی رشتہ قائم کرتے ہوئے خود کو ان کے جانشیں کی حیثیت سے پیش کیا۔ (۹) ان کی شاہی مہر سرخ رنگ سے آتی تھی۔ یہ لوگ ایسا حمیریوں کے جانشینی کی علامت کے طور پر کرتے تھے جن کا جھنڈا سرخ رنگ کا ہوتا تھا۔ (۱۰)

امام الہادی نے اپنے مخالفین کے خلاف کئی شدید جنگیں لڑیں، وہ اپنے پیروکاروں
کی نگاہ میں ایک مثالی امام تھے جن سے انھوں نے حسب ذیل معاہدہ کر رکھا تھا۔
اے لوگو! میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ چار شرائط پر قائم رہوں گا۔ (۱) اللہ کی کتاب
اور حضرت محمد ﷺ کی سنت کے مطابق حکومت کروں گا۔ (۲) اپنے ذاتی معاملات میں خود پر
تمہارے مفادات کو ترجیح دوں گا۔ (۳) مال غنیمت کے حصول میں تمھیں اپنے پر مقدم
رکھوں گا۔ (۴) دشمن سے مقابلہ کے وقت تم سے آگے رہوں گا۔
اسی طرح میں تم سے بھی چاہتا ہوں کہ دو شرائط پر قائم رہنے کا وعدہ کرو۔ (۱) خدا
کے لیے پوشیدہ طور پر اور علی الاعلان دونوں صورتوں میں مخلصانہ مشورہ دو گے اور (۲) جب
تک میں اللہ تعالیٰ کا فرماں بردار رہوں تب تک تم ہمارے حکم کی تعمیل کرو گے۔ (۱۱)
ایسا کہا جاتا ہے کہ امام نے ممکن حد تک میثاق کی پابندی کی جس کی وجہ سے انہوں
نے اکثر جنگوں میں کامیابی حاصل کی جو عباسیوں اور دوسرے مخالفین کے خلاف لڑی گئیں،
انھوں نے صنعاء پر قبضہ کر لیا اور مکہ پر اپنا تسلط قائم رکھا جہاں سات سال تک جمعہ میں ان کے
نام کا خطبہ پڑھا گیا۔ انھیں امیر المؤمنین (مؤمنوں کے امیر) کے امتیازی لقب سے خطاب کیا
جاتا تھا۔ ان کے نام کا سکہ جاری ہوا، (۱۲) لیکن جب قرامطہ ان کے مد مقابل آ کھڑے ہوئے
تو پھر یہ صعدہ کی طرف ڈھکیل دیے گیے۔ بہر کیف ۹۱۱ء میں جب ان کا انتقال ہوا تو انھوں نے
اپنے ورثہ کے لیے صعدہ میں ایک مضبوط بنیادوں پر حکومت ترکہ میں چھوڑی۔
اب صعدہ زیدیوں کے سیاسی اور مذہبی سرگرمیوں کا سب سے اہم مرکز بن گیا۔
لیکن پورے شمالی یمن کو اپنے مملکت کے دائرے میں لانے کے لیے زیدی اماموں کو طویل
عرصہ تک جدوجہد کرنی پڑی۔ حالانکہ وقتاً فوقتاً انھیں عارضی طور پر ہی سہی پیچھے بھی ہٹنا پڑا۔
پھر بھی ۹۶۲ء میں زوال سلطنت تک خود کو اقتدار پر قائم رکھا۔ انھوں نے جنوبی یمن خاص طور
سے حضرموت پر بھی حملہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ناکامی کے سوا کچھ بھی ہاتھ نہ آیا۔ کہا جاتا
ہے کہ اس کی خاص وجہ دونوں یمن (شمالی وجنوبی) میں مذہبی اختلاف رہا ہے۔ جیسا کہ مشہور

ہے کہ جنوبی یمن کے عوام شافعی مسلک کو ماننے والے ہیں وہ زیدیوں کو نہ صرف سیاسی حریف بلکہ مذہبی مخالف کی حیثیت سے بھی دیکھتے تھے۔(۱۳)

دوسری تمام سلطنتوں کی طرح زیدی سلطنت بھی نشیب و فراز سے دو چار ہوئی۔ صنعاء کو پے در پے ۱۰۶۲ء میں صلیحیوں نے اور پھر ۱۰۹۸ء میں بنو ہمدان کے عرب امراء نے فتح کیا۔ انھوں نے تقریباً پچاس سالوں تک اسے اپنے زیر تسلط رکھا۔ بہر حال زیدیوں کی قسمت امام احمد التوکل (یہ دسویں صدی عیسوی کے امام احمد الناصر کی اولاد میں سے تھے) کی قیادت میں عارضی طور پر بحال ہوئی۔ جنھوں نے جنگی مہم کا ایک سلسلہ شروع کیا اور نجران تک قبضہ کرلیا۔ لیکن بعد میں یمن کی ایوبی اور رسولی فتوحات نے زیدی اماموں کے اقتدار کو بہت حد تک محدود کر دیا۔ بعد ازاں انھوں نے عثمانی ترکوں کے حملوں کا لمبے عرصہ تک مقابلہ کیا۔

عثمانی ترکوں کے خلاف ان کی جنگی مہم (۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء۔۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء):

براعظم یورپ میں دور تک اپنی سلطنت کی توسیع کے بعد عثمانی ترکوں نے اپنی توجہ عرب دنیا کی طرف کی۔ انھوں نے سب سے پہلے ۱۵۱۷ء میں سیریا اور مصر کے مملوک سلاطین کو شکست دے کر ان پر فتح حاصل کی۔ الجیریا اور تیونس بھی ان کے زیر نگیں آگیے۔ پھر انھوں نے بحر احمر اور بحر ہند پر اپنی فرمانروائی قائم کرنے کی نیت سے یمن کا رخ کیا۔ انھوں نے یمن پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے کئی کوششیں کیں جو تین خاص مرحلوں پر منتج ہوئیں۔

پہلا عثمانی حملہ:

یمن پر پہلے عثمانی حملے کا آغاز ۱۵۳۸ء میں امیر سلیمان پاشا کی سپہ سالاری میں ہوا۔ ان دنوں عثمانیوں کو جو خاص برتری حاصل تھی وہ ان کی منظم فوجوں کا آتشی اسلحوں سے لیس ہونا تھا جو ابھی تک یمنی فوج کو حاصل نہیں تھے۔ یمن کے حالات بھی کچھ ایسے تھے کہ بنا کسی مزاحمت کے انھیں داخل ہونے میں معاون ہوئے۔ طاہریوں کو زیدی امام شرف الدین نے مصر کے مملوکوں کی مدد سے شکست دی، لیکن طاہریوں نے اپنا کھویا ہوا علاقہ دوبارہ حاصل کرنے کی غرض سے اپنی مدد کے لیے عثمانیوں کو مدعو کیا۔ مؤخرالذکر نے یمن کی سرزمین پر

پنے قدم جمانے کا سنہری موقعہ دیکھا وہ بنا کسی مزاحمت کے عدن میں داخل ہو گیے جو طاہری
سلطان عامر بن داؤد بن طاہر کے زیر نگیں تھا۔ انھوں نے دغابازی سے طاہری سلطان کو قتل کر
کے عدن پر پورا اقتدار حاصل کرلیا، پھر زبید اور تعز کو قبضہ میں کر لینے کے بعد انھوں نے صنعاء
کی طرف پیش قدمی کی جہاں ان کی زیدی اماموں کے درمیان تقریباً ایک صدی تک شدید
جنگ ہوتی رہی۔ مؤرخین نے لکھا ہے کہ تقریباً آٹھ جنگیں لڑی گئی تھیں۔ ان میں سے آخری
فیصلہ کن جنگ ۱۵٦۸ء میں لڑی گئی جس میں ترکوں کو شکست فاش کا منہ دیکھنا پڑا، ان کا سپہ
سالار مراد پاشا قتل کر دیا گیا۔ اس طرح اس سرزمین پر اپنی برتری قائم کرنے کے لیے لڑی
جانے والی پہلی ترک یمن جنگ ختم ہوگئی۔ اس فتح کے نتیجہ میں تعز اور عدن دونوں زیدی امام
کے قبضہ میں آگیے۔ اب صرف زبید ترکوں کے قبضہ میں باقی بچا تھا۔ (۱۴)

دوسرا عثمانی حملہ:

ان دنوں اپنی حکومت کے بام عروج پر ہونے کی وجہ سے عثمانی ترک اپنی اس
ذلت آمیز ہزیمت کو جو انھیں زیدیوں کے ہاتھوں اٹھانی پڑی برداشت نہیں کر سکے۔ انھوں
نے جلد ہی اپنی فوج کو مضبوط کیا اور ایک لائق البانی النسل جنرل سنان پاشا کی زیر قیادت
زبید سے یمن پر ۱۵٦۹ء میں نئے سرے سے حملہ کا آغاز کیا۔ (۱۵) دونوں فوجوں کے درمیان
گھمسان کی جنگ ہوئی جس کے نتیجے میں عثمانیوں نے صنعاء پر قبضہ کرلیا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء
میں امام المطہر بن شرف الدین کی وفات کے بعد یمنی فوج کو دھچکا لگا جب کہ عثمانیوں نے شمالی
یمن کے بہت سے حصوں پر قبضہ کرلیا۔ امام المطہر کے جانشین امام الحسن بن علی داؤد نے
ترکوں کے خلاف مہم جاری رکھی۔ چنانچہ وہ قید کر لیے گیے اور ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں استنبول جلا
وطن کر دییے گیے۔ اس طرح آئندہ تیرہ سالوں کے لیے یمنی مزاحمت کا خاتمہ ہوگیا۔ (۱٦)

۱۰۰٦ھ/۱۵۹۸ء میں یمن کے عوام خواب غفلت سے پھر بیدار ہوئے اور متحد ہو کر
امام المنصور القاسم بن محمد کی قیادت میں ترکوں کے خلاف کئی جنگیں لڑیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا
کہ انھوں نے اپنے ملک کے کھوئے ہوئے زیادہ تر حصوں کو دوبارہ حاصل کرلیا۔ اس طرح

امام القاسم کے بیٹے اور جانشیں امام المؤید محمد بن القاسم (۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء۔ ۱۰۵۴ھ/ ۱۶۶۴ء) نے ترکوں کے خلاف یہ مہم اس وقت تک جاری رکھا جب تک کہ ان کی طاقت کو ۱۶۵۵ء میں ایک فیصلہ کن جنگ میں کچل نہیں دیا جس کے نتیجہ میں انھوں نے یمن کو یمنیوں کے لیے خالی کر دیا اور اس کے ساتھ یمن پر ترکوں کے دوسرے حملے کا خاتمہ ہو گیا۔ (۱۷)

تیسرا عثمانی حملہ:

تیسرا عثمانی حملہ تقریباً دو صدیوں کے وقفہ سے ۱۲۶۵ھ/ ۱۸۶۹ء میں سلطان عبدالمجید کے دور حکومت میں شروع ہوا۔ انھوں نے جلد ہی حدیدہ پر قبضہ کر لیا اور اپنی حکومت کی توسیع پورے تہامہ (زیریں یمن) تک کر لی۔ لیکن عثمانیوں کی اس غیر معمولی فتح نے یمن کے عوام کو عمومی اور قبائلیوں کو خصوصی طور پر بیدار کر دیا۔ جنھوں نے صنعاء کے شیخ علی الدائی کی قیادت میں اپنے ملک کی آزادی کو محفوظ رکھنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور ہر جگہ ترکوں پر حملہ کرنا شروع کر دیا۔ لیکن ترکوں نے شیخ کو دغابازی سے قتل کر دیا۔ اب زیدی اماموں نے آگے آکر غیر ملکی حملہ آوروں کا مقابلہ کیا۔ امام المتوکل الحسن بن احمد نے ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۵ء سے لے کر ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء تک مسلسل ان کے خلاف جنگ جاری رکھی۔ اس کے بعد اس کے جانشیں امام الہادی شرف الدین (۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء۔ ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء) امام المنصور محمد بن یحیٰ بن محمد حمید الدین (۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء۔ ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۰۴ء) امام المتوکل یحیٰ (۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء۔ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء) سب نے ترکوں کے خلاف دلیری اور کامیابی سے جنگ کیا جب تک کہ انھیں مکمل طور پر شہارکی جنگ میں کچل نہیں دیا۔ بڑی تعداد میں ترکی سپاہی قتل کیے گیے جب کہ ان کے سپہ سالار نے بچے ہوئے لوگوں کے ساتھ میدان جنگ سے راہ فرار اختیار کیا اور اپنے پیچھے امام کی فوج کے لیے بڑی مقدار میں مال غنیمت چھوڑا۔ اب ترکوں کے سامنے امام سے تصفیہ کے علاوہ کوئی دوسرا متبادل نہیں تھا۔ اس کے ساتھ ۱۹۱۱ء میں امن و صلح نامہ پر دستخط کیا جو اس جگہ کی مناسبت سے صلح دعان کے نام سے مشہور ہوا۔ اس صلح نامہ کی رو سے امام، وقف، انتظامیہ، عدلیہ اور عہدہ داری کی تقرری سے متعلق تمام امور میں مجلس عاملہ کے

اختیارات دیے گیے تھے۔ انھیں اسلامی مجموعۂ قوانین کو نافذ کرنے کے اختیارات بھی حاصل تھے۔ ترکوں نے پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ کے بعد یمن سے قطعاً مراجعت کر لی۔ اس طرح اس سرزمین پر تیسرے عثمانی حملے اور قبضے کا خاتمہ ہوگیا۔ (۱۸) اس طرح زیدی اماموں نے داخلی عداوت اور خارجی خطرات کے درمیان خود کو اس وقت تک برقرار رکھا جب تک کہ اس خاندانی حکومت کو بالآخر ۲۷ر ستمبر ۱۹۶۲ء میں ایک جمہوری حکومت نے عبداللہ السلال کی زیر قیادت فوری انقلاب کے ذریعہ ہٹا نہیں دیا۔ ان اماموں کا سلسلۂ نسب حسب ذیل ہے۔

۱۔ الہادی یحیٰ بن الحسین ۸۹۸۔۹۱۱ء/۲۸۴۔۲۹۸ھ

۲۔ المرتضیٰ بن ہادی ۹۱۱۔۹۱۳ء/۲۹۸۔۳۰۱ھ

۳۔ الناصر بن ہادی ۹۱۳۔۹۳۴ء/۳۰۱۔۳۲۵ھ

۴۔ المنصور بن الناصر ۹۳۴۔۹۷۶ء/۳۲۵۔۳۶۶ھ

۵۔ یوسف بن المنصور ۹۷۷۔۱۰۱۲ء/۳۶۶۔۶۰۳ھ

۶۔ المنصور القاسم بن علی ۹۹۹۔۱۰۰۳ء/۳۸۹۔۳۹۳ھ

۷۔ المہدی الحسین بن القاسم ۱۰۰۳۔۱۰۱۲ء/۳۹۳۔۴۰۳ھ

(امام المنصور القاسم اور امام المہدی الحسین دونوں نے امام یوسف بن المنصور کے خلاف بغاوت کر کے عروج حاصل کیا)۔

۸۔ ابو ہاشم الحسن بن عبدالرحمٰن ۱۰۳۵۔۱۰۴۰ء/۴۲۶۔۴۳۱ھ

۹۔ ابوالفتح الدیلمی ۱۰۴۶۔۱۰۵۳ء/۴۳۷۔۴۴۴ھ

۱۰۔ المتوکل احمد بن سلیمان ۱۱۳۷۔۱۱۷۱ء/۵۳۲۔۵۶۷ھ

۱۱۔ المنصور عبداللہ بن حمزہ ۱۱۸۶۔۱۲۱۷ء/۵۸۳۔۶۱۴ھ

(یہ الہادی یحیٰ بن الحسین کے بھائی عبداللہ بن الحسین کے نسب سے تھے)۔

۱۲۔ المعتضد یحیٰ بن المحسن ۱۲۱۷۔۱۲۳۹ء/۶۱۴۔۶۳۶ھ

۱۳۔ المہدی احمد بن الحسین ۱۲۴۹۔۱۲۵۸ء/۶۴۶۔۶۵۶ھ

(یہ امام الہادی کے چچا محمد بن القاسم کے نسب سے تھے)۔

۱۴۔ یحیٰ بن محمد السراجی ۱۲۵۸_۱۲۶۲ء/۶۵۶_۶۶۰ھ

(یہ الحسن بن زید بن علی کے نسب سے تھے رسولی سلطان المظفر نے قید کر کے اندھ کر دیا)۔

۱۵۔ المنصور الحسن بن بدرالدین ۱۲۶۲_۱۲۷۲ء/۶۶۱_۶۷۰ھ

۱۶۔ المہدی ابراہیم بن تاج الدین ۱۲۷۲_۱۲۷۶ء/۶۷۰_۶۷۴ھ

(رسولی سلطان المظفر نے ان کو شکست دی اور انھیں موت تک مقید رکھا)

۱۷۔ المتوکل المطہر بن یحیٰ ۱۲۷۸_۱۲۹۶ء/۶۷۶_۶۹۷ھ

۱۸۔ المہدی محمد بن المطہر بن یحیٰ ۱۲۹۸_۱۳۲۷ء/۶۹۷_۷۲۸ھ

(انھوں نے رسولیوں کو شکست دے کر صنعاء، عدن اور لحج پر قبضہ کر لیا)

۱۹۔ المؤید یحیٰ بن حمزہ ۱۳۲۸_۱۳۴۹ء/۷۲۹_۷۴۹ھ

(یہ اثنا عشری امام علی الرضا کے نسب سے تھے)

۲۰۔ الواثق المطہر بن محمد ۱۳۳۰_۱۳۵۰ء/۷۳۰_۷۵۰ء۔

۲۱۔ المہدی علی بن صلاح ۱۳۳۰_۱۳۵۰ء/۷۳۰_۷۵۰ء

۲۲۔ الداعی احمد بن علی ۱۳۳۰_۱۳۵۰ء/۷۳۰_۷۵۰ء

۲۳۔ المہدی علی بن محمد ۱۳۵۰_۱۳۷۳ء/۷۵۰_۷۷۳ھ

۲۴۔ صلاح الدین بن المہدی ۱۳۷۳_۱۳۹۳ء/۷۷۳_۷۹۳ھ

۲۵۔ علی بن صلاح الدین ۱۳۹۱_۱۴۳۶ء/۷۹۳_۸۴۰ھ

۲۶۔ المہدی احمد بن یحیٰ المرتضیٰ ۱۳۹۱_۱۳۹۱ء/۷۹۳_۷۹۳ھ

۲۷۔ الہادی علی بن المؤید ۱۳۹۳_۱۴۳۲ء/۷۹۶_۸۳۰ھ

۲۸۔ المتوکل المطہر بن محمد (ذمار میں) ۱۴۳۷_۱۴۷۵ء/۸۴۰_۸۷۹ھ

۲۹۔ المہدی صلاح بن علی (صنعاء میں) ۱۴۳۷_۱۴۴۶ء/۸۴۰_۸۴۹ھ

۳۰۔ الناصر بن محمد ۱۴۳۹_۱۴۶۲ء/۸۴۳_۸۶۶ھ

۳۱۔ محمد بن الناصر ۱۴۶۲_۱۵۰۳ء/۸۶۶_۹۰۸ھ

۳۲۔ الہادی عز الدین بن الحسن ۱۴۷۵_۱۴۹۵ء/۸۷۹_۹۰۰ھ

۳۳۔ الناصر الحسن بن عز الدین ۱۴۹۵_۱۵۲۳ء/۹۰۰_۹۲۹ھ

۳۴۔ محمد بن علی ۱۴۷۶_۱۵۰۵ء/۸۸۰_۹۱۰ھ

(طاہری سلطان علی بن عامر نے صنعاء میں اس کی موت تک اس کو مقید رکھا)

۳۵۔ شرف الدین بن المہدی ۱۵۰۷_۱۵۵۸ء/۹۱۲_۹۶۵ھ

(انھوں نے طویل حکومت کے بعد امامت ترک کر دی)

۳۶۔ المطہر بن شرف الدین ۱۵۵۸_۱۵۷۳ء/۹۶۵_۹۸۰ھ

۳۷۔ الحسن بن علی داؤد ۱۵۷۹_۱۵۸۵ء/۹۸۶_۹۹۳ھ

(ترکوں نے قید کر کے استنبول جلاوطن کر دیا)

۳۸۔ القاسم بن محمد ۱۵۹۸_۱۶۲۰ء/۱۰۰۶_۱۰۲۹ھ

(انھوں نے ترکوں کی پیش قدمی کو روک کر انھیں قابو میں کیا)

۳۹۔ محمد بن القاسم ۱۶۰۰_۱۶۴۴ء/۱۰۰۹_۱۰۵۴ھ

(اس کے دور حکومت میں دوسری بار یمن سے ترک نکالے گیے)

۴۰۔ اسماعیل بن قاسم ۱۶۴۴_۱۶۷۶ء/۱۰۵۴_۱۰۸۷ھ

(اس کے اقتدار کی توسیع بشمول حضر موت یمن کے چاروں طرف تھی)

۴۱۔ احمد بن الحسن القاسم ۱۶۷۶_۱۶۸۱ء/۱۰۸۷_۱۰۹۲ھ

۴۲۔ المؤید محمد بن اسماعیل بن القاسم ۱۶۸۱_۱۶۸۶ء/۱۰۹۲_۱۰۹۷ھ

۴۳۔ محمد احمد بن القاسم ۱۶۸۶_۱۷۱۸ء/۱۰۹۸_۱۱۳۰ھ

۴۴۔ الحسین بن القاسم بن المؤید ۱۷۱۶_۱۷۲۰ء/۱۱۲۷_۱۱۳۱ھ

۴۵۔ القاسم بن حسین ۱۷۱۶_۱۷۲۷ء/۱۱۲۸_۱۱۳۹ھ

۴۶۔ محمد بن اسحاق ۱۷۲۳_۱۷۲۳ء/۱۱۳۵_۱۱۳۵ھ

۴۷۔ الحسین بن القاسم ۱۷۲۷_۱۷۴۷ء/۱۱۳۹_۱۱۶۱ھ

۴۸۔ عباس بن الحسین بن القاسم ۱۷۴۸_۱۷۷۵ء/۱۱۶۱_۱۱۸۹ھ

۴۹۔ علی بن الحسین بن القاسم ۱۷۷۵_۱۸۰۹ء/۱۱۸۹_۱۲۲۴ھ

۵۰۔ احمد بن الحسین بن القاسم ۱۸۰۹_۱۸۱۶ء/۱۲۲۴_۱۲۳۱ھ

۵۱۔ عبداللہ المہدی بن الحسین بن القاسم ۱۸۱۶_۱۸۳۵ء/۱۲۳۱_۱۲۵۱ھ

۵۲۔ احمد بن علی ۱۸۳۱_۱۸۳۱ء/۱۲۴۷_۱۲۴۷ھ

۵۳۔ علی بن المہدی ۱۸۳۵_۱۸۳۶ء/۱۲۵۱_۱۲۵۲ھ

(اس کے دور حکومت میں ترکوں کا یمن پر تیسرا حملہ ہوا)

۵۴۔ عبداللہ بن الحسن بن احمد بن المہدی ۱۸۳۶_۱۸۴۰ء/۱۲۵۲_۱۲۵۶ھ

(اس کے دور حکومت میں انگریزوں نے عدن پر قبضہ کیا۔ یہ خود ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں ہمدا
کے ہاتھوں قتل کر دیئے گئے)

۵۵۔ محمد بن احمد بن الحسین ۱۸۴۰_۱۸۴۳ء/۱۲۵۶_۱۲۵۹ھ

۵۶۔ محمد بن یحییٰ بن المنصور ۱۸۴۴_۱۸۴۹ء/۱۲۶۰_۱۲۶۵ھ

۵۷۔ احمد بن ہاشم ۱۸۴۸_۱۸۴۹ء/۱۲۶۴_۱۲۶۵ھ

۵۸۔ العباس بن عبدالرحمٰن ۱۸۵۰_۱۸۵۰ء/۱۲۶۶_۱۲۶۶ھ

۵۹۔ غالب بن المتوکل محمد ۱۸۵۱_۱۸۵۲ء/۱۲۶۷_۱۲۶۸ھ

۶۰۔ محمد بن عبداللہ الوزیر ۱۸۵۳_۱۸۹۰ء/۱۲۶۹_۱۳۰۷ھ

۶۱۔ المتوکل الحسن بن احمد ۱۸۵۵_۱۸۷۸ء/۱۲۷۱_۱۲۹۵ھ

۶۲۔ حسین بن محمد بن الہادی ۱۸۵۹_۱۸۶۳ء/۱۲۷۵_۱۲۷۹ھ

۶۳۔ شرف الدین بن محمد ۱۸۷۸_۱۸۹۰ء/۱۲۹۶_۱۳۰۷ھ

۶۴۔ محمد بن یحییٰ حمید الدین ۱۸۹۰-۱۹۰۴ء/۱۳۰۷-۱۳۲۲ھ

۶۵۔ یحییٰ بن محمد بن یحییٰ حمید الدین ۱۹۰۴ـ۱۹۴۸ء/۱۳۲۲ـ۱۳۶۷ھ
(اس نے صعدہ سے نقل مکانی کر کے صنعاء کو اپنا دار السلطنت بنادیا)

۶۶۔ احمد بن یحییٰ ۱۹۴۸ـ۱۹۶۲ء/۱۳۶۷ـ۱۳۸۲ھ

۶۷۔ البدر بن احمد ۱۹۶۲ء/۱۳۸۲ھ
(یہ صرف چند دنوں کے لیے امام تھے) (۱۹)

یمن کے زیدی اماموں کی مندرجہ بالا مفصل فہرست واضح طور سے ظاہر کرتی ہے کہ خطوط جانشینی کا تسلسل بہت سے مختلف فاطمی شاخوں کے حریفوں کی مداخلت سے اکثر منقطع ہو جاتا تھا کبھی کبھی سلطنت میں مختلف جگہوں پر دو سے زیادہ امام ایک ہی وقت میں رونما ہو جاتے تھے جب کہ کسی دوسرے موقع پر ایک بھی امام موجود نہیں ہوتا تھا۔

زیدیوں کے زیر سایہ سیاسی و مذہبی زندگی کا رجحان:

یمن میں اپنے خاندانی حکومت کے قیام کے فوراً بعد اسے مہمیز کرنے اور لوگوں کو اپنے مقصد میں ہم خیال بنانے کی غرض سے زیدی اماموں نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے مبلغ بھیج کر ایک تبلیغی مہم کا آغاز کیا، غیر ملکوں میں اپنے عامل مقرر کیے، جہاں انھوں نے مقامی زیدیوں سے اپنا تعلق قائم رکھا۔ یہ بات اس حقیقت سے واضح ہوتی ہے کہ اتہ میں جب ایک مخصوص عامل کا انتقال ہو گیا تو اس کے یہاں اماموں کے خطوط ملے، ان خطوط میں اس کو اور اس کے باپ کو مخاطب کیا گیا تھا اور جس میں اس علاقہ میں کیے گیے زیدی تبلیغی سرگرمیوں کی روداد مانگی گئی تھی۔

حالانکہ امام سلطنت کے حاکم اعلیٰ تھے۔ خاص کر ابتدائی دور کے ائمہ سادہ اور کٹر اخلاقی زندگی گزارتے تھے جو کہ مستند اسلامی خصوصیت تھی۔ وہ لوگ اپنے شاہی رتبہ کے اظہار کرنے کی کسی کوشش سے کوسوں دور، روایتی عرب لباس بشمول عقال استعمال کرتے تھے۔ روزمرہ کی زندگی میں عام لوگوں کے مشابہ تھے، نیز ان سے بلا جھجک کی راہ و رسم رکھتے تھے۔ اعلیٰ اور ادنیٰ نیز ہر طبقہ کے لوگ بغیر کسی دشواری کے رسائی حاصل کر سکتے تھے۔ یہی

خاص وجہ تھی جس کی بنا پر عوام ان کی اتنی زیادہ عزت اور تعظیم کرتے تھے۔ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اماموں کو بعض مخصوص روحانی طاقت بھی حاصل تھی جس کی مدد سے وہ مریضوں کو صحت یاب کر سکتے تھے اور زیادہ قحط سالی میں بارش کا سبب بھی بن سکتے تھے۔

اماموں کی دوسری اہم خصوصیت یہ تھی کہ زیدی مذہبی عقائد سے وابستہ ہونے کے باوجود بھی یہ لوگ متعصب نہیں تھے۔ یوں تو انھوں نے مخلوط عقد کو ممنوع قرار دیا لیکن دوسروں بشمول سنیوں سے سماجی اور سیاسی تعلقات قائم رکھتے تھے۔اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ کبھی کبھی زیدی اور سنی دونوں ایک ساتھ اپنے مخالف زیدی یا سنی کے خلاف صف آرا ہو جاتے تھے۔اس کے علاوہ اس نکتہ کی تصدیق اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ امام قاسم کو ایک شافعی فاضل سے اس بات کی سند لینے میں کوئی اعتراض نہیں تھا کہ انھوں نے اس کی نگرانی میں احادیث کی چھ کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔(۲۰)

اسلامی معاشرہ کی تشکیل کا سہرا بھی اماموں کو جاتا ہے جس میں اسلامی شریعت کو نافذ کیا گیا۔ ملک کے مختلف حصوں میں زیدی شریعت کے ضابطۂ قانون کے مطابق عدل قائم کرنے کے لیے قاضی مقرر تھے اور ان اشخاص کے ساتھ سخت برتاؤ کیا جاتا تھا جو غیر اخلاقی اعمال میں ملوث ہوتے تھے۔مثال کے طور پر ایک فاحشہ عورت جب آزادانہ طور سے لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے لگی تو وہ قید کر لی گئی اور اسے سزائے موت ہوئی۔ایک گڑھا کھود کر اس میں اس کو ڈال دیا گیا، امام نے پہلا پتھر خود مارا۔(۲۱) علاوہ ازیں لوگوں کے اخلاقی معیار کو بلند کرنے کے اقدام کیے گیے۔اس طرح متعہ (عارضی شادی) اور تقیہ (کسی خیال یا جذبہ کو پوشیدہ رکھنا) دونوں کو ختم کر دیا جو کچھ اشخاص کو غیر اخلاقی اعمال کی طرف راغب ہونے کا پروانہ عطا کرتے تھے۔

دوسرا نمایاں معاشرتی و مذہبی رجحان جو یمن کے زیدیوں کے زیر قیادت تشکیل پایا وہ یہ تھا کہ کوہستانی قبائیلیوں میں بھی اسلام کی تبلیغ ہوئی۔ یہ قبائلی ابھی تک صرف نام کے مسلمان تھے۔حقیقت میں یہ لوگ مطلقاً اسلام سے ناواقف تھے، ان کے درمیان بہت سے

کافرانہ عمل رائج تھے۔ مثال کے طور پر کسی ضلع میں ایک پیڑ جس میں دو یا تین پیڑ مل کر ایک ہو گیے تھے، ان کے نزدیک واجب التعظیم تھا، اس پر قربانی پیش کی جاتی تھی۔ لیکن اماموں نے ایسے تمام خرافات کو نیست و نابود کر کے اس عمل کو بند کر دیا۔ (۲۲)

اسی طرح شمالی یمن کے دوسرے شہر فیفہ میں بھی قبائلیوں کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں تھا نہ تو وہ قرآن کا مطالعہ کرتے اور نہ اسلام کے بنیادی فرائض جیسے نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ ادا کرتے تھے۔ اسی طرح یہ لوگ اخلاقی طور پر اتنے دیوالیہ ہو گیے تھے کہ اپنی عورتوں کو قطع نظر اس حقیقت کے کہ وہ باکرہ ہیں یا شادی شدہ، اپنے دوستوں اور مہمانوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اماموں نے اپنے فرائض کو سنجیدگی سے ادا کرتے ہوئے تعلیم یافتہ معلمین کا تقرر کیا جو پورے ملک کا دورہ کر کے ناواقف عوام کو اسلام کی بنیادی تعلیم دیتے تھے نیز انھیں نماز ادا کرنے کی ہدایت کرتے تھے۔ (۲۳)

تعلیمی اور عالمانہ مشاغل:

جہاں تک ان کی تعلیمی اور عالمانہ مشاغل کا تعلق ہے تو وہ مذہبی امور سے متعلق حصول علم پر کافی توجہ دیتے تھے۔ بڑی تعداد میں مدارس اور مساجد تعمیر کیں جن میں روایتی نہج پر تعلیم دی جاتی تھی لیکن وہ مغربی تعلیم سے کافی عرصہ تک علیحدہ رہے۔ یہ حقیقت اس بات سے واضح ہے کہ ان کے درمیان جدید درجہ بند اسکولی تعلیم کا آغاز مصری اور فلسطینی اساتذہ کی معاونت سے دوسری عالمی جنگ کے خاتمے کے بعد ہو سکا۔ (۲۴)

بایں ہمہ یہ سہرا زیدی اماموں کو جاتا ہے کہ انھوں نے وسیع پیمانے پر انیسویں صدی کے اواخر میں ادبی اور علمی سرگرمیوں کی ترغیب دی اور ہمت افزائی کی۔ جب کہ یہ وقت پوری مسلم دنیا میں عالمانہ سرگرمی کی تنزلی کا تھا۔ جس کے نتیجہ میں یمن ان دنوں اسلامی علوم کا ایک عظیم مرکز بن گیا تھا اور وہاں بہت سے قابل ذکر عالم اور ادیب پیدا ہوئے۔ ان میں چند کا تذکرہ ذیل میں کیا جا رہا ہے۔

(۱)۔ الحسن الجلال (۱٦۰۵۔۱٦۷۳ء/۱۰۱۴۔۱۰۸۴ھ) انھوں نے مندرجہ ذیل

کتابیں تصنیف کیں۔ شرح المفصول، اصول مذہب پر؛ شرح التہذیب، منطق میں؛ عصام المتورعین فی اصول الدین، شرح الکافیہ، صرف ونحو میں، دو جلدوں میں دعوۃ النہار المشرق علی صفحات الازہر۔ (۲۵)

(۲)۔ صالح بن مہدی المقبلی (۱۶۳۷۔۱۶۹۶ء/۱۰۴۷۔۱۱۰۸ھ) جنھوں نے العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء والمشائخ، الابحاث المسددہ فی مسائل متعددہ؛ الاتحاف الکشاف۔ زمخشری کی کتاب الکشاف پر ایک وقیع تبصرہ؛ المنار علی البحر الذخار، زیدی اصول فقہ (۲۶) میں اور نجاح الطالب (۲۷) جیسی کتابیں تصنیف کیں۔

(۳)۔ محمد بن اسماعیل ابن الامیر (۱۶۸۸۔۱۷۶۸ء/۱۰۹۹۔۱۱۹۲ھ) ان کی تصنیفات میں توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار دو جلدوں پر مشتمل احادیث نبوی کے فنی اصطلاحات میں، سبل السلام، شرح بلوغ المرام، منحۃ الغفار، اسبال المطر علی قصب السکر المسائل المرضیہ فی بیان اتفاق اہل السنۃ والزیدیہ؛ الیواقیت فی المواقیت؛ الروض النضیر؛ ارشاد النقاد علی تیسر الاجتہاد؛ شرح الجامع الصغیر للسیوطی چار جلدوں میں، تطہیر الاعتقاد عن دران الالحاد الرد علی من قال بوحدۃ الوجود (۲۸) وغیرہ نامی کتابیں ملتی ہیں۔

(۴)۔ محمد بن علی الشوکانی (۱۷۶۰۔۱۸۳۴ء/۱۱۷۳۔۱۲۵۰ھ) انھوں نے ارشاد الفحول تحقیق الحق من علم الاصول، اصول فقہ میں؛ نیل الاوطار علم حدیث میں، در الصحابہ، حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت اور آپ کے صحابہ کی سیرت میں، فتح القدیر، تفسیر قرآن میں، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، سوانح عمری سے متعلق ادب میں کتابیں لکھیں۔ (۲۹) مذکورہ مصنفین کے علاوہ اکثر امام بذات خود محقق عالم اور مصنف تھے جنھوں نے اسلامی علوم مختلف شاخوں میں اسلامی مذہبی ادب کی ترقی میں بڑی حد تک تعاون دیا ہے۔ اس سلسلہ ان میں سے یہ لوگ خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔

(۱)۔ امام الہادی یحیٰ بن الحسین (متوفی ۹۱۱ء/۲۸۹ھ) مصنف الاحکام فی الحلال والحرام والسنن والاحکام، المسالک فی ذکر الناجی من الفرق والہالک، خطایا الانبیاء، ال

لرسی وغیرہ۔(۳۰)

(۲)۔ الامام المتوکل احمد بن سلیمان (۱۱۰۶۔۱۱۷۱ء/۵۰۰۔۵۶۶ھ) مصنف دل الاحکام فی الحلال والحرام، حقائق المعرفۃ الزاہرۃ (۳۱) وغیرہ۔

(۳) المنصور عبداللہ بن حمزہ (۱۱۶۶۔۱۲۱۷ء/۵۹۱۔۶۱۴ھ) مصنف حدیقۃ الحکمۃ بویہ، الشافی، العقد الثمین، تلقیح الاسباب فی احکام الصادقین و اہل الاحتساب، ارجوزۃ فی یل (۳۲) وغیرہ۔

(۴)۔ المؤید یحیی بن حمزہ (متوفی ۱۳۴۹ء/۷۴۹ھ) مصنف الشامل، اصول دین ن، نہایۃ الوصول الی علم الاصول تین جلدوں پر مشتمل، التمہید لادلۃ مسائل التوحید، الحاوی، سول فقہ میں تین جلدوں پر مشتمل، الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعزاز تین بلدوں پر مشتمل، شرح الکافیہ، تصفیۃ القلوب عن ادران الاوزار والذنوب، الاختیارات مؤیدیۃ، الدعوۃ العامۃ، الرسالۃ الوازعۃ لذوی الاسباب، الانوار المضیئۃ فی شرح الاخبار لنبویۃ، اللباب فی محاسن الادب خلاصۃ السیرہ، مشکوٰۃ الانوار، الافہام لافئدۃ الباطنیۃ الطغام، ورالمعالم الدینیۃ وغیرہ۔ (۳۳)

مذکورہ بالا علماء کی تصانیف کی اہمیت اور اثرات کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی علوم کے مختلف موضوعات پر وہ آج بھی مستند کتب ہیں جو حوالہ کی حیثیت سے برقرار ہیں۔ ان علماء میں کچھ نے نہ صرف یمن بلکہ مسلم دنیا کے مختلف حصوں میں آنے والی نسلوں کی دینی فکر پر غیر معمولی اثر ڈالا ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے نواب صدیق حسن خاں (متوفی ۱۸۹۰ء) مصر کے محمد عبدہ (متوفی ۱۹۰۵ء) اور رشید رضا (متوفی ۱۹۳۵ء) جیسے ممتاز جدید مصلح محمد بن علی الشوکانی کی فکر سے غیر معمولی طور پر متاثر تھے۔ ان لوگوں نے اپنے نظریات کی تائید میں ان کے اقوال کو پیش کیا ہے۔ اس نکتہ کی تشریح الشوکانی کی قیاس کے موضوع پر بیش قیمت تصنیف 'ارشاد الفحول' کے ان اقتباسات سے کی جا سکتی ہے جو کہ رشید رضا نے اپنی کتاب 'سیر الاسلام' میں پیش کی ہیں۔

''قابل قبول قیاس وہ ہے جس کی بنیاد علت (غور وفکر) ہو اور جو اصل متن کے عین مطابق ہو۔ مزید براں یہ صحت مند دماغ اور ذہانت سے پوشیدہ نہیں ہے کہ قرآن وسنت کے خاص وعام بیانات ہر ایک واقعہ کے لیے مواد مہیا کرتے ہیں.. قرآنی مسئلے میں کسی متن پر اگر نص صریح موجود ہے تو علت کے استعمال پر اختلاف رائے ہے۔ اختلاف صرف اس سوال پر پیدا ہوا کہ آیا اس کے استعمال کی درجہ بندی قیاس کی طرح کرنا چاہیے یا آیات قرآنی کے قائم مقام کی مطابقت سے۔ اکثر فقہاء نے اول الذکر کو اختیار کیا ہے جب کہ مخالفین قیاس نے آخرالذکر کو۔ چنانچہ اس پر اختلاف صرف زبانی ہے۔ اس وجہ سے یہ معاملہ معمولی اہمیت کا حامل ہے اور اس سوال پر جو اختلاف ہوا اور جسے غیر معمولی اہمیت دی گئی حقیقت میں بالکل معمولی ہے''۔(۳۴)

معاشی حالات: سلطنت کے اصل ذرائع آمدنی زکوٰۃ، خراج، محصولات اور محصول درآمد تھے جب کہ کوہستانی علاقوں میں عوام کا خاص پیشہ زراعت تھا۔ ان لوگوں کے ذریعہ گیہوں، جو، تل، چاول، قہوہ، انگور، لیموں، نارنگی، انار اور دیگر پھلوں کی بھی کاشت بڑے پیمانہ پر کی جاتی تھی۔

شمالی سرد کوہستانی علاقوں میں دوسرا مقبول عام پیداوار سدا بہار قات کا پودا جو کہ ہلکا نشاط انگیز اور نشہ آور ہوتا ہے اور جس کو سائنس داں کتھ اڈولس کے نام سے جانتے ہیں۔ پورے یمن میں حکومت کے اعلیٰ رہنما سے لے کر قبائلی تک سبھی لوگ اس پودے کی پتیاں اور تنے بطور قومی رسم کے چباتے ہیں۔(۳۵) نشہ آور دوا انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح سے کھائی جاتی ہے۔ اجتماعی دعوت قات کا انتظام با قاعدہ طور پر کیا جاتا جہاں لوگ جمع ہو کر سیاست اور دیگر مسائل عامہ پر تبادلۂ خیال کرتے۔ یمن میں اس کا استعمال جائز ہے گرچہ سعودی عرب اور دیگر مسلم ممالک میں اس کا استعمال ممنوع ہے۔ جب کہ شراب اور دیگر نشہ آور ادویہ پر یمن میں بھی پابندی عائد ہے۔ گو کہ قات جسم کو عارضی طور پر متحرک کرتا ہے لیکن دوا کے عادی کی عا

حت پر اس کا بڑا برا اثر پڑتا ہے۔ نظام ہاضمہ پر بھی یہ مضر اثرات ڈالتا ہے۔ (۳۶)

علاوہ ازیں زراعتی کاموں کے ساتھ ساتھ مویشی اور شہد کی مکھیاں پالنا نیز اچھے نسل کے گھوڑوں کی افزائش بھی سر انجام دیے جاتے تھے۔ مذکورہ بالا پیشوں کے علاوہ چمڑے کا کاروبار زیورات سازی، تلوار، خنجر اور کپڑا صنعت پر بھی خاص دسترس رکھتے تھے۔ اونٹ، خچر و گدھے نقل وحمل کے خاص ذرائع تھے۔ لیکن داخلی تصادم اور خارجی خطرات کی بنا پر ملک کی معاشی حالت مجموعی طور پر غیر اطمینان بخش تھی۔ ایسا سیاسی غیر استحکام کی خاص وجہ سے تھا۔

تعمیرات:

دوسرے تمام بڑے اسلامی سلسلۂ سلاطین کی طرح زیدیوں نے بھی تعمیراتی کاموں پر فراخدلی سے خرچ کیا۔ انھوں نے اپنی ایک خاص طرز تعمیر کو ترقی دی جس کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ مساجد اور مقابر کی تعمیر سادہ اور بغیر گنبد اور قبہ کے تھی۔ ان کے ذریعہ تعمیر کیے گیے بے شار مساجد اور آستانے نہ صرف ان کے مذہبی جذبے کے مظاہر ہیں بلکہ اسلامی فن تعمیر کا عمدہ نمونہ پیش کرتے ہیں۔

اماموں کے ذریعہ تعمیر کروائے گیے بے شار محلات میں امام المہدی عبداللہ کا صنعاء میں شاندار شاہی محل اپنے خوبصورت استقبالیہ گاہ 'المفراج' باغات اور فواروں کے ساتھ یمنی فن تعمیر کا ایک عمدہ نمونہ تھا۔ اس کے علاوہ اماموں نے عوام کی فلاح کے لیے بہت سے عوامی حمام، چوک، تہ خانے، نہریں وغیرہ بھی تعمیر کروائیں۔ (۳۷)

اخیر میں فصیل بند شہروں میں دفاعی انداز کے مکانات کی تعمیر ان کی طرز فن تعمیر کی دوسری قابل ذکر امتیازی خصوصیت تھی۔ قبائل کے سرکش اور خارج البلد آدمیوں کے متوقع حملوں کے مدنظر جو کہ شہری آبادی کے لیے ایک مستقل خطرے کی وجہ تھے۔ یمن کے تمام اہم شہر مضبوط فصیلوں سے محفوظ تھے اور حفظ ما تقدم کے طور پر ان کے دروازے آفتاب غروب ہوتے ہی بند کر دیے جاتے اور صبح کے وقت کھولے جاتے تھے۔ اسی طرح چھوٹی کھڑکیوں اور بغیر مرکزی صحن کے ان کی کئی منزلہ اونچے مینار نما حویلیاں قلعے کے مشابہ تھیں جو انھیں

مصیبت کے وقت اپنی حفاظت کرنے کے قابل بناتی تھیں۔(۳۸)

خلاصہ:

اختصار کے ساتھ زیدی اماموں کے بارے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کا حکومت میں آنا اسلامی یمن کی تاریخ کا ایک بڑا واقعہ ہے۔ وہ نہ صرف حکمراں اسلامی سلسلہ سلاطین میں سب سے لمبے وقفے تک قائم رہنے والا تھا بلکہ شمالی یمن کے معاشرتی و مذہبی ساخت سیاسی عمل، فنون لطیفہ اور فن تعمیر کو بھی کافی متاثر کیا۔ اس کے علاوہ یہ ملک دور انحطاط میں بھی پوری مسلم دنیا میں علوم اسلامی کا ایک عظیم مرکز تھا۔ پھر تعجب کیا ہے کہ اس کے غیر مقلد علماء اور اماموں کے تخلیقی کام آج بھی مختلف اسلامی علوم کے لیے مستند حوالہ کی کتاب کی حیثیت سے برقرار ہیں۔ (انگریزی کا یہ مقالہ معروف سہ ماہی مجلہ ہمدرد اسلامکس کراچی جلد۲۲ جنوری-مارچ ۱۹۹۹ء میں شائع ہوا تھا۔ مترجمین)

تشریحات اور حوالہ جات

(۱)۔محمد ابوزہرہ۔المذاہب الاسلامیہ، قاہرہ یونیورسٹی مصر اردو ترجمہ دیوبند ص ۶۹۔۷۰

(۲)۔الشہرستانی۔الملل والنحل ج اول ،ص ۱۳۹۔

(۳)۔ایضاً،ص ۱۱۹۶

(۴)۔آر۔اسٹراتھمین ،الزیدیہ، ان۔ای۔جے۔برل۔فرسٹ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ج۸،ص ۱۱۹۷۔

(۵)۔ایضاً۔

(۶)۔ایسا کہا جاتا ہے کہ مدینہ میں کسی زیدی امام کا مکان جس کا نام الرسی تھا۔ اس کا تعلق اس سے بھی جوڑتے ہیں کہ مدینہ کے مضافات میں ایک جائیداد غیر منقولہ کا نام تھا۔ اور پہلے زیدی امام جنھوں نے الرسی کا لقب اختیار کیا وہ قاسم بن ابراہیم تھے جو اپنے بھائی محمد بن ابراہیم کے انتقال کے بعد روپوش ہو گیے تھے اور جب تک کہ الرسی میں اپنے پیرووں کے

ساتھ جائے پناہ تلاش نہیں کر لی ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل مکانی کرتے رہے۔ اس وقت سے وہ الرسی کے نام سے مشہور ہوئے۔

(۷)۔ خیر الدین زرکلی، الاعلام،۱۹۹۰ء ج ۸، ص ۱۴۱۔

(۸)۔ ڈاکٹر احمد شبلی، موسوعۃ التاریخ الاسلامی۔ طبع پنجم ج ۷، ص ۴۲۹۔

(۹)۔ ہیوا سکاٹ، ان دی ہائی یمن، لندن،۱۹۴۲ء، ص ۱۷۰۔

(۱۰)۔ ایضاً ص ۱۷۳۔

(۱۱)۔ موسوعۃ التاریخ الاسلامی، محولہ بالا ج ۷، ص ۴۲۹۔

(۱۲)۔ الاعلام، محولہ بالا ج ۸، ص ۱۴۱۔

(۱۳)۔ موسوعۃ التاریخ الاسلامی محولہ بالا ج ۷، ص ۴۳۱۔

(۱۴)۔ ایضاً ص ۴۶۶۔۴۶۴۔

(۱۵)۔ پی۔ کے ہٹی، ہسٹری آف دی عربس، ص ۷۱۰۔

(۱۶)۔ موسوعۃ التاریخ الاسلامی محولہ بالا ج ۸، ص ۴۶۶۔

(۱۷)۔ ایضاً ص ۴۶۷۔۴۶۶

(۱۸)۔ ایضاً ص ۴۶۸۔۴۶۷

(۱۹)۔ یمن کے ۶۷ زیدی اماموں کی فہرست موسوعۃ التاریخ الاسلامی (ج ۷ ص ۴۳۶۔ ۴۳۱) سے لی گئی ہے اور اسے سی کے باسورتھ کی فہرست جس نے صرف ۴۰ بڑے بڑے اماموں کا ذکر کیا ہے پر ترجیح دی ہے۔

(۲۰)۔ اے۔ ایس۔ ٹریٹن، یمن ان دی سیونٹینتھ سنچری، ان دی پروسیڈنگس آف دی سیکنڈ اورینٹل کانفرنس کلکتہ،۱۹۲۲ء، ص ۵۸۲۔

(۲۱)۔ ایضاً ۵۸۱۔

(۲۲)۔ ایضاً ۵۸۰۔

(۲۳)۔ ایضاً

(۲۴)۔انسائیکلوپیڈیا امریکانہ،۱۹۶۶ء،ج ۲۴،ص ۶۷۱۔

(۲۵)۔الاعلام،محولہ بالا،ج ۲،ص ۱۸۲۔

(۲۶)۔الاعلام،ج ۳،ص ۱۹۷۔

(۲۷)۔حسین بن عبداللہ العمری،دی یمن ان دی ایٹینتھ اینڈ نائنٹینتھ سنچریز،لندن،۱۹۸۵ء،
ص ۱۵۱۔

(۲۸)۔الاعلام،محولہ بالا،ج ۶،ص ۳۸۔

(۲۹)۔تفصیل کے لیے دیکھیے محولہ بالا،دی یمن ان دی ایٹینتھ اینڈ نائنٹینتھ سنچریز۔

(۳۰)۔الاعلام،محولہ بالا،ج ۸،ص ۱۴۱۔

(۳۱)۔ایضاً ج اول،ص ۱۳۲۔

(۳۲)۔ایضاً ج ۶،ص ۸۳۔

(۳۳)۔ایضاً ج ۸،ص ۱۴۴۔۱۴۳

(۳۴)۔محولہ بالا،دی یمن ان دی ایٹینتھ اینڈ نائنٹینتھ سنچریز،ص ۱۵۲۔

(۳۵)۔دی ٹائمس آف انڈیا،نیوڈیلہی۔ڈیٹیڈ،نائنتھ جون ۱۹۹۴ء۔

(۳۶)۔ڈاکٹر احمد فخری،الیمن ماضیہا و حاضرہا،۱۹۵۷ء،ص ۲۸۔۲۷

(۳۷)۔محولہ بالا،دی یمن ان دی ایٹینتھ اینڈ نائنٹینتھ سنچریز،ص ۹۳۔

(۳۸)۔محولہ بالا،الیمن ماضیہا و حاضرہا،ص ۳۹۔۳۸

ڈاکٹر محمد نسیم الدین فریس

قطب شاہی دور کا پہلا کتبہ

ایک عرصہ دراز تک قلعہ گولکنڈہ کی جامع مسجد (مسجد صفا) کے کتبے کو قطب شاہی دور کا پہلا کتبہ سمجھا جاتا رہا جس میں اس مسجد کی تاریخ تاسیس ۹۲۴ھ مطابق ۱۵۱۸ء کی نشاندہی کی گئی ہے۔ چنانچہ حیدرآباد کے آثار صنادید پر سید اصغر علی بلگرامی کی گراں مایہ کتاب ''مآثر دکن'' میں زمانی اعتبار سے سب سے قدیم کتبہ یہی ہے۔(۱) لیکن جدید تحقیق کے مطابق گولکنڈے کے قطب شاہی خاندان کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا کتبہ کتبہ حسین آباد ہے لیکن بہت کم لوگ اس سے باخبر ہیں۔ کتبۂ حسین آباد مسجد صفا کے کتبے سے کم و بیش پانچ یا چھ سال قدیم تر ہے۔ حسین آباد کا کتبہ ۹۱۹ ہجری مطابق ۱۵۱۳ء سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ کتبہ سلطان قلی بانی سلطنت قطب شاہی کی اولین جاگیر کوڑنگل (آج کل یہ مقام ضلع محبوب نگر ریاست آندھرا پردیش کا ایک تعلقہ ہے) کے مضافات میں واقع ایک قدیم قصبہ حسین آباد میں دستیاب ہوا ہے۔ یہ کتبہ اس دور کی یادگار ہے جبکہ سلطان قلی عملاً صوبہ تلنگانہ کا مطلق العنان حاکم تھا لیکن اس نے ابھی بہمنی سلطنت سے علاحدگی اور اپنی خودمختاری کا رسمی اعلان نہیں کیا تھا۔ حالانکہ اس کے معاصر بہمنی صوبیداروں میں فتح اللہ عمادشاہ، نظام الملک بحری اور یوسف عادل شاہ نے بہت عرصہ قبل یعنی ۸۹۵ھ م ۱۴۹۰ء ہی میں علی الترتیب برار، احمد نگر اور بیجاپور میں اپنی خودمختاری کا اعلان کیا تھا۔ کتبہ حسین آباد کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دکن میں سلطان قلی کے عروج و اقبال کی ابتدا پر اجمالی نظر ڈالی جائے کیونکہ کتبے کے مشمولات سے اس کا گہرا

زمانی و مکانی ربط پایا جاتا ہے۔ اس پس منظر کو جانے بغیر مجرد کتبے کے مندرجات سے اس کی تاریخی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اور تہذیبی اہمیت و معنویت کا بھرپور ادراک نہیں کیا جا سکتا۔

قطب شاہی سلطنت کا بانی سلطان قلی ترکستان کے ایک قبیلے قراقونیلو کے ایک امیر اویس قلی کا لڑکا تھا۔ حریف قبیلے کے پنجۂ استبداد سے تحفظ کی خاطر وہ اپنے چچا اللہ قلی کے ساتھ محمود شاہ بہمنی (۸۸۷ھ تا ۹۲۴ھ) کے عہد میں ہمدان سے بیدر آیا اور امراء کی وساطت سے دربار شاہی میں باریاب ہوا۔ بادشاہ نے خلعت و نقد سے سرفراز کیا اور قیام کے لیے ایک حویلی عنایت کی۔ کچھ عرصہ بعد اللہ قلی تو وطن لوٹ گیا لیکن سلطان قلی بادشاہ کا منشا پا کر یہیں رہ گیا۔ بہمنی سلطنت میں سلطان قلی کی ترقی کا پہلا زینہ اسے کوڑنگل کی جاگیر کا عطا ہونا ہے۔ اس کے متعلق تواریخ میں دو روایات ملتی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

قطب شاہی خاندان کی سب سے قدیم اور مستند تاریخ ''تاریخ سلطان محمد قطب شاہی'' (جس کا واحد مخطوطہ کتب خانہ سالار جنگ کی زینت ہے) کے مصنف نے سلطان قلی کے شکار کا واقعہ نہایت اہمیت کے ساتھ ''بشکار رفتن بادشاہ بہمن نژاد و شکار انداختن ملک کامگار بروفق مراد سلطان بادین و داد و نوازش یافتن از پادشاہ بتائید خالق عباد''۔ کے عنوان کے تحت قلم بند کیا ہے۔ اس واقعہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہے۔

> ''شرح ایں اجمال آنکہ روزے شہریار جہاندار را داعیہ سیر و شکار از ضمیر آفتاب انوار سر برزدہ حکم شاہی منقاد پیوست کہ مقربان و مخصوصان درگاہ استعداد نمودہ و در رکاب ظفر انتساب متوجہ شکار شوند و پادشاہ جم جاہ از دارالسد اد بیدر بیروں آمدہ متوجہ شکار شدہ و چنداں جانوران شکاری در آں شکارگاہ جمع شدہ بود کہ صورت و اذا لوحوش حشرت معائنہ می نمود لیکن امراء و مقربان درگاہ بحسب دل خواہ آں پادشاہ صیدنمی انداختند و بہر طرف کہ می باختند از بے ہنری و عدم وقوف در شکار جانوراں دار ماندہ از کمان آرزو تیر

امیدی از ہیچ یک بصید مقصود نمی رسید۔ ملک نامدار کہ از شیوہ جلادت و امن شجاعت باکمال ہنر و وفور تہور جمع داشت از یک طرف سمندِ اقبال برانگیختہ درمیان جانوران شکاری و حیوانات وحشی تاخت و بہر جوبہ تیری نخچیری وہ بہر ہوئی آہوئی می انداخت و شاہ و امراء و سپاہ از دور و نزدیک بر جلدی و تندی آں شاہزادۂ کامگار آفرین کردہ مضمون ہذا بشی عجیب ادا می نمودند و چون ملک نامدار بدین مشابہ نگار در نظر سلطان روزگار نمود در ہماں روز سلطان حاتم نشان، صد و پنجاہ اسپ تازی و ترکی بازین و لجام زرین و خلعت ہائے فاخرہ بان شہسوار مضمار جلادت و مردانگی بخشیدہ مزید شفقت و مرحمت معاملہ کرنگل (کوڑنگل) را با توابع و مضافات در وجہ اخراجات آنحضرت مقرر داشت و خطاب مستطاب خواص خانی مرحمت فرمود و توجہات خسروانہ و مراحم شاہانہ یوماً فیوماً تزاید و تضاعف می بود''۔(۲)

''تاریخ سلطان محمد قطب شاہی'' کے مصنف کے بیان کا خلاصہ یہ ہے

ایک دفعہ سلطان محمود بہمنی کو شکار کا شوق ہوا۔ وہ اپنے مصاحبوں اور درباریوں کے ساتھ شہر بیدر کے باہر شکار میں مشغول ہوگیا۔ اس شکارگاہ میں بکثرت شکار موجود تھا۔ درباریوں نے اپنے صید کیے ہوئے جانور بادشاہ کے ملاحظے کے لیے پیش کیے لیکن کسی کا شکار بادشاہ کے حسب دل خواہ نہ تھا۔ مصاحبوں اور مقربوں نے کافی تگ و دو کی لیکن کسی کی کمان سے وہ تیر نہ نکلا جو صید مقصود کو مار گراتا۔ اس موقعہ پر سلطان قلی نے جو نہایت ذہین، بہادر اور باہنر واقع ہوا تھا۔ اپنے سمند اقبال کو مہمیز کیا اور شکاری جانوروں پر جھپٹ پڑا۔ اس کا شکار بادشاہ کو نہایت پسند خاطر آیا اور اس نے مسرور ہوکر سلطان قلی کو زریں زین و لگام سے مرصع ڈیڑھ سو ترکی و تازی گھوڑے عطا کیے۔ خلعت فاخرہ سے سرفراز کیا اور خرچ کے لیے کوڑنگل اور اس کے توابع و مضافات اس کی جاگیر میں دیے۔ نیز خواص خاں کا خطاب بخشا۔

قادر خاں منشی بیدری مؤلف ''تاریخ قطب شاہی'' سلطان قلی کو کوڑنگل کی جاگیر عطا کیے جانے کے ضمن میں روایت نقل کرتا ہے کہ سلطان قلی خوش نویسی اور حساب میں ماہر تھا۔ محلات شاہی کی خواتین اس سے حساب لکھواتی تھیں۔ اس طرح اسے شاہی محلات میں مقبولیت اور خاص رسوخ حاصل تھا۔ ایک دفعہ تلنگانہ کے زمینداروں نے اور سرکشی اختیار کی۔ بادشاہ جمعیت اور خزانے کے ساتھ کسی کو رفع فساد کے لیے بھیجنا چاہتا تھا۔ سلطان قلی نے محل کی خواتین سے سفارش کروائی کہ یہ مہم اس کے تفویض کی جائے۔ بادشاہ نے سو سواروں کی جمعیت اس کے ہمراہ کی۔ سلطان قلی نے اپنی طرف سے لشکر کی بھرتی کی اور کافی بڑی فوج تیار کر کے تلنگانہ کے علاقوں میں داخل ہوا۔ اور مفسدوں و متمردین کی اچھی طرح سرکوبی کر کے امن و امان بحال کیا۔ اس کے بعد قیمتی تحائف اور خزانوں کے ساتھ محمود شاہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ بادشاہ اس کی شجاعت اور حسن تدبر سے بہت خوش ہوا اور اسے ''خواص خاں'' کے خطاب سے سرفراز کر کے کوڑنگل اور آس پاس کی جاگیر عطا کی۔ اس کے بعد سلطان قلی کے مراتب و اعزازات میں دن بدن اضافہ ہوتا رہا تا آنکہ جب قطب الملک طرفدار (صوبیدار) دکن کا انتقال ہوا تو بادشاہ نے سلطان قلی کو قطب الملک کے خطاب کے ساتھ طرفدار دکن مقرر کیا۔ (۳)

سلطان قلی ۹۰۱ھ میں تلنگانہ کا صوبیدار مقرر ہوا۔ قطب شاہی تاریخوں سے مترشح ہوتا ہے کہ صوبیداری کے زمانے میں گولکنڈہ سلطان قلی کا مستقر نہیں تھا۔ گولکنڈہ اس نے ۹۲۴ھ میں اس وقت اپنا پایۂ تخت قرار دیا جب وہاں قلعہ اور شہر کی تعمیر مکمل اور اس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کیا۔ تلنگانہ کا صوبیدار بننے سے تقریباً دس سال سلطان قلی کو کوڑنگل کی جاگیر ملی تھی۔ جاگیرداری کے زمانے میں اور اس کے بعد کی صوبیداری کے زمانے میں کوڑنگل اس کی جائے اقامت تھا۔ کوڑنگل میں ... کے مسکونہ مکان (گڑھی) کے آثار آج بھی مستحکم حالت میں موجود ہیں۔ (۴)

... ہے کہ سلطان قلی مذہب اثنائے عشری کا پیرو تھا۔ اس نے ۹۱۹ھ میں کوڑنگل

ں سیدنا حسینؓ کے نام پر ایک قصبہ آباد کیا اور وہاں دوازدہ ائمہ کے نام پر لنگر قائم کیا۔
ر خانے کے قریب اس نے ایک مسجد بھی تعمیر کی۔ لنگر کے اخراجات کی پابجائی کے لیے
ں نے قصبہ حسین آباد کو مکمل طور پر وقف کر دیا اور وقف کے فرمان کو ایک کتبے کی شکل
ں وہاں نصب کروایا۔ یہی کتبہ حسین آباد کہلاتا ہے۔ ذیل میں اس کی وضاحت درج کی
ئی ہے۔

وقف نامہ حسین آباد کا کتبہ سنگ موسیٰ کی دو تختیوں پر مشتمل ہے۔ بہ اعتبار پیمائش
ح کتبہ کے ابعاد عموداً ۲ فٹ ۲ انچ اور افقاً ٦ فٹ ۹ انچ ہیں۔ عبارت خط ثلث میں ہے
ر باقاعدہ سطر کھینچ کر ترقیم کی گئی ہے۔ جملہ آٹھ سطریں ہیں۔ کتبے کے حروف نہایت جلی
وبصورت اور روشن ہیں جو نہایت صفائی اور نفاست سے ابھارے گئے ہیں۔ عبارت کے
رمیان مختلف اضافی خطوط اور شوشوں کے ذریعہ حسن کاری کی گئی ہے۔ یہ کتبہ خط ثلث کا
ہترین مرقع اور اس دور کے کاتبوں، حکاکوں اور کندہ کاروں کی فنی مہارت کا تابندہ نقش
ہے۔ کتبے کی عبارت فارسی زبان میں ہے اور سہ نثر ظہوری طرز کی مسجع و مقفیٰ فارسی انشاء کا
نمونہ ہے۔ اس میں عربی الفاظ و تراکیب اور قرآنی کلمات کو برجستگی و بے تکلفی سے
استعمال کیا گیا ہے۔ ذیل میں اس کتبے کا مکمل متن نقل کیا جاتا ہے۔

پہلی سطر:- سپاس و ستایش احدی بے نظیر کردگار بے مشیر کامگار بے ظہیر لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. و صد ہزاراں ہزار صلوات طیبات بر مرکز دائرہ
رسالت و قطب مدار نبوت محمد مصطفیٰ و بر وصی و امام علی۔

دوسری سطر:- مرتضیٰ و بر امام حسن رضی و بر امام حسین شہید بکربلا و بر امام زین
العابدین معصوم و بر امام محمد باقر و بر امام جعفر صادق و بر امام موسیٰ کاظم و بر امام علی بن موسیٰ
امام محمد تقی و بر امام علی نقی۔

سطر:- و بر امام حسن عسکری و بر امام محمد مہدی و بر اولاد محمد علیہم اجمعین۔ اما بعد
ت الٰہی راہ نمایندہ اعتصاد الملوک و السلاطین ملک قطب الملک ابداللہ ایام دولتہ

بود و در گوش دلش واللہ یحب الحسنین خوانده بودند و محبت۔
چوتھی سطر:- اہل بیت رسول درکتم عدم بدلش نہادہ بصحرا وجود فرستادند خواست تا روز
یفرُّالمرء مِنْ أخیهِ و اُمِّهٖ و اَبیهِ ایں نیک نامی باقی ماند ایں لنگر بجہت دوازدہ امام
ساخت و دو دیہہ یکے اولیر کوچک و یکے اولیر بزرگ ہر دو را یک یک دیہہ کردند و نام
قصبہ حسین آباد نہادہ وقف لنگر مذکور کروند۔
پانچویں سطر:- تا حاصل قصبہ در لنگر مذکور خرچ نمایند۔ باید کہ ہیچ آفریدہ نہ از شاہان و
نہ از وزیران و نہ از خوانین و نہ از ترک و نہ از تاجیک و نہ از بزرگ و نہ از کوچک و نہ از
سیاہ و نہ از سفید و نہ از بندہ و نہ از آزاد و نہ از کافر و نہ از مسلمان ہیچ وجہ من الوجوہ۔
چھٹی سطر:- درزمین و رعایا و کارکنان و محرفہ و سکنہ ایں قصبہ دخل نسازند و تعرض نسازند
کہ وقف لنگر دوازدہ امام است و ہر کہ نعوذ باللہ دریں زمین و رعایا و کارکنان و محرفہ سکنہ
ایں قصبہ حسین آباد۔
ساتویں سطر:- کہ وقف لنگر دوازدہ امام است دخل سازد یا تعرض رساند لعنة زدے
خدا و ملایکتان و رسولان و خلق اولین و آخرین باشد و روسیاہ دو جہان و از شفاعت محمدؐ رسول
اللہ دراں روز یکہ
آٹھویں سطر:- خلق اولیں و آخریں الا محمد نفسی نفسی گویند بے نصیب و روئے سیاہ
باشد۔ تم۔ تاریخ ایں وصیت نامہ با تاریخ بیت اللہ برابر است و ہندسہ ہم روشن شد
اسس مسجد علی التقویٰ بدال کان ایں کلام کہ تو خواہی سال تاریخش دانی
والسلام ۹۱۹ھ۔

وقف نامہ حسین آباد کے اس کتبے میں خدائے واحد و لاشریک کی تحمید و تقد
اور سرتاج انبیا آنحضرتؐ۔ دوازدہ ائمہ اور اولاد نبی علیہم اجمعین پر ہزاروں درود و
کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ اعتضاد الملوک و السلاطین ملک قطب الملک نے جس کے
میں روز ازل ہی سے اہل بیت رسول کی محبت جاگزیں ہے اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے

اماموں کے نام پر یہ لنگر قایم کیا اور دو دیہاتوں اولیر کوچک (چھوٹا آلیر) اور اولیر بزرگ (بڑا آلیر) کو ملا کر ایک قصبہ بنایا اور اس کا نام حسین آباد رکھا اور اس قصبے کو لنگر مذکور کے لیے مکمل طور پر وقف کر دیا تا کہ اس کی آمدنی لنگر کے اخراجات پر صرف ہو۔ اس کے بعد نہایت سخت الفاظ میں خبردار و متنبہ کیا گیا ہے کہ شاہوں، وزیروں، خوانین، ترک، تاجک، چھوٹے، بڑے، گورے کالے، غلام، آزاد اور کافروں و مسلمانوں میں سے کوئی اس قصبے کی زمینات، رعایا، اہل حرفہ اور دیگر باشندگان سے کسی قسم کا تعرض نہ کرے کیوں کہ یہ بارہ اماموں کے نام پر وقف ہے اور جو کوئی نعوذ باللہ اس میں دخل یا تصرف کا مرتکب ہوگا اس پر خدا و جمیع ملایک و رُسُل اور کل مخلوق اول و آخر کی لعنت ہوگی۔ حشر کے دن اسے آنحضرتؐ کی شفاعت نصیب نہ ہوگی اور وہ دونوں جہان میں روسیاہ رہے گا۔ اس وصیت نامہ کی تاریخ اور مسجد کی تاریخ برابر ہے جس کے ہندسے روشن کر دیے گیے ہیں تا کہ ان سے سال تاریخ ۹۱۹ھ معلوم ہو۔ والسلام

کتبہ حسین آباد کے مندرجات کی شہادتیں کوڑنگل اور اس کے نواح و کنار میں ابھی باقی ہیں۔ کوڑنگل سے تقریباً پانچ کلومیٹر کے فاصلے پر تاریخی قصبہ حسین آباد آج بھی نہ صرف آباد بلکہ شاید بانی قصبہ سلطان قلی کی نیک نیتی اور اخلاص کے باعث سرسبز و شاداب بھی ہے اور اس کے کھیتوں میں سلطان قلی کے قایم کردہ لنگر کے آثار بھی محفوظ ہیں۔ لنگر کے قریب ہی کتبے میں مذکور مسجد کی باقیات بھی ہیں جو اس علاقے میں رنگول مسجد (لنگر مسجد کی بگڑی ہوئی شکل) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے علاوہ یہاں لنگر کنٹہ کے نام سے ایک چھوٹا سا تالاب اور بارَم بائی (بارہ امام کی باؤلی) کے نام سے آبپاشی کا ایک کنواں بھی پایا جاتا ہے۔ کتبے میں جن دیہاتوں کا ذکر ہے ان میں سے ایک حسین آباد کے قریب موجود ہے البتہ امتداد زمانہ کے سبب اس کا نام آلیر سے آلیٹ ہو گیا ہے۔ حسین آباد کے جوار میں ایک اور اجڑی ہوئی بستی رالہ پیٹ بھی ہے۔ مقامی روایات کے مطابق سلطان قلی کے عہد صوبیداری میں یہ ایک بڑی تجارتی منڈی تھی۔ آج بھی اس خرابے میں

ایک عظیم الشان بازار کے آثار نظر آتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ رالہ پیٹ ہاتھی، مو
گھوڑوں کی تجارت کے لیے مشہور تھا، لیکن بعد کے زمانے میں اس کی ساری رونق
منتقل ہوگئی۔ وائے انقلاب کہ جن بازاروں میں کبھی مُن برستا تھا آج وہاں خاک
ہے۔ آج کل وقف نامہ حسین آباد کا یہ کتبہ کوڑنگل کی جامع مسجد کے روبرو واقع ایک
میں محفوظ ہے۔ ڈاکٹر زور نے اس کتبے کا چربہ لے کر ادارہ ادبیات اردو حیدرآ
میوزیم میں محفوظ کیا تھا۔ انہوں نے ''تذکرہ نوادر ایوان اردو'' میں اس چربے کی وہ
کی ہے۔(۵)

مصادر ومراجع:

۱۔ سید اصغر علی بلگرامی۔ مآثر دکن۔ حیدرآباد ۱۹۲۴ء ص ۷۵

۲۔ تاریخ قطب شاہی (قلمی) مخزونہ کتب خانہ سالار جنگ، حیدرآباد مخطوطہ ذ ص ۳۹-۴۷

۳۔ قادر خاں منشی بیدری، تاریخ قطب شاہی، حیدرآباد ۱۳۰۶ھ۔ ص ۵

۴۔ پروفیسر عبدالمجید صدیقی۔ تاریخ گولکنڈہ، حیدرآباد ۱۹۶۴ء۔ ص ۲۹

۵۔ ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور۔ تذکرہ نوادر ایوان اردو، حیدرآباد ۱۹۶۰ء۔ ص ۸۲-۱۱

اکٹر ریحانہ بیگم

اٹھارہویں صدی میں اودھ کے معاشرہ میں عورتوں کا مقام

کسی بھی تہذیب کی خصوصیات اور اس کے مختلف پہلو کو جاننے کے لئے سب ے زیادہ ضروری ہے کہ اس دور میں عورتوں کی سماجی حیثیت کے بارے میں معلومات راہم کی جائیں کیونکہ سماج میں ہونے والے تغیرات کی وجہ سے معاشرہ میں عورتوں کے ،الات اور مقام میں تبدیلی ہوتی رہی ہے۔

اٹھارہویں صدی میں اودھ کا سماج جاگیردارانہ نظام پر قائم تھا جس میں مردوں کو ،قیت حاصل تھی اور عورتوں کو مالی، اقتصادی ہر اعتبار سے مردوں ہی پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ ٰی کی شکل میں عورت باپ پر، بیوی کے روپ میں شوہر پر اور ماں کی شکل میں بیٹے پر منحصر اتی تھی۔ بچپن ہی سے لڑکیوں کو دینی تعلیم اور بڑوں کی عزت وتکریم کرنے کی تعلیم ملتی تھی۔ ں کے علاوہ ہر طرح کے حالات سے سمجھوتا کرنے اور نباہ کرنے کا درس بھی انہیں گھر میں ا تھا۔ شوہر چاہے جیسا بھی ہو عورت کے لئے مجازی خدا ہوتا تھا۔ روٴسا اور شرفاء کی لڑکیوں ابتدا ہی سے یہ تعلیم دی جاتی تھی کہ وہ اپنے شوہر کی مطیع ومنقاد رہیں۔ دوسرے مذہبی تعلیم ے اتنے گہرے نقش ان کے دل و دماغ پر پڑ جاتے تھے کہ اسلام کے عطا کردہ جائز حقوق جانے کے بعد وہ اپنے سسرال میں خوش وخرم اور مطمئن رہتی تھیں۔ امراء اور روٴسا کے ں بسا اوقات طوائفوں کے تواضع کا سامان محل کے اندر سے تیار ہوکر جاتا تھا لیکن بیگم پر اف تک نہیں کرتیں اور نہ کبھی ان کا مزاج برہم ہوتا اور محل کی فضا پرسکون رہتی تھی۔

محلوں میں رہنے والی خادماؤں اور ملازماؤں کے عرف جوان کے مالک بلانے کے لئے رکھ دیتے تھے مثلاً چلبلی، چنلن، کامروپ، رنگیلی، مہرتن، کیتکی، گلاب، ہنس مکھ، پھلجھڑی، پٹاخہ وغیرہ جن کا ذکر میر حسنؔ (۱) کی مثنوی سحرالبیان میں ملتا ہے،(۲) یہ صرف پیار کے نام نہیں تھے بلکہ ان ناموں کے پیچھے محل کی پوری زندگی پوشیدہ ہے۔ ان کے خدمات اور امتیازات کے علاوہ ان کے آقاؤں کی زندگی اور رجحانات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ کہیں کہیں ان کے کردار کی بھی وضاحت پائی جاتی ہے۔ انشاءؔ (۳) کے کلام میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے (۴)۔ طوائف بازی کے علاوہ تعدد ازدواج کی رسم بھی عام تھی لیکن بیگم کے احترام میں کبھی فرق نہیں آتا تھا اور نہ کبھی کوئی ان کے حکم سے سرتابی کر سکتا تھا۔ محل کے اندر بیگم کی حکومت رہتی تھی اور خرچ کے حساب کی جانچ وہ خود کرتی تھیں۔ بیگم اور ممتوعہ کے درمیان عظمت کا فرق تھا۔ بیگم کا وقار برقرار رکھنا رؤسا کا فرض عین تھا اور یہی برتاؤ ان کی ظاہری خوشنودیٔ مزاج کے لئے کافی ہوتا تھا۔

حکمراں اور امراء طبقہ میں بیگمات کو جاگیریں ملا کرتی تھیں جس کی دیکھ بھال ان کے خدمت گار اور نوکر کرتے تھے اور اس کی آمدنی بیگم کی سرکار میں جاتی تھی۔ مثال کے طور پر گونڈہ ۱۷۹۵ء تک بہو بیگم (۵) کی جاگیر تھی جس کی دیکھ بھال داراب علی خاں کرتے تھے اور ۱۷۹۳ء تک گونڈہ کے راجہ کی طرف سے ہر سال ایک مقررہ رقم بہو بیگم کی سرکار میں جاتی تھی۔ اس کے بعد اگلے چھ ۶ سال یعنی ۱۷۹۹ء تک مالگواری براہ راست وصول ہو۔ لگی تھی۔ بکسر کی جنگ کے بعد نواب وزیر شجاع الدولہ اودھ کی آمدنی کا آدھا حصہ بہو بیگم تفویض کر دیتے تھے اور آدھا شاہی خزانے میں جمع ہوتا تھا۔(۶) اسی طرح نواب آصف الدولہ کی خاص محل نواب بہو بیگم (۷) کی جاگیر نواب گنج کے قریب پرتاپ گنج تھی جس کی آمدنی ساٹھ ۶۰ ہزار روپیہ سالانہ تھی علاوہ ازیں کچھ آمدنی بازار اور پل پختہ بھی ان کی جاگیر میں تھا۔(۸)

رؤسا و عمائدین کے محل میں خدمت گار، ملازماؤں اور خواصوں کا عملہ نوا۔

بیگمات کی خدمت کے لئے ملازم رہتا تھا لیکن پھر بھی وقتاً فوقتاً زنانے محل کی دیکھ بھال بیگم
خود کرتی تھیں۔ محل کے جس حصے میں کنیزیں اور خواصیں رہتی تھیں اس کا بھی وہ کبھی کبھی
معائنہ کرتی تھیں۔ امراء اور رئیسوں کے یہاں بچوں کے کمرے اور توشہ خانے الگ
ہوتے تھے۔ بچے کی دیکھ بھال، کپڑے اور کھانے وغیرہ کی ذمہ داری بچے کی انا پر ہوتی تھی
لیکن بچے کے تئیں ایک ماں کے جو فرائض ہوتے ہیں اس کی طرف سے وہ کبھی غافل نہیں
ہوتی تھیں۔ بچے کی صحت، تعلیم و تربیت اور دوسری باتوں کا پورا پورا خیال رکھتی تھیں۔ بچے
کے چار پانچ برس کے ہو جانے پر اس کی تربیت کی اصلی ذمہ داری بھی انہیں پر آجاتی تھی۔
بچے کے کمرے کا معائنہ وہ روزانہ اور کبھی کبھی دن میں کئی بار کرتی تھیں۔ اس دور کے سماج
میں ماں کے روپ میں عورت کو بلند مقام حاصل تھا۔ مذہب اسلام میں بھی ماں کو مقدس
ہستی مانا گیا ہے اور اس کی عزت و احترام کی تعلیم دی گئی ہے۔ نواب وزیر سے لے کر امراء
شرفاء اور عوام تک سبھی اپنی ماں کی بہت عزت کرتے تھے اور ان کے احکام کو خندہ پیشانی
سے بجالاتے تھے۔ نواب وزیر آصف الدولہ خود اپنی والدہ اور دادی کی بہت عزت و تعظیم
کرتے تھے۔(۹) ایسے بہت سے شواہد ملتے ہیں جب عورتیں بیچ میں پڑ کر اہم سیاسی
مسئلوں اور بڑے بڑے جھگڑوں کا نبٹارا بھی کرتی تھیں۔ نواب وزیر شجاع الدولہ کی عیاشی
سے تنگ آکر ایک بار اودھ کے کچھ امراء اسمٰعیل بیگ اور رام نرائن وغیرہ نواب وزیر صفدر
جنگ کے بھتیجے محمد قلی خاں کو اودھ کی مسند حکومت پر بٹھانا چاہتے تھے لیکن شجاع الدولہ کی
والدہ صدر جہاں بیگم (۱۰) کے سمجھانے پر انہوں نے شجاع الدولہ کی مخالفت اور معزولی
کے ارادے کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا اور انہیں اودھ کا نواب وزیر تسلیم کر کے ان کے تئیں
وفادار رہنے کا وعدہ نواب عالیہ بیگم سے کیا تھا۔(۱۱)

اس زمانے میں لڑکیاں اپنے والدین کی فرمانبردار ہوتی تھیں اور ان کی بہت
عزت کرتی تھیں۔ ان کے احکام بے چون و چرا بجالاتی تھیں۔ اکثر ان کے حکم سے بے
میل شادیاں بھی کر لیتی تھیں۔ نواب وزیر آصف الدولہ کا نیچے کا دھڑ بہت ناٹا تھا۔(۱۲)

نواب وزیر شجاع الدولہ اور مغل شہنشاہ محمد شاہ کے وزیر قمرالدین خاں کی بیگم شولاپوری کی خواہش پر ان کے دوسرے بیٹے انتظام الدولہ خان خاناں کی بیٹی شمس النساء بیگم کی شادی نواب آصف الدولہ کے ساتھ کمال طمطراق کے ساتھ ہوئی تھی۔ (۱۳) بیوی کے روپ میں عورت کو شوہر کی خوشنودی کا ہر طرح سے خیال رکھنا پڑتا تھا یہاں تک کہ اپنے شوہر کی وفاداری میں اپنی زندگی تج دینے پر آمادہ رہتی تھی۔ عموماً باہر نواب کے خاصہ تناول کرنے سے پہلے اندر بیگمات کے دسترخوان نہیں بچھتے تھے۔ امراء اور شرفاء کے یہاں بھی لوگ ایک ہی دسترخوان پر کھانا تناول کرتے تھے۔ اگر رئیس خاصہ باہر نوش فرماتے تو جب باہر دسترخوان بچھ کر کھانا چن جاتا تھا تبھی محل کے اندر بیگم کا دسترخوان بچھتا تھا۔ اسی طرح جب تک نواب اپنی خوابگاہ میں آرام فرمانے نہ چلے جائیں تب تک بیگم بھی آرام کرنے نہیں جاتی تھیں۔ (۱۴)

اس دور میں اودھ میں عورتوں میں پردے کا رواج تھا۔ مسلم خاندان میں پردے کا عام دستور تھا۔ برخلاف اس کے ہندوؤں میں پردے کی کوئی پابندی نہیں تھی صرف اعلیٰ اور اونچے طبقہ کی ہندو عورتوں ہی میں پردے کا عام رواج تھا۔ لیکن مسلم خواتین کی طرح سر سے پیر تک پردہ کرکے باہر نہیں نکلتی تھیں بلکہ وہ صرف گھونگھٹ نکال کر باہر نکلتی تھیں۔ تیوہار نیز خاص موقعوں پر مندروں اور تیرتھ استھانوں پر جاتی تھیں۔ مغلیہ عہد میں شہنشاہ اکبر کے زمانے میں پردے پر کافی زور دیا گیا۔ اس زمانے میں کوئی بھی عورت بغیر پردے کے باہر نہیں نکل سکتی تھی۔ ہندوؤں میں بھی عورتوں کا وقار بڑھانے اور معاشرے کو ٹھیک رکھنے کے لئے پردے کو رائج کیا گیا۔ (۱۵)

اٹھارہویں صدی میں اودھ کے اعلیٰ طبقے کی خواتین میں پردے کا عام دستور تھا۔ امراء گھرانے کی طرح شرفاء اور متوسط گھرانے کی عورتوں میں بھی پردے کا رواج تھا۔ جب باہر جاتی تھیں تو ان کی سواری بند پالکیوں یا ڈولیوں ہی میں نکلتی تھی۔ امراء اور رئیسوں کی بیگمات کی سواری بڑے شان و شوکت سے نکلتی تھی۔ جب کسی خاص محل یا شاہی

ی سواری کسی متبرک درگاہ کی زیارت کے لئے نکلتی تھی تو اس شاندار جلوس کے ہمراہ
صابردار، نقارچی، نقیب کے علاوہ خواصیں اور کہاریاں ساتھ ہوتی تھیں۔ ان کے علاوہ
بلوس کی حفاظت کے لئے ایک فوجی دستہ اور خواجہ سرا بھی اس جلوس کے ساتھ ہوتے تھے۔
۱۶) ایک محل سے دوسرے محل میں بیگمات فینسوں اور پالکیوں ہی میں جاتی تھیں، جس پر
ھلکا پڑا ہوتا تھا۔ مہریاں اپنی وردیوں میں فینس کے جھلکے پر ہاتھ رکھے کہاروں کے ساتھ
ساتھ جاتی تھیں۔ حکمراں، امراء اور اونچے طبقے کی بیگمات کی سواری اعلیٰ قسم کی فینس میں
جس پر ریشمی کارچوبی کا جھلکا پڑا ہوتا نکلتی تھیں اور کم سے کم آٹھ کہار اپنی وردیوں میں اس
ینس کو اپنے کندھے پر اٹھا کر لے جاتے تھے۔ نواب وزیر شجاع الدولہ کی والدہ ماجدہ اور
نواب وزیر آصف الدولہ کی دادی کی سواری جب نکلتی تھی تو اس جلوس میں قیمتی لباس پہنے
ہوئے خاص بردار ہوتے تھے اور نشان و نقارہ ہاتھیوں پر آگے آگے چلتا تھا اور سواری بھی
آہستگی اور وقار کے ساتھ قدم بہ قدم چلتی تھی (۱۷)۔ اسی طرح رئیسوں اور خوشحال شرفاء
گھرانے کی بیگمات کی سواریاں بھی بڑے شان وشوکت سے نکلتی تھیں اور ہر رئیس کا اپنا ایک
نشان ہوتا تھا لیکن عام شرفاء گھرانے کی خواتین ڈولیوں یا چوپہلوں میں جاتی تھیں۔
پالکیوں اور چوپہلوں میں بھی عورتیں نقاب یا برقع پہن کر بیٹھتی تھیں۔ عوام کی عورتیں بھی
نقاب پہن کر باہر نکلتی تھیں۔ اس کا ذکر معاصر شاعر میر تقی میرؔ کے کلام میں بھی ملتا
ہے۔(۱۸) زیریں طبقے کے عوام اور پست طبقہ کے لوگوں میں پردے کا رواج نہیں تھا۔
اسی وجہ سے ملازم پیشہ عوام مثلاً مہتر، خاکروب، بہشتی، دھوبی، نائی، سقا اور نوکر چاکر وغیرہ
کی عورتیں بھی پردہ نہیں کرتی تھیں۔ خدمت گاروں، چھوٹے دوکانداروں اور پھیری کر کے
سامان بیچنے والوں کی عورتیں چادر یا نقاب پہن کر ہی باہر نکلتی تھیں۔ عام طور پر اودھ میں
چھوٹے چھوٹے گھروں کی خواتین بھی بغیر پردے کے باہر نہیں نکلتی تھیں۔

بالعموم عورتوں کی زندگی کا سب سے افسوس ناک حادثہ اس کے شوہر کی موت مانا
جاتا تھا۔ مغلیہ عہد کی طرح اٹھارہویں صدی میں اودھ میں بھی ہندوؤں کے یہاں دوبارہ

شادی کا رواج نہیں تھا۔ عام طور پر عورتوں کی دوبارہ شادی صرف پست طبقہ اور چھوٹی ذات ہی میں مروج تھی۔

قدیم زمانے سے ہی ہندوستان میں ستی ہونے کا رواج مروج تھا۔ ہندو عورتیں بیوہ ہونے پر اپنے شوہر کی لاش کے ساتھ جل جاتی تھیں جو ''ستی ہونا'' کہلاتا تھا۔ اس دور میں سماج بیواؤں کو بہت بری نظر سے دیکھتا تھا اور خاندان کے لوگوں کے لئے ان کا وجود باعث شرم اور مذمت سمجھا جاتا تھا (۱۹)۔ جو عورتیں ستی ہونا نہیں چاہتی تھیں انہیں نہ تو بال بڑھانے اور نہ سنگار کرنے کا حق حاصل تھا۔ کسی خوشی کے موقع پر ان کا سایہ پڑنا بھی منحوس تصور کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں نہ تو وہ عمدہ اور لذیذ غذائیں کھا سکتی تھیں اور نہ ہی اچھے رنگین ریشمی قیمتی لباس اور زیورات ہی پہن سکتی تھیں۔ عورتوں کے ستی ہونے کا رواج سماج کے اعلیٰ طبقہ بالخصوص راجپوتوں میں زیادہ مروج تھا۔ لیکن ۱۵۰۰ء سے ۱۸۰۰ء کے درمیان چھوٹی ذاتوں جیسے نائی اور جولاہے وغیرہ میں بھی کچھ عورتیں ستی ہوجاتی تھیں (۲۰)۔ بیشتر عورتیں ایسی بھی تھیں جو ستی ہونا نہیں چاہتی تھیں لیکن لوگ انہیں زبردستی ستی ہونے پر مجبور کردیتے تھے۔ انہی برائیوں کے پیش نظر مغل حکمرانوں نے ستی ہونے پر سختی سے پابندی عائد کردی تھی اور اس مکروہ رسم کو جڑ سے ختم کردینے کے لئے کئی فرمان بھی صادر کئے تھے۔ لیکن ان کی کوششوں کے باوجود پوری طور سے ستی ہونے کی قبیح رسم ختم نہیں ہوسکی تھی۔

نوابی حکومت کے دور میں اودھ کے ہندوؤں خاص طور سے راجپوت قوم میں ستی ہونے کا عام رواج تھا۔ یہاں کے راجپوتوں میں ستی کے علاوہ پیدا ہوتے ہی لڑکیوں کو زندہ دفن کردینے کی مکروہ رسم بھی مروج تھی۔ راجپوتوں کے یہاں جب لڑکا پیدا ہوتا تو خوشی منائی جاتی، بندوقیں چھوٹتی، خیرات کرتے اور مندروں میں چڑھاوے چڑھتے تھے۔ لیکن لڑکی کی پیدائش پر تمام گھر میں سناٹا چھا جاتا تھا اور اسے زندہ ہی دفن کردیتے تھے (۲۱)۔ اودھ کے آخری حکمراں نواب واجد علی شاہ نے مذکورہ دونوں قبیح رسموں یعنی ستی ہونے اور لڑکیوں کو زندہ دفن کرنے پر احکامات صادر کردیئے تھے۔ (۲۲) لیکن اس کے باوجود بھی کہیں کہیں ستی

ہونے کا رواج تھا جس کی تائید انشاء اور میر تقی میر کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔(۲۳) مغلیہ دور کی طرح اٹھارہویں صدی میں اودھ میں بھی ہندوؤں میں ''ودھوا بیاہ'' اور دوبارہ شادی کرنے کا دستور نہیں تھا۔ عام طور پر صرف چھوٹی ذات اور پست طبقہ کے لوگوں ہی میں لڑکیوں کی دوبارہ شادی کا رواج تھا۔

اٹھارہویں صدی میں اودھ کا سماجی ڈھانچہ جاگیردارانہ نظام پر قائم تھا۔ امراء طبقہ اور رئیسوں و عمائدین میں طلاق دینے کا رواج نہیں تھا اس امر کو وہ اپنی شان و رتبہ اور عظمت کے خلاف تصور کرتے تھے۔ اسی وجہ سے اس دور کے سماج میں طلاق دینا بہت معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ مذہب اسلام میں بہ حالت مجبوری کچھ خاص حالات میں طلاق دینے کی اجازت ہے لیکن حکمران اودھ نیز امراء طبقہ کے لوگ ایک بار شادی ہو جانے پر کسی بھی وجہ سے اپنی رفیقۂ حیات کو طلاق نہیں دیتے تھے۔ امراء طبقے کا اثر براہ راست شرفاء طبقے کی زندگی پر پڑتا تھا۔ لہٰذا شرفاء میں بھی طلاق دینا اور عورتوں کے عقد ثانی کا دستور نہیں تھا۔ اگر شومئی قسمت کبھی مجبوراً کسی وجہ سے طلاق ہو بھی جاتی تھی تو اعلیٰ خاندان اور شرفاء گھرانے کی خواتین دوبارہ شادی نہیں کرتی تھیں۔ ہندوؤں کی طرح مسلمان شرفاء بھی اپنی بیوہ لڑکیوں اور عورتوں کی شادی نہیں کرتے تھے اور ایسا کرنے والے کو نہایت ذلیل اور کم رتبہ سمجھتے تھے۔(۲۴) عام طور پر لوگ عقد ثانی سے گریز کرتے تھے اور طلاق دینا معیوب و فعل قبیح سمجھتے تھے۔ عقد ثانی کا رواج کچھ حد تک عوام اور سماج کے زیریں طبقہ ہی میں تھا۔ مذہب اسلام میں عقد ثانی اور بیواؤں کی دوسری شادی کی اجازت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسرے نکاح کو قرآن شریف میں بہت تاکید سے فرمایا ہے اور اس کی تعریف کی ہے بلکہ پہلے نکاح کو اتنی تاکید سے نہیں فرمایا ہے۔ دوسرے بیوہ سے عقد کرنا مسنون ہے لیکن اٹھارہویں صدی میں عام طور پر اودھ کے حکمراں اور امراء طبقہ کی خواتین بیوہ ہو جانے پر نکاح ثانی نہیں کرتی تھیں بلکہ باقی تمام زندگی بیوہ رہ کر کاٹ دینے کو ترجیح دیتی تھیں خواہ کتنی ہی کم عمر کیوں نہ ہوں۔ نواب صفدر جنگ کی بیگم ''نواب عالیہ صدر جہاں

بیگم" اور نواب وزیر شجاع الدولہ کی زوجہ "بہو بیگم" نے بیوہ ہو جانے کے بعد باقی زندگی فیض آباد میں رہ کر گزار دی لیکن دوبارہ عقد نہیں کیا۔(۲۵) نواب وزیر آصف الدولہ اور ان کی بیگم "نواب بہو بیگم" کے ازدواجی تعلقات خوشگوار نہیں تھے۔ اسی کشیدگی نیز نواب موصوف کے لہو ولعب کے شغف کی وجہ سے "دلہن بیگم" مچھی بھون میں رہتی تھیں اور نواب آصف الدولہ سے کبھی ان کی موافقت بھی نہیں رہی لیکن نواب آصف الدولہ نے نہ تو انہیں کبھی طلاق دینے کو سوچا اور نہ ہی ان کے رتبے اور وقار میں کسی طرح کا کوئی فرق آنے دیا تھا۔ "نواب بہو بیگم" خاص محل تھیں اور آصف الدولہ کی وفات کے بعد انہوں نے باقی زندگی ان کی بیوہ کے روپ میں کاٹ دی تھی مگر دوبارہ شادی نہیں کی۔(۲۶) یہی دستور امراء، روٗسا اور عمائدین کے یہاں بھی تھا۔ یہ رسم ہندوؤں سے عام مسلمانوں میں مروج ہوئی تھی۔ جو بیگمات بیوہ ہو جاتی تھیں وہ بہت قیمتی شوخ رنگ کے مکلف لباس و زیورات کے استعمال سے احتراز کرتی تھیں اور خاص تقاریب وجشن کے موقع پر بھی سادہ پوشاک زیب تن کرتی تھیں۔ نصیر الدین حیدر کی تخت نشینی کی سالگرہ کے موقع پر جو ۱۸ اکتوبر ۱۸۲۸ء کو منعقد ہوئی ان کی والدہ بادشاہ بیگم (۲۷) اور شاہ متوفی غازی الدین حیدر کی دوسری حسین خوبصورت و کمسن بیگمات بھی دستور کے مطابق بہت سادے لباس میں ہر طرح کے زیورات اور آرائش سے عاری تھیں۔(۲۸) دیگر بیگمات اور شہزادیاں وغیرہ روزانہ خوب بنی سنور کر رہتی تھیں بالخصوص کسی تقریب کے موقع پر بیش قیمتی مکلف لباس و زیورات سے آراستہ ہوتی تھیں اور مختلف قسم کے لوازمات کا استعمال کر کے اپنے خدوخال اور خوبصورتی کو نکھارتی تھیں اور اپنی آرائش و زیبائش کا پورا خیال رکھتی تھیں۔ نصیر الدین حیدر کی تخت نشینی کی سالگرہ کے جشن کے موقع پر بادشاہ کی سبھی بیگمات اور شہزادیاں خصوصیت کے ساتھ نہایت قیمتی اور نفیس پوشاکیں اور زیورات زیب تن کئے ہوئے تھیں۔ بادشاہ کی منظور نظر نازک اندام ملکہ نواب تاج محل جن کی عمر چودہ برس تھی اور شادی کو صرف دو ماہ ہوئے تھے سرخ کمخواب کے لباس میں تھیں۔ ان کے بالوں میں یکسر موتی پروئے ہوئے تھے جو گرد

پر ایک طویل چوٹی کی شکل میں لٹک رہے تھے۔ زمرد اور موتی کے طلائی ہار، گلوبند، چینا باق، مالا، کنٹھے، چوڑیاں، کنگن، پازیب، چھاگل، آرسی اور انگشتریاں ان کے حسن کو دوبالا کر رہے تھے۔ دوسری بیگمات بھی نہایت قیمتی لباس اور بیش قیمتی مرصع الماس و جواہرات کے زیورات سے آراستہ رونق محفل بنی ہوئی تھیں۔ (۲۹) اٹھارہویں صدی میں اودھ کے معاشرہ میں طلاق، عقد ثانی اور بیوہ کی دوسری شادی کا رواج امراء اور شرفاء طبقہ میں نہیں تھا۔ کچھ حد تک یہ سماج کے نچلے اور پست طبقے ہی میں رائج تھا۔

مغلیہ عہد کی طرح اٹھارہویں صدی میں اودھ میں بھی کثرت ازدواج کا عام دستور تھا۔ مذہب اسلام میں چار شادیاں کرنے کی اجازت ہے لیکن اودھ کے امراء اور عمائدین کے حرم سرا میں عورتوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ نواب وزیر شجاع الدولہ کے محل میں آٹھ سو بیگمات اور دو ہزار خواصیں تھیں۔ (۳۰) سات سو ایک ان کے محلات تھے جن میں بہو بیگم ''خاص محل'' تھیں اور باقی بیویاں ''خرد محل'' کہلاتی تھیں۔ (۳۱) نواب آصف الدولہ کو لکھے ان کی والدہ بہو بیگم کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ نواب وزیر شجاع الدولہ کے حرم میں کئی ہزار عورتیں تھیں جن میں کچھ سے ان کا نکاح ہوا تھا اور کچھ سے نہیں ہوا تھا۔ (۳۲) اسی طرح نواب آصف الدولہ کے حرم میں بھی کئی سو عورتیں اور خواصیں تھیں جن میں نواب بہو بیگم خاص محل تھیں۔ (۳۳) وزیر علی خاں اور سعادت علی خاں کے حرم میں بھی بہت سی عورتیں تھیں۔ نواب غازی الدین حیدر کی بھی متعدد بیویاں تھیں۔ بادشاہ بیگم خاص محل کہلاتی تھیں۔ اس کے علاوہ غازی الدین حیدر کی دو عیسائی بیویاں بھی تھیں جنہیں انہوں نے کلمہ پڑھا کر مسلمان کیا تھا۔ (۳۴) نصیر الدین حیدر کے حرم میں بھی متعدد بیویاں تھیں جو خرد محلات کہلاتی تھیں اور مرزا سلیمان شکوہ کی دختر نیک اختر ''مریم بیگم'' خاص محل تھیں۔ اسی طرح محمد علی شاہ، امجد علی شاہ اور آخری فرمانروایان اودھ واجد علی شاہ کے حرم میں بھی بہت سی عورتیں رہتی تھیں جن میں سے بیشتر منکوحہ اور ممنوعہ تھیں۔

حکمراں طبقہ کی طرح اودھ کے امراء اور عمائدین میں بھی طوائف بازی کے علاوہ

کثرت ازدواج کا عام رواج تھا۔ کسی رئیس کو اگر کوئی عورت پسند آجاتی تو اس سے نکاح یا متعہ (۳۵) ہوجاتا تھا اور ایسی "منکوحہ" یا "ممتوعہ" عورتیں بھی حرم میں داخل ہوکر بیگم کہلاتی تھیں۔ ان کی سکونت کے لئے علیحدہ ایک جگہ تجویز ہوکر آراستہ و پیراستہ کردی جاتی تھی اور ان مدخولہ عورتوں کے احکام بھی اندر باہر کے تمام ملازمین پر واجب التعمیل ہوتے تھے۔ لیکن ممتوعہ عورتوں اور رئیس کی خاص بیگم کے رتبے اور عظمت میں فرق ہوتا تھا۔ مدخولہ اور ممتوعہ عورت زوجۂ ثانیہ کا درجہ رکھتی تھی اور نواب کی بیگم محل کی حکمراں اور حقیقی عظمت و وقار کی مالک ہوتی تھی۔ بیگم کے احترام اور وقار میں بھی کوئی فرق نہیں آنے پاتا تھا اور نہ ہی کبھی کوئی ان کے احکام سے سرتابی کی جسارت کرسکتا تھا۔ محل کی دوسری عورتیں اور زوجۂ ثانیہ بیگم کی کبھی برابری نہیں کرسکتی تھیں اور نہ کبھی ان کے ہم پلہ ہوسکتی تھیں۔ بعض خاندانوں میں بیگم اور دوسری تیسری بیویوں یا منکوحہ اور ممتوعہ دونوں کو ایک دوسرے سے اتنا قریب کردیا جاتا تھا کہ ہمہ وقت ایک ساتھ رہتیں اور ایک ہی دسترخوان پر رئیس کے ہمراہ کھانا بھی تناول کرتی تھیں۔ (۳۶) امراء بھی بیگم کی خوشنودی مزاج اور رتبے کا پورا خیال رکھتے اور بیگم کے وقار کو کبھی مجروح نہیں ہونے دیتے تھے۔ بیگم کا وقار برقرار رکھنا رؤسا کا فرض تھا۔ عام طور پر شرفاء اور عوام میں ایک ہی شادی کا عام دستور تھا۔ بعض بعض گھرانوں اولاد کے لئے تعدد ازدواج کا رواج تھا۔ متوسط شرفاء اور عوام کی اقتصادی اور مالی حا ایسی نہیں تھی کہ وہ متعدد بیویوں کا خرچ برداشت کرسکتے۔ امراء گھرانے کی طرح مسلمان بالعموم ایک ہی شادی کرتے تھے۔

علی العموم ہندوؤں میں کثرت ازدواج کا دستور نہیں تھا لیکن ہندو امراء اد طوائفوں اور کسبیوں سے تعلق ضرور رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں بیشتر ہندو امراء میں ازدواج کا بھی عام دستور تھا بالعموم کسی طوائف کے پسند آجانے پر اس سے شادی بھی تھے اور اس کے بطن سے ان کے خاندان کا سلسلہ بھی چلتا تھا۔ راجہ جھاؤ لال اولادیں نجین طوائف کے بطن سے تھیں۔ چونکہ ان کی بیوی اور ہم قوم ہندو عورت

اولاد نرینہ نہیں تھی اس وجہ سے راجہ جھاؤ لال کی وفات کے بعد ان کے تمام متروکہ پر جھاؤ لال اور نجبن طوائف کی اولادیں متصرف ہوئیں۔ (۳۷) چونکہ راجہ جھاؤ لال نے بعد میں مذہب اسلام قبول کرلیا تھا اور ان کا مسلم نام ہدایت علی تھا اس لئے انہوں نے اپنے اثر و رسوخ سے مرزا ابراہیم کے بیٹے مرزا بھورا کے ساتھ نجبن طوائف سے ہوئی اپنی ایک لڑکی کی شادی کی تھی۔ (۳۸) اگرچہ مسلمانوں میں چار شادی کی اجازت تھی لیکن اودھ کے شرفاء اور عوام میں زیادہ تر ایک ہی شادی کا رواج تھا۔

اٹھارہویں صدی میں اودھ میں خواتین میں اعلیٰ تعلیم کا بہت کم رواج تھا۔ پردے کے رواج کی وجہ سے عورتوں کی تعلیم بہت محدود تھی۔ علم برائے علم ان کا مطمح نظر ہوتا تھا۔ بالعموم لڑکیوں کو ابتدائی تعلیم ہی دلائی جاتی تھی جس سے انہیں پڑھنا لکھنا آجائے۔ امراء گھرانوں میں لڑکیوں کی تعلیم و تربیت محل ہی میں مولوی اور استانی کے ذریعہ ہوتی تھی۔ عوام اور شرفاء گھرانے کی لڑکیاں مکتب اور مدرسوں میں جاکر تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ پہلے انہیں بغدادی قاعدہ پڑھایا جاتا تھا اور پھر پڑھنا لکھنا سکھایا جاتا تھا اور رٹنے پر زیادہ زور دیا جاتا تھا۔ زیادہ تر انہیں پڑھنا ہی سکھایا جاتا تھا۔ بعد میں وہ از خود لکھنا سیکھ لیتی تھیں۔ عربی فارسی کی تعلیم کے ساتھ ریاضی قواعد اور خط لکھنا بھی سکھایا جاتا تھا۔ عام طور پر لڑکیوں کی تعلیم مذہبی تعلیم تک ہی محدود تھی۔ قرآن شریف اور حدیث کے علاوہ گلستاں، بوستاں بھی پڑھایا جاتا تھا۔ بعد میں جب اودھ میں اردو زیادہ مروج ہوگئی تو بغدادی قاعدہ کے ساتھ اردو پڑھانا بھی شروع کردیا جاتا تھا۔ مسلمان اور ہندو امراء زیادہ تر اپنے محل ہی میں اپنے لڑکے اور لڑکیوں کی تعلیم کا انتظام کرتے تھے کیونکہ مکتب اور پاٹھ شالا میں بھیج کر عوام کے بچوں کے ساتھ تعلیم دلانا وہ پسند نہیں کرتے تھے۔ نوابی نیز بادشاہی حکومت کے دور میں بھی عام طور پر لڑکیوں کو مذہبی تعلیم ہی دلائی جاتی تھی اور عربی کے علاوہ فارسی اور اردو کی اتنی تعلیم دی جاتی تھی کہ وہ مذہبی کتابوں اور قصے کہانیوں کی کتابوں کو آسانی سے پڑھ سکیں۔ اس دور میں خواتین کو قرآن اور حدیث پر عبور ہوتا تھا بعض علم تفسیر سے بھی کچھ نہ کچھ باخبر ہوتی

تھیں۔ فارسی کی ان میں اچھی خاصی لیاقت ہوتی تھی۔ حافظؔ اور سعدیؔ کے کلام پر نظر ہوتی اور گلستاں بوستاں ورد ہوتی تھی۔ اردو گھر کی زبان تھی اور بیگمات کی زبان کو ہی اردو کی ٹکسالی زبان کہا جاتا تھا۔ قصوں کہانیوں کی کتابیں، شعراء کے دیوان، فقہ اور مذہبی کتابوں کے مطالعہ ہی میں اوقات گزاری کرتی تھیں۔

حکمراں اور امراء طبقہ ہی میں تعلیم نسواں کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی تھی لیکن اس سرمایہ دارانہ ماحول میں عورتوں کو باوجود علم و فضل کے اپنی قابلیت اور زبان دانی کے جوہر دکھانے کے مواقع حاصل نہیں تھے کیونکہ ان کا سماج نیم تعلیم یافتہ عزیز عورتوں اور ناخواندہ ملازماؤں تک ہی محدود تھا لیکن زبان و بیان میں صحت اور محاوروں کو بول چال میں ٹھیک موقع اور محل سے استعمال کرنے کی سختی کے ساتھ پابند تھیں۔ امراء گھرانے کی بیگمات کو شاعری سے بے پناہ ذوق تھا۔ بیشتر بیگمات اچھی شاعرہ تھیں لیکن وہ اپنا کلام علی الاعلان شائع کرنا پسند نہیں کرتی تھیں اور نہ مشاعروں میں شرکت کرتی تھیں علاوہ ازیں بعض بیگمات انشا پرداز تھیں لیکن ان کی خطوط نویسی صرف والدین، بھائی، شوہر یا اولاد اکبر تک محدود تھی۔ کچھ بیگمات زنانی مجالس میں خود ہی مرثیہ پڑھتی تھیں۔ فیض آباد میں نواب آصف الدولہ کی بیگم ''دلہن بیگم'' اچھی شاعرہ تھیں۔ کئی تذکروں میں ان کے کلام کا ذکر ملتا ہے۔(۳۹) نواب قمرالدین خان کی دختر ''بیگم جان'' بھی شاعرہ تھیں اور جانیؔ تخلص سے شعر کہتی تھیں۔ یہ نواب آصف الدولہ کی زوجہ تھیں۔(۴۰) مرزا جہاں دارشاہ عرف مرزا جواں بخت کی خاص محل ''جینا بیگم'' بھی شاعرہ تھیں۔(۴۱) نواب اعتماد الملک غازی الدین خاں کی بیگم ''گنا بیگم'' بھی شاعرہ تھیں اور میر قمرالدین منتؔ سے اصلاح لیتی تھیں۔(۴۲) اودھ کی طوائفیں بھی اچھی شاعرہ تھیں اور مشاعروں میں اپنا کلام پیش کرتی تھیں۔ فیض آباد میں محمد بیگم کو اپنی شاعری کے لئے خاص شہرت حاصل تھی۔ یہ مشہور طوائف تھیں اور نواب وزیر شجاع الدولہ کے لشکر میں رہتی تھیں۔ ان کے علاوہ صاحبؔ، زینتؔ اور نزاکتؔ بھی اپنی شاعری کے لئے بہت مشہور تھیں۔(۴۳)

اٹھارہویں ۔ ری میں اودھ کے معاشرہ میں طوائف کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔
ن، نغمہ او، شراب کا سار قدیم زمانے سے لوازمۂ عشرت میں ہوتا تھا۔ عیش وعشرت کے
لوازمات سے ودھ کے لوگوں کو بھی دلچسپی اور گہرا شغف تھا۔ اہل طرب کے بغیر
،مات ۔ ۔ت کی تکمیل نہیں ہوتی تھی۔ نوابی حکومت کے دور میں حکمران اودھ سے لے کر
اءاور شرفاء سبھی کی وضع میں یہ داخل ہوگیا تھا کہ اپنا شوق پورا کرنے یا اپنی شان دکھانے
، لئے کسی نہ کسی بازاری حسن فروش سے ضرور تعلق رکھتے تھے۔ جہاں تک جمال پرستی کا
ق ہے تو وہ اودھ کے لئے اس درجہ مخصوص ہوگئی تھی کہ زنان بازاری سے اختلاط عیب
ں خیال کیا جاتا تھا۔ عورت ہر صاحب ثروت کی زندگی کا لازمی جزو ہوگئی تھی۔ عام طور پر
لوں کی نکلی ہوئی طوائفیں مہمانوں کے استقبال اور بچوں کو تربیت وآداب محفل سکھانے
، لئے ہر امراء کے یہاں ملازم رکھی جاتی تھیں۔ نواب وزیر شجاع الدولہ کو عورتوں
سوص خوبصورت اور حسین وجمیل عورتوں سے زیادہ لگاؤ تھا۔ ان کے زن پرستی کے اس
ق نے فیض آباد کے گلی کو ۔ ں کو طوائفوں، ناچنے گانے والوں اور اہل نشاط سے بھر دیا
۔ شجاع الدولہ کے انعام واکرام نے انہیں اتنا زیادہ صاحب ثروت بنادیا تھا کہ بیشتر
ئفیں ڈیرہ دار تھیں جن کے ساتھ دو دو تین تین عالیشان خیمے رہا کرتے تھے اور نواب
ر شجاع الدولہ جب علاقوں کا دورہ کرتے یا کسی مہم پر جاتے تھے تو نوابی خیموں کے ساتھ
اب نشاط کے طائفے بھی مع اپنے خیموں اور ڈیروں کے بڑی شان وشوکت کے ساتھ
ڑوں پر لد کر جاتے تھے۔ مذکورہ عورتوں میں سے ہر ایک کے پاس دس بارہ ہتھیار بند
ئی بھی ہوتے تھے۔۴۴ نواب وزیر کی وضع کے ساتھ ساتھ فوج کے پیدل اور سوار، امراء
ہردار سبھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے (۴۵) جس کا براہ راست اثر شرفاء اور عوام کی
زندگی پر بھی پڑا تھا۔ اس کا ذکر میر حسن دہلوی کی مثنوی ''گلزار ارم'' (۴۶) میں بھی ملتا
کہ انگوری اور لال باغ میں شرفاء کی طرح ہزاروں ''خانگیاں'' (۴۷) اور
سبیاں'' (۴۸) بھی شام کی سیر کو جایا کرتی تھیں۔ (۴۹) ان مذکورہ باغوں میں طوائفوں

کا ٹہلنا اور سیر کرنا میر حسن کے شاعرانہ بیان سے زیادہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ماحول میں طوائفوں کو معاشرہ میں خاص اہمیت حاصل تھی۔ ان کے بغیر کبھی کسی تقریب یا محفل کا منعقد ہونا ممکن نہیں تھا اور زنان بازاری سے تعلق رکھنا اس دور میں وضع داری تصور کی جاتی تھی۔

طوائفوں ہی کے دم سے اودھ میں موسیقی کو بہت فروغ حاصل ہوا اور نہ صرف امراء طبقہ بلکہ عوام بھی پکے اور کلاسیکل گانوں اور موسیقی کے قدرداں تھے۔ طوائفوں او کسبیوں کا وہ طبقہ جو کبھی نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اس دور کے سماج میں ان کو خاص اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ اودھ میں طوائفوں کو یہ عزت حاصل تھی کہ وہ امراء محفلوں میں ان کے ساتھ بیٹھتی تھیں۔ ان کے بغیر امراء و عمائدین کے گھروں میں کر تقریب کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ارباب طرب کے شبستان آداب مجلس اور تہذ سیکھنے کے دبستان تھے۔ لکھنؤ میں ممتاز طوائفوں مثلاً چودھرائن حیدر جان وغیرہ کے مک شرفاؤں کے کلب تھے۔(۵۰) جن میں ان طوائفوں کی طرف سے حقے پان سے بخوبی خاطر کی جاتی تھی۔ نواب وزیر سعادت علی خاں کو یہ یقین تھا کہ لکھنؤ شہر کی آبادی اور رونق طوائفوں ہی کے دم سے ہے۔ اس لئے کسی بھی طوائف کو لکھنؤ چھوڑنے کی اجازت نہیں تھی۔(۵۱) نواب وزیر کا یہ حکم بھی اس دور کے سماج میں طوائفوں کو مقبولیت اور اہمیت حاصل ہونے کا ثبوت ہے۔ گھر کے اندر طوائفیں بھی شرفاء گھرانے کی خواتین کی طرح انگیا، کرتی، شلوکا، پائجامہ اور دوپٹہ وغیرہ پہنتی تھیں۔ عموماً پائجاموں کے رنگ کی مناسبت سے کرتیاں اور شلوکے کا انتخاب ہوتا تھا۔ جاڑے کے موسم میں زیادہ تر مخمل کے شلوکے پہنتی تھیں اور اس پر کڑھے ہوئے کامدانی کنارے دار دوپٹے اوڑھتی تھیں۔ لیکن خاص تقریب کے موقع پر تیوہاروں بالخصوص ہولی میں نیز میلوں میں اور بڑی محفلوں میں بہت بیش قیمت لباس و زیورات پہن کر جاتی تھیں۔ ان تمام محفلوں میں طوائف کے لئے پوری جسم ڈھکا ضروری تھی۔ صرف چہرہ، گٹوں تک ہاتھ اور پیر کھلے رہتے تھے۔ ایک بلند پایہ کی ڈیرے

طوائف کے لباس کے ایک جوڑے اور زیورات وغیرہ پر ایک ہزار روپے سے لے کر دس ہزار روپے تک صرف ہوتے تھے۔(۵۲) ان طوائفوں کو شام کی محفل میں ناچنے گانے کی اجرت تین ۳ روپے سے لے کر دو سو پچاس روپے تک ملتی تھی۔ لکھنؤ میں ایک گانے والی کی معمولی فیس پندرہ ۱۵ روپیہ تھی لیکن جب کسی طوائف کو شادی یا ولادت وغیرہ میں کسی تقریب کے موقع پر مجرا کرنے کے لئے بلایا جاتا تھا تو دو سو ۲۰۰ سے لے کر تین سو ۳۰۰ تک روپیہ پاتی تھی۔(۵۳)

محل میں بیگمات کی خدمت کے لئے ملازماؤں اور خدمت گاروں کا پورا عملہ تعینات رہتا تھا۔ محلدار، خواصیں، مہریاں، کہاری، انا، مغلانی کنیزیں، باورچن، اصیلن وغیرہ۔ کبھی کبھی مفلوک الحال شریف گھرانوں کی لاوارث عورتیں خواصوں کے عہدے پر رکھ لی جاتی تھیں۔ خواصوں کا تقرر براہ راست ہوتا تھا اور اسے بیگم کے مزاج میں بہت دخل ہوتا تھا لیکن محلدار کبھی کبھی نیچے سے ترقی پاکر منصب حاصل کرتی تھی۔ لیکن خواصوں کی مرتبہ شناسی محلدار کو بھی کرنا پڑتا تھا۔ یوں بھی محلدار اور خواصیں ایک دوسرے سے بہت تہذیب و شائستگی سے پیش آتی تھیں اور حفظ مراتب ملحوظ رکھتی تھیں۔ خواصوں کی حیثیت بیک وقت مصاحب اور ملازمہ کی ہوتی تھی۔ پیغام رسانی کے علاوہ وقتاً فوقتاً سب سے زیادہ حضوری کا شرف رہتا تھا۔ وہ اپنی مالکہ کا احترام کرتی اور مودبانہ کلام کرتی تھیں۔ محلوں میں خواصوں کی رہائش کے لئے بھی سب سے علیحدہ انتظام رہتا تھا ان کے لئے اسی حصہ عمارات کے قرب میں جگہ دی جاتی تھی جو اعزا و اقارب کی رہائش گاہ ہوتا تھا۔ داد و دہش کے موقعوں پر بھی ان کو فضیلت حاصل رہتی تھی۔ خواص کی حیثیت خادمہ کی ضرور تھی لیکن خدمت گزاری کی تمام ذمہ داریاں کنیزوں اور ماماؤں کے حوالے رہتی تھی۔ چھوٹے کام کنیزوں کے سپرد کر دیتی تھی اور اپنے ذمہ بیگم صاحبہ کے مخصوص کام متعلق رکھتی تھی۔ لاوارث اور مفلوک الحال ماماؤں کی لڑکیوں کی بچپن ہی سے پرورش اور خبر گیری محل میں ہوتی تھی اور بیگم کی حسب مرضی ان کو کنیزی میں داخل کر لیا جاتا تھا۔ ماماؤں کے ذمہ تمام

کمروں، سائبانوں اور دالانوں کی صفائی کے فرائض اور بیگم صاحبہ کے اعزا و اقارب کی
خدمت گزاری بھی انہیں کے حوالے رہتی تھی۔ ان کی مدد کے لئے ان سے پست درجہ کی
عورتیں ہوتی تھیں۔ جنہیں اصیلن کہا جاتا تھا۔ زیادہ محنت اور کم فائدہ کے کام انہیں کے
متعلق ہوتے تھے۔ اونچے درجہ کی ملازماؤں میں مغلانیاں، استانیاں، کہانی کہنے والیاں
اور کھلائی ہوتی تھیں۔ انا کا مرتبہ ان سب سے الگ اور بلند ہوتا تھا۔ محلدار اور مہریاں
کہاریوں کو وردیاں مرحمت ہوتی تھیں۔ محلدار کی وردی گہرے رنگ کے پھولدار اور
لگے دوپٹے اور اسی رنگ کے ریشمی گھٹنے اور گہرے بادامی رنگ کی جوتیاں تھیں اور مہریوں
لچکا لگے چمک دار رنگین لہنگے اور اسی کی مناسبت سے دوپٹے اور گہری بادامی رنگ کی ج
ہوتی تھی۔ ننگے پیر رہنے کی ادنیٰ سے ادنیٰ ملازم یا ملازمہ کو اجازت نہیں تھی۔ ان وردیوں
ہر رئیس کا مخصوص نشان کارچوبی اور زردوزی کام میں بنا ہوتا تھا۔ خواصوں کی کوئی و
نہیں تھی کیونکہ ان کا لباس زیادہ تر بیگم کی اترن اور ان کے مرحمت کئے ہوئے جوڑے
لباس ہوتے تھے۔

گاؤں دیہات اور قصبوں میں بزرگ اور معمر عورتوں کی لوگ بہت عزت اور
احترام کرتے تھے اور انہیں "دادی" "کاکی" کے نام سے مخاطب کرتے تھے۔ عموماً گاؤں
کی عورتیں اپنے گاؤں کے زمینداروں کے گھروں میں بھی آتی جاتی اور کام کاج کرتی
تھیں۔ گاؤں کے بوڑھے اور بزرگ لوگوں سے عورتیں پردہ کرتی تھیں اور گھونگھٹ نکال
کر چلتی تھیں۔ ورنہ گاؤں اور دیہاتوں میں پردے کا رواج نہیں تھا۔ دیہاتوں اور گاؤں
میں عورتیں گھر کے سبھی کام خود انجام دیتی تھیں۔ گھروں کی صاف صفائی، برتن دھو۔
کنویں سے پانی بھرنے، کھانا پکانے، اناج اور مصالحہ وغیرہ کوٹنے پیسنے کے علاوہ کھیتوں
کھانا لے کر جاتی تھیں۔ نیز کھیتوں کے کام جتائی بوائی اور فصلوں کی کٹائی وغیرہ میں
مردوں کے ہاتھ بٹاتی تھیں۔

اس دور میں بالعموم شرفاء گھرانے میں زیادہ نوکر ملازم نہیں ہوتے تھے۔[۲]

سارا کام اور دیکھ بھال اس گھر کی عورت کو خود کرنا پڑتا تھا۔ ہر گھر میں ایک مہترانی ملازمہ رہتی تھی جو سویرے ہی مکان کے صحن اور باہری حصے کی صفائی کر دیتی تھی۔ گھر کی باقی صفائی خواتین خود کرتی تھیں۔ کھانا پکانے کے لئے ایک ماما ہوتی تھی لیکن باورچی خانے اور برتنوں کی دیکھ بھال اور صفائی وغیرہ بیگم ہی کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ اسی طرح مہمانوں کی دیکھ بھال، آرام اور ان کی خاطر تواضع کی بھی پوری ذمہ داری انہیں پر ہوتی تھی۔ خوشحال شرفاء گھرانے کی خواتین "بیگمات" کہلاتی تھیں اور گھروں میں ان کا رہن سہن امیرانہ تھا لیکن متوسط شرفاء گھرانے کی عورتیں "اہلیہ" کہلاتی تھیں اور ان کا رہن سہن سادہ تھا۔ شوہر کی خدمت اور بچوں کی پرورش اور تعلیم و تربیت کی پوری ذمہ داری انہیں پر ہوتی تھی۔ دکھ سکھ ہر حال میں وہ ثابت قدم رہتی تھیں۔ ولادت سے لے کر موت تک اور شادی بیاہ کے موقع پر مختلف تقریبوں سے متعلق صدہا رسمیں ہوتی تھیں جن کو انجام دینا ہر طبقہ کے لئے لازم سمجھا جاتا تھا۔ اس سبھی رسموں کی محافظ اور انہیں برقرار رکھنے والی خاندان کی بڑی بوڑھی بزرگ عورتیں ہوتی تھیں۔ ان کے ساتھ ساتھ ان تمام رسومات کو ادا کرانے کی ذمہ داری میراثنوں اور ڈومنیوں کی ہوا کرتی تھی۔

اس طرح مذکورہ بالا مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مغلیہ عہد کے رسم و رواج اور دستور نیز معاشرہ میں عورت کو جو مقام حاصل تھا وہی سب کچھ اودھ میں بھی تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ اٹھارہویں صدی میں بھی مروج تھا۔ اس دور میں عورت کو اگر سماج میں اہم اور پروقار حیثیت حاصل تھی تو دوسری جانب ارباب نشاط کی شکل میں وہ اعلیٰ طبقے کے عیش و راحت کا سامان بھی تھی۔ اودھ کے معاشرہ کی تشکیل و تعمیر، تہذیب و تمدن، روایات اور روایات رسم و رواج کو برقرار رکھنے اور فنون لطیفہ کی ترقی میں اودھ کی خواتین کا کس قدر حصہ رہا ہے۔

حواشی

۱۔ ان کا پورا نام غلام حسن اور تخلص حسن تھا۔ ۱۱۴۱ھ-۱۱۴۲ھ مطابق ۱۷۲۷ء-۱۷۲۸ء کے درمیان پرانی دہلی کے محلہ سید واڑہ میں ان کی ولادت ہوئی تھی۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد میر ضاحک کے زیر سایہ حاصل کی۔ بارہ برس کی عمر میں ۱۷۴۱ء میں میر حسن اپنے خاندان کے ساتھ فیض آباد آ گئے ۱۲۰۱ھ مطابق ۱۷۸۶ء میں ان کا انتقال ہوا۔ میر حسن کا شمار اودھ کے ممتاز شعراء میں ہوتا ہے۔ انہوں نے غزل، قصیدہ، مثنوی، مرثیہ، رباعی وغیرہ سبھی اصناف سخن میں طبع آزمائی کی لیکن میر حسن کی شہرت مثنوی کی وجہ سے ہے۔

۲۔

رنگیلی کوئی اور کوئی شیام روپ　　　کوئی چت لگن اور کوئی کا مروپ
کوئی کیتکی اور کوئی گلاب　　　کوئی مہرتن اور کوئی ماہتاب

عبدالباری آسی۔ مجموعہ مثنویات میر حسن۔ ص ۳۲، رضیہ سلطانہ علوی، مثنوی سحرالبیان کا تہذیبی مطالعہ ص ۱۰۵-۱۰۶

۳۔ ان کا پورا نام میر انشاء اللہ خاں اور تخلص انشاء تھا۔ والد میر ماشاءاللہ خان حکیم اور شاعر تھے۔ ۱۷۵۶ء-۱۷۵۷ء میں مرشد آباد میں انشاء کی ولادت ہوئی تھی۔ ۱۲۳۳ھ مطابق ۱۸۱۷ء میں لکھنؤ میں انشاء کی وفات ہوئی۔ کلیات انشاء میں اردو غزلوں کے علاوہ دیوان ریختی، اردو اور فارسی کے قصائد، مثنوی، شکارنامہ، رباعی، ہجویات وغیرہ ہیں۔ اس کے علاوہ انشاء نے ایک کتاب دریائے لطافت اور رانی کیتکی کی کہانی بھی تصنیف کی تھی۔

۴۔

ایسی تو سینکڑوں ہیں کنیزان ماہ رو　　　آپا چنبیلی اور دوا گل چمن کے ساتھ

مرزا محمد عسکری۔ کلام انشاء ص ۱۵۹

۵۔ ''امتہ الزہرہ'' اور بہو بیگم خطاب تھا۔ نواب محمد اسحاق خاں معتمد الدولہ کی دختر اور مغل بادشاہ محمد شاہ کی منھ بولی بیٹی تھی۔ ان کی شادی ان کے بھائی نجم الدولہ نے ۱۱۵۹ھ مطابق ۱۷۴۵ء میں نواب شجاع الدولہ کے ساتھ بڑے دھوم دھام سے کی تھی۔ اس شادی پر دو کروڑ روپیہ صرف ہوا تھا اور کثیر جہیز کے علاوہ نو لاکھ روپیہ سالانہ آمدنی جاگیر بھی ملی تھی۔

A.L Srivastava - Shuja-ud-Daulah - Nawab of Avadh, vol I p 4-6, Calender of Persian correspondence vol.viii, 1788-89, Delhi 1953 P-1, A.L.Srivastava - first two Nawabs of Avadh p 109-110,

غلام علی۔ عمادالسعادت، ص ۳۶، ۱۱۸، تاریخ مظفری ص ۳۵۳۔

کمال الدین حیدر، سوانحات سلاطین اودھ، جلد اول، ص ۴۵

۶۔ نجم الغنی۔ تاریخ اودھ، جلد سویم، ص ۲۹، ۳۰، منشی رام سہائے تمنا۔ افضل التواریخ، جلد دوم، ص ۵۲

۷۔ شمس النساء بیگم نام اور نواب بہو بیگم خطاب تھا مغل بادشاہ کے وزیر قمر الدین خاں بہادر کی پوتی اور انتظام الدولہ خانخاں کی بیٹی تھیں۔ ان کی شادی نواب وزیر شجاع الدولہ کے لڑکے نواب آصف الدولہ کے ساتھ ۱۷۶۹ء میں نہایت دھوم دھام سے ہوئی تھی۔ شمس النساء بیگم خاص محل تھیں "دلہن بیگم" اور "نواب بہو" کے خطاب سے بھی مشہور تھیں۔

۸۔ تاریخ اودھ، جلد دوم، ص ۲۵۱۔ سوانحات سلاطین اودھ، جلد اول ص ۵

۹۔ تاریخ اودھ، جلد سوم، ص ۲۴۶

۱۰۔ صدر جہاں بیگم نواب سعادت خاں برہان الملک کی صاحبزادی تھیں جنہوں نے ۱۷۲۲ء میں اودھ میں نوابی حکومت کی داغ و بیل ڈالی تھی۔ ان کا پورا نام صدر النساء بیگم اور "نواب بیگم" و "نواب عالیہ بیگم" خطاب تھا۔ ان کی شادی برہان الملک کے بھانجے نواب صفدر جنگ سے ہوئی تھی جو اودھ کے دوسرے نواب وزیر ہوئے۔ ۱۷۵۰ء میں افغانوں کے ہاتھوں صفدر جنگ کی شکست ہونے پر صدر جہاں بیگم نے اپنے پاس سے گیارہ لاکھ روپیہ نقد اور چار ہزار اشرفی دشمنوں کے استیصال کے لئے انہیں دیا تھا۔

۱۱۔ سوانحات سلاطین اودھ، جلد اول، ص ۵۱-۵۲۔ تاریخ اودھ، جلد دوم، ص ۳-۴۔

۱۲۔ تاریخ اودھ، جلد دوم، ص ۱۶۷

۱۳۔ سوانحات سلاطین اودھ، جلد اول ص ۸۸۔ تاریخ اودھ، جلد سوم، ص ۴

۱۴۔ مرزا جعفر حسین۔ قدیم لکھنؤ کی آخری بہار، ص ۴۲۹

۱۵۔ Cooper, Elezabeth - Harem and the Purdah, p 65

۱۶۔ Twining Thomas - Travells in India· A Hundred Years Ago, p 311-12, William Hocy - Memoirs of Delhi and Faizabad.

۴۸۔ وہ فاحشہ عورتیں جو کسی مجبوری کے باعث عصمت فروشی اور کسب کے پیشے کو اپنا لیتی تھیں اور گھر میں بیٹھ کر پردہ دار بن کر پیشہ کرتی تھیں "خانگی" کہلاتی تھیں۔

۴۹۔ بازاری عورتیں۔

۵۰۔

ہزاروں خانگی اور کسبی آکر کرے ہیں سیر لالہ دل لگا کر

مجموعہ مثنویات میر حسن، ص ۱۶۲۔ فضل الحق۔ میر حسن حیات اور ادبی خدمات ص ۱۹۰

۵۱۔ عبدالحلیم شرر۔ گزشتہ لکھنؤ، ص ۳۱۶

۵۲۔ تاریخ اودھ، جلد سوئم، ص ۴۷-۴۸۔ محمد احمد علی، شباب لکھنؤ، ص ۳۱

۵۳۔ Benet, W C - Oudh Gazetteer, Vol.2, p 396

۵۴۔ ایضاً

جرنل ۱۱۸ کے بارے میں

ش۔م۔عارف ماہر آروی

جرنل ۱۱۸ کے صفحہ ۱۵۰ پر نیچے سے پانچویں و چھٹی لائن پر وفا راشدی صاحب نے لکھا ہے کہ "مرشد آباد کے راجہ رام نرائن موزوں اٹھارہویں صدی کے ایک نامور بنگالی ہندو شاعر تھے۔" یہ بات بالکل غلط ہے کہ موزوں مرشد آباد کے تھے۔ ان کا تعلق سہسرام کے ایک موضع کشن پور سے تھا۔ وہ قوم کے کائستھ تھے نہ کہ بنگالی۔ وہ نائب صوبہ دار بہار راجہ جانکی رام کے فرزند تھے۔ جانکی رام کی وفات ۱۷۵۲ء میں ہوئی تھی اور ان کی جا ... نرائن موزوں ان کے فرزند نائب صوبہ دار بہار علی وردی خاں نواب بنگال (مارچ ۱۷۴۰ سے ۱۰/اپریل ۱۷۵۶ء) نے باپ کی جگہ ان کے بیٹے کو مقرر کیا۔

اسی طرح صفحات ۱۴۸ تا ۱۴۹ پر بھی کچھ باتیں غیر مصدقہ ہیں جیسے ۱۶۹۱ میں حاکم بنگال ابراہیم خاں (اوپر سے ۱۳ سطر صفحہ ۱۴۸) میں لفظ حاکم غور طلب ہے کیوں کہ گورنر بنگال نواب شائستہ خاں دوبارہ ۱۷۰۰-۱۶۶۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد تیسری سطر میں ۱۶۹۴ سے چوتھی سطر "خرید لیا" بھی وضاحت طلب ہے جو یوں ہے

یہ عظیم الشان تھا جس نے انگریزوں کو ۳ گاؤں کے لیے۔ Letters Patent جولائی ۱۶۹۸ میں بعوض سولہ ہزار دیا۔ حوالہ کے لیے The Later Moghuls از ولیم اِروِن خدابخش نمبر Acc 91303 دیکھا جائے۔

عظیم الشان نے ہی نومسلم برہمن قرطب خاں (مرشد قلی خاں) کو ۱۷/نومبر ۱۷۰۰ کو بنگال کا دیوان مقرر کیا تھا۔ اسے مرشد قلی خاں کا خطاب ۲۵/دسمبر ۱۷۰۲ء کو عطا ہوا تھا۔ صفحہ

۴۸۔ وہ فاحشہ عورتیں جو کسی مجبوری کے باعث عصمت فروشی اور کسب کے پیشے کو اپنا لیتی تھیں اور گھر میں بیٹھ کر پردہ دار بن کر پیشہ کرتی تھیں "خانگی" کہلاتی تھیں۔

۴۹۔ بازاری عورتیں۔

۵۰۔

ہزاروں خانگی اور کسبی آکر کرے ہیں سیر لالہ دل لگا کر

مجموعہ مثنویات میر حسن، ص ۱۶۲۔ فضل الحق۔ میر حسن حیات اور ادبی خدمات ص ۱۹۰

۵۱۔ عبدالحلیم شرر۔ گزشتہ لکھنؤ، ص ۳۱۶

۵۲۔ تاریخ اودھ، جلد سویم، ص ۴۷-۴۸۔ محمد احمد علی، شباب لکھنؤ، ص ۳۱

۵۳۔ Benet, W C - Oudh Gazetteer, Vol 2, p 396

۵۴۔ ایضاً

جرنل ۱۱۸ کے بارے میں

ش۔م۔عارف ماہر آروی

جرنل ۱۱۸ کے صفحہ ۱۵۰ پر نیچے سے پانچویں و چھٹی لائن پر دفاراشدی صاحب نے لکھا ہے کہ ''مرشد آباد کے راجہ رام نرائن موزوں اٹھارہویں صدی کے ایک نامور بنگالی ہندو شاعر تھے۔'' یہ بات بالکل غلط ہے کہ موزوں مرشد آباد کے تھے۔ ان کا تعلق سہسرام کے ایک موضع کشن پور سے تھا۔ وہ قوم کے کائستھ تھے نہ کہ بنگالی۔ وہ نائب صوبہ دار بہار راجہ جانکی رام کے فرزند تھے۔ جانکی رام کی وفات ۱۷۵۲ء میں ہوئی تھی اوران [illegible] نرائن موزوں ان کے فرزند نائب صوبہ دار بہار علی وردی خاں نواب بنگال (مارچ ۱۷۴۰ سے ۱۰راپریل ۱۷۵۶ء) نے باپ کی جگہ ان کے بیٹے کو مقرر کیا۔

اسی طرح صفحات ۱۴۸ تا ۱۴۹ پر بھی کچھ باتیں غیر مصدقہ ہیں جیسے ۱۶۹۱ میں حاکم بنگال ابراہیم خاں (اوپر سے ۱۳سطر صفحہ ۱۴۸) میں لفظ حاکم غور طلب ہے کیوں کہ گورنر بنگال نواب شائستہ خاں دوبارہ ۱۷۰۰-۱۶۶۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد تیسری سطر میں ۱۶۹۴ سے چوتھی سطر ''خرید لیا'' بھی وضاحت طلب ہے جو یوں ہے

یہ عظیم الشان تھا جس نے انگریزوں کو ۳ گاؤں کے لیے۔ Letters Patent جولائی ۱۶۹۸ میں بعوض سولہ ہزار دیا۔ حوالہ کے لیے The Later Moghuls از ولیم اِروِن خدا بخش نمبر Acc 91303 دیکھا جائے۔

عظیم الشان نے ہی نو مسلم برہمن قرطب خاں (مرشد قلی خاں) کو ۷ا نومبر ۱۷۰۰ کو بنگال کا دیوان مقرر کیا تھا۔ اسے مرشد قلی خاں کا خطاب ۲۵ر دسمبر ۱۷۰۲ء کو عطا ہوا تھا۔ صفحہ

۱۴۹ کے اوپر سے چوتھی سطر میں مرشد قلی خاں کی وفات ۱۷۰۵ء ہے اگر ۱۷۰۵ میں مرشد قلی خاں نے وفات پائی تو میر جملہ کے بعد ۱۷۱۶ میں اسے بنگال کا صوبیدار کس طرح بنایا گیا (حوالہ کے لیے ''پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ جہانگیر سے اورنگ زیب تک'' از ڈاکٹر ظہورالدین احمد، خدابخش میں ہے اس کا صفحہ ۵۹۹ تا ۶۰۰ دیکھا جائے) مذکورہ سطر ہی میں آگے ہے کہ ''اسکی جگہ اس کے بیٹے نے گدی سنبھالی'' جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مرشد قلی جعفر خاں کے وصال ۳۰ جون ۱۷۲۷ء کے بعد اس کے داماد سراج الدین محمد خاں جو علی وردی خاں کا بھائی تھا اس نے گدی سنبھالی۔ اسی کے زمانہ میں علی وردی خاں بہار کے نائب صوبیدار ہوئے اور تلیا گڑھی (نزد صاحب گنج) تک بہار ۱۷۳۳ء میں بنگال کا ایک حصہ بنادیا گیا۔ سراج الدین محمد خاں ۱۳ر مارچ ۱۷۳۹ کو فوت ہوئے تو ان کی محل اول زینت النساء سے سرفراز خاں تھے وہی نواب ہوئے لیکن وہ لایق ثابت نہ ہوئے چنانچہ ان کے معتمد مرشد خاں دوم اور علی وردی خاں نے آزادی کا اعلان کردیا اور علی وردی خاں جو اس وقت بہار کے نائب صوبہ دار تھے انہوں نے سرفراز خاں کو تلیا گڑھی میں شکست دے کر انہیں ختم کردیا اور ۱۰ر اپریل ۱۷۴۰ء کو مسند بنگال پر بیٹھے۔ یہ کہنا بھی درست نہیں کہ ''مرزا محمد سراج الدولہ علی وردی خاں کا پوتا تھا'' صفحہ ۱۴۹ آخری پیراگراف میں یہ کہا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علی وردی خاں کو کوئی اولاد ذکور تھی ہی نہیں۔ انہیں تین لڑکیاں: مہر النساء عرف گھسیٹی بیگم زوجہ نواب نوازش محمد نائب ناظم ڈھاکہ، دوسری دختر سید احمد خاں محمد الدولہ صولت جنگ پورنیہ اور تیسری دختر آمنہ بیگم زوجہ نواب زین الدین احمد خاں ہیبت جنگ نائب ناظم بہار، انہیں آخر الذکر دختر کے بیٹے نواب سراج الدولہ اور مرزا مہدی تھے۔ پس سراج الدولہ نواسہ تھے نہ کہ پوتا۔

جرنل ۱۱۸ کے بارے میں

بن ارشاد اعظمی

جرنل شمارہ ۱۱۸ نظر نواز ہوا۔ محتویات پر نظر دوڑائی تو نگاہ ''تذکرہ علماء'' پر آ کر ٹھہر گئی۔ زاہد منیر عامر کا مضمون ''مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم۔ ایک انوکھے مفسر سے چند یادگاری ملاقاتیں'' بڑے ہی دلچسپی سے پڑھا۔ البتہ مضمون کے مطالعہ سے ایسا احساس ہوتا ہے کہ صاحب مضمون کا مطالعہ مولانا امین احسن اصلاحی کے استاد گرامی علامہ حمید الدین فراہی کے بارے میں نہایت ہی سرسری ہے۔ جیسا کہ درمیان مضمون میں ایک مقام پر زاہد منیر عامر کے سوال کے جواب میں جب مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنے استاد خاص علامہ حمید الدین فراہی کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ''قرآن کو سمجھنا، سمجھانا اور یہ بات بھی ہے کہ اس کے لیے طریقے بھی مولانا فراہی کا جو ہندوستان کے ایک بڑے فاضل پروفیسر گذرے ہیں۔ ان کے طریقے پر قرآن کریم پر غور کرنا میرا کام رہا ہے۔ اثنائے جواب زاہد منیر عامر کا بین القوسین یہ تحریر فرمانا کہ ''مولانا نے پروفیسر کا لفظ غالباً میرے شعبے کی رعایت سے استعمال کیا ہے'' مغالطہ آمیز ہے۔ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ازالہ کر دیا جائے۔

مولانا امین احسن اصلاحی کو علامہ حمید الدین فراہی کے ہاں زانوئے تلمذ تہ کرنے کا موقع اس وقت میسر آیا جب علامہ فراہی نے علی گڑھ اور الٰہ آباد کی پروفیسری اور حیدر آباد کی پرنسپلی کو خیر باد کہہ کر مدرسۃ الاصلاح (سرائے میر اعظم گڑھ) کو اپنا محور بنایا۔ یہ ایک کافی لمبی داستان ہے مختصر یہ کہ علامہ فراہی کا تعلیم سے فراغت کے بعد عملی زندگی کا آغاز ۱۸۹۷ء میں مدرسۃ الاسلام کراچی سے ہوا، جہاں وہ عربی کے استاد مقرر ہوئے۔ اس کے بعد ۱۹۰۷ء میں ایم۔ اے۔ او کالج کے شعبۂ عربی میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے رہے۔ اس کے بعد ۱۹۰۸ء میں علامہ حمید الدین فراہی الٰہ آباد منتقل ہوئے جہاں وہ ''میور کالج'' میں ۱۹۱۴ء تک شعبۂ عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے خدمت انجام دیتے

رہے۔ دریں اثنا ریاست حیدرآباد کی دعوت پر پرنسپل کی حیثیت سے دارالعلوم حیدرآباد چلے گیے جہاں وہ ۱۹۱۹ء تک صدارت کے فرائض انجام دیتے رہے۔

الغرض علامہ حمیدالدین فراہی کی پوری زندگی درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور مطالبہ و مشاہدہ سے عبارت ہے۔ قرآن حکیم پر غور و فکر ان کا شیوۂ حیات رہا ہے، جس کی وجہ سے وہ پروفیسر کی حیثیت سے کم اور ترجمان القرآن یا مفسر قرآن کی حیثیت سے زیادہ مشہور و مقبول ہوئے۔

جرنل ۱۱۸ کے بارے میں

محمد رضی الاسلام ندوی

موقر مجلہ خدابخش جرنل شمارہ ۱۱۸ نظر نواز ہوا۔ حسب روایت معیاری علمی و تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ لیکن محترم ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی کا مقالہ ''سید سلیمان ندوی کی علمی خدمات'' (جو درحقیقت خدابخش توسیعی خطبہ تھا) پڑھ کر انتہائی حیرت و افسوس ہوا۔ آپ کی توجہ اس جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ ۲۲ صفحات کے اس مقالہ کا نصف حصہ دوسروں کی تحریروں پر مشتمل ہے جنھیں فاضل مقالہ نگار نے بڑی خوبصورتی سے بغیر حوالہ کے نقل کرلیا ہے۔

جرنل کے صفحہ ۳۸-۳۹ کے دو پیراگراف (۳۳ سطریں) [۱۹۲۰ء میں سید صاحب نے سیرت عائشہ لکھی.... باعظمت اسلوب سے محظوظ ہوتے تھے) بھوپال سمینار میں مولانا صباح الدین عبدالرحمٰن کے کلیدی مقالہ سے منقول ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ جہاں صباح الدین صاحب نے ''راقم'' لکھا تھا وہاں ان کا نام درج کردیا گیا ہے (ملاحظہ کیجیے مطالعۂ سلیمان ص ۳۲-۳۳) صفحہ ۴۱ پر مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا اقتباس نقل کیا گیا ہے لیکن وہ کہاں ختم ہوا ہے اور مقالہ نگار کی عبارت کہاں سے شروع ہوتی ہے اس کا کوئی اشارہ نہیں۔ پھر صفحہ ۴۳ پر مولانا علی میاں کا سات سطروں کا ایک دوسرا اقتباس نقل کیا گیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جرنل کے صفحہ ۴۱ دوسرے پیراگراف سے صفحہ ۴۶ دوسرے پیراگراف کے اختتام تک تقریباً چھ صفحات مولانا علی میاں کے اس خطبۂ صدارت سے ماخوذ ہیں جو انھوں نے بھوپال سمینار میں دیا تھا (ملاحظہ کیجیے مطالعۂ سلیمانی ص ۱۴-۱۹) آگے صفحہ ۴۶-۴۷ کی ۲۴ سطریں (سید صاحب کی مشہور تصنیف خطبات مدراس.... ضرور شامل کی جائے گی) صباح

الدین صاحب کے کلیدی مقالہ کی ہیں (مطالعہ سلیمانی ص ۲۰) صفحہ ۵۲ کا پہلا پیراگراف بعینہ صباح الدین صاحب کے کلیدی مقالہ سے نقل کیا گیا ہے (مطالعہ سلیمانی ص ۴۱)

دوسروں کے اقتباسات مولانا عبداللہ صاحب نے بلا تکلف، اتنی خوب صورتی نقل کیے ہیں کہ دوسروں کے احساسات بھی ان کے اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً صفحہ ۳ لکھا ہے:

''عام طور پر لوگ سید صاحب کو مورخ کی حیثیت سے جانتے ہیں خصوصاً علماء قدیم حلقے میں ان کا تعارف عام طور پر اسی نسبت سے ہوتا ہے۔ لیکن سید صاحب کی علمی مجلس میں بیٹھ کر مجھے شدت سے اس کا احساس ہوا کہ ان کا امتیازی مضمون قرآن مجید اور کلام۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ نے سید صاحب کے تذکرہ میں لکھا ہے اور بجا لکھا ہے ....'' سامع یا قاری یہی تاثر لے گا کہ پہلے مولانا عبداللہ عباس صاحب نے اپنا احساس کیا۔ پھر تائید میں مولانا علی میاں کا اقتباس پیش کیا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اوپر کے ا بھی مولانا علی میاں ہی کے ہیں (ملاحظہ کیجیے مطالعہ سلیمانی ص ۱۵)

اسی طرح صفحہ ۴۰ پر لکھتے ہیں:

''لیکن ان تمام کاموں کی عظمت جاننے اور ان کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کروں گا کہ راقم الحروف کا جہاں تک تعلق ہے اس کا دل جتنا سیرت عائشہ نے اپنی طرف کھینچا ہے کوئی دوسری دوسری کتاب نہیں کھینچ سکی۔ اس کا سبب صرف یہی نہیں ہے کہ....''

صاف معلوم ہوتا ہے کہ مقالہ نگار اپنا تاثر بیان کر رہا ہے لیکن یہ سطریں اور پیچھے کی دس بارہ سطریں ڈاکٹر ریاض الرحمٰن خاں شیروانی کے مقالہ ''سیرت عائشہ، ایک تنقیدی جائزہ کی ہیں جو مطالعۂ سلیمانی میں شائع ہوا ہے (صفحہ ۳۱۱)

آخر میں عبداللہ عباس صاحب نے سید صاحب پر ہونے والے سیمیناروں اور شائع ہونے والی کتابوں کا جو تذکرہ کیا ہے وہ بھی بڑا سرسری، ناقص اور غلط ہے۔ انھوں

ندوہ کے سمینار (دسمبر ۱۹۵۳ء) کے بعد بھوپال سمینار (ستمبر ۱۹۸۵ء) کو دوسرا سمینار قرار دیا ہے (صفحہ ۵۲) جب کہ اس سے قبل تین سمینار اور ہو چکے ہیں۔ نومبر ۱۹۸۴ء میں شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں، دسمبر ۱۹۸۴ء میں اردو اکیڈمی بہار میں اور مارچ ۱۹۸۵ء میں انجمن ترقی اردو دہلی میں۔ ان سمیناروں کی روداد یں اور مجموعہ ہائے مقالات بھی شائع ہو چکے ہیں۔

سید صاحب کی کتاب ''عربوں کی جہاز رانی'' کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے

''عربوں کی جہازرانی پران کی تحقیق کا ترجمہ انگریزی میں ہو چکا ہے۔ لیکن کس نے کیا؟ وہ کہاں ہے؟ کچھ نہیں معلوم۔ مجھے یہ معلوم ہے کہ راقم نے جب پی ایچ ڈی کے لیے ۱۹۶۲ء میں ایڈنبرہ یونیورسٹی میں اسلامیات کے پروفیسر مانٹ گمری واٹ سے خط و کتابت کی تو انہوں نے مجھے لکھا آپ کے ساتھ ریسرچ کرنے میں مجھے مسرت ہوگی کیوں کہ میں ندوہ کے معیار سے واقف ہوں اور عربوں کی جہاز رانی پڑھ چکا ہوں جو آپ کے سرِ حلقہ نے لکھی ہے'' (جرنل ص ۴۱)

عبداللہ عباس صاحب نے انگریزی ترجمہ کے بارے میں معلوم کرنے کی کوشش بھی نہیں کی۔ اگر کوشش کرتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ اس کا انگریزی ترجمہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب نے Arab Navigation کے نام سے کیا تھا۔ یہ ترجمہ اسلامک کلچر حیدرآباد میں اکتوبر ۱۹۴۱ء اور اپریل و اکتوبر ۱۹۴۲ء کے شماروں میں شائع ہوا۔ پھر شیخ محمد اشرف لاہور نے اسے ۱۹۶۱ء میں کتابی صورت میں شائع کیا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا۔ اس کے بعد بھی متعدد ایڈیشن منظر عام پر آئے۔ سید صاحب کی دیگر متعدد تصانیف کے بھی انگریزی تراجم ہو چکے ہیں (ملاحظہ کیجیے محمد الیاس اعظمی کا مقالہ ''مولانا سید سلیمان ندوی کی تصانیف کے تراجم۔ شائع شدہ سہ ماہی فکر و نظر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جلد ۳۶ شمارہ ۴، ۱۹۹۹ء)

سیرت النبی جلد ہفتم کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے:

''سیرت النبی جلد ہفتم ان کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ وہ معاملات اور

سیاسیات پر اسلام کی تعلیمات ایک علحدہ جلد میں پیش کرنا چاہتے تھے مگر اپنی خرابی صحت کی وجہ سے مکمل نہ کر سکے'' (جرنل ص ۵۲)

یہ جملہ بلکہ پورا اقتباس عبداللہ عباس صاحب نے سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب کا بلا حوالہ لے لیا ہے۔ بہر حال سیرت النبی جلد ہفتم کے نامکمل رہ جانے کو سید صاحب کی خرابیِ صحت پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔ سیرت النبی جلد ششم ۱۹۳۹ء میں طبع ہو گئی تھی۔ اس کے بعد سید صاحب نے ۸۴۶ صفحات پر مشتمل حیاتِ شبلی تصنیف کی، جو ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی جب کہ ان کا انتقال ۱۹۵۳ء میں ہوا تھا۔ اگر خرابیِ صحت کی بات ہوتی تو وہ حیاتِ شبلی کیوں کر تصنیف کر پاتے۔ حقیقت یہ ہے کہ سیرت النبی جلد ششم کی تکمیل کے بعد سید صاحب نے مولانا اشرف علی تھانوی کے آستانۂ تصوف و معرفت پر اپنی جبینِ نیاز خم کر دی تھی (مولانا تھانوی سے ان کے تعلق خاص کا آغاز یوں تو اگست ۱۹۳۸ء میں ہو گیا تھا لیکن عرفی بیعت ۵/اپریل ۱۹۴۲ء کو ہوئی) اس کے بعد ان کی طبیعت تصنیف و تالیف سے بالکل اچاٹ ہو گئی تھی۔ بیعت کے بعد وہ صرف حیاتِ شبلی تصنیف کر سکے۔ اس کا سبب ان کا اپنے استاد سے غیر معمولی تعلق تھا۔ ورنہ اس چودہ سال کے عرصے میں وہ اور کوئی تصنیفی کام نہیں کر سکے۔ مولانا محمد نعیم صدیقی ندوی نے اس پہلو پر بجا روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس باطنی انقلاب نے سید صاحب کے دل و دماغ کی دنیا کو بالکل الٹ پلٹ کر رکھ دیا۔ پھر نہ تو علمی و تعلیمی اداروں سے ان کو دلچسپی باقی رہ گئی اور نہ تصنیف و تالیف سے..... بہر حال یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری ہے کہ سید صاحب اپنی شخصیت میں سلوک و معرفت کی چاشنی کے اضافہ سے روحانی بلندی اور وصول الی اللہ کی سعادت سے تو ضرور بہرہ ور ہو گئے لیکن علم و تحقیق کے بارے میں ان کے فکر و نظر میں جو انقلابِ عظیم رونما ہوا اور تحریر و تصنیف سے ان کے اندر جو انکراہ پیدا ہو گیا اسی سے دنیائے علم و فن کو نقصان پہنچا اور مسندِ علم کو الوداع کہنے کے بعد سید صاحب نے حیاتِ شبلی کے علاوہ (جو ان پر اپنے محسن استاد کا واجب الادا

قرض تھا) کوئی علمی کارنامہ انجام نہیں دیا" (علامہ سید سلیمان ندوی کی شخصیت و ادبی خدمات، مکتبہ فردوس لکھنؤ ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۵)

عبداللہ عباس صاحب کے مضمون میں چھوٹی موٹی اور بھی بہت سی غلطیاں ہیں مثلاً انہوں نے لکھا ہے کہ "سید صاحب پر معارف کا خاص نمبر مئی ۱۹۵۵ء میں نکلا تھا"۔ جب کہ وہ مئی و جون کا مشترکہ شمارہ تھا۔ آگے لکھا ہے کہ "حیات سلیمانی کے نام سے ۱۴۰۱ھ بمطابق ۱۹۸۱ء میں مولانا شاہ معین الدین صاحب علیہ الرحمۃ نے ۷۲۹ صفحات پر مشتمل کتاب تصنیف کی" (جرنل ص ۵۳) جب کہ واقعہ یہ ہے کہ حیات سلیمان دارالمصنفین سے ۱۹۷۳ء میں شائع ہوئی تھی اور ۱۹۷۴ء میں شاہ معین الدین صاحب کا انتقال ہو گیا تھا۔ معلوم نہیں کہاں سے عبداللہ عباس صاحب نے ۱۹۸۱ء لکھ دیا۔

محترم عبداللہ عباس صاحب کا یہ پورا مقالہ بھوپال سیمینار کے مولانا علی میاں کے خطبۂ صدارت اور مولانا صباح الدین عبدالرحمٰن کے کلیدی مقالہ کو سامنے رکھ کر اور اس کے بلاحوالہ اقتباسات سے مرتب کر لیا گیا ہے۔

----

135 Papyri Schott-Reinhardt 8.

136 Ibn Sa'd VII, 197, Ibn Qutaiba, Ma'arif 261. Firhrist 94.

137 I can find nothing in the Kutubu'r Rijal concerning this Abu'l Yas Abu'l Yas is also the Kunya of Wahb's son-in-law Idris Ibn Sinan, but in the Heidelberg Papyrus it is more generally stated. Abdu'l Mun'im 'an Abihi'an Abi'l Yas.

138. Bibliotheca Arabo Hispana IX, 294.

109 Ibn Hajar XI, 168.
110 Mas'udi, Muruj ed. Bulaq II, 109
111 Dhahabi ed Fischer 440
112 The name of this Amir of the Yaman seems not to be otherwise known Perhaps his term of office fell between 57-73 A H when we do not know the names of the governors of Al-Yaman
113 Dhahabi Ibid 440
114 Dhahabi ibid, 439 Ibn Sa'd V, 396.
115 Yaqut Mu'jamu'l Udaba VII, 232 Dhahabi 440
116 Dhahabi 440
117 Dhahabi 442
118 Dhahabi 442, Ibn Hajar X, 168f. For the year of Wahb's death see also Yaqut, Mu'jomu'l Udaba VII, 232 and Ibn Sa'd V, 396.
119 Tabari is an exception I, 416.
120 Ibn Sa'd V, 396; Lidzbarski 44 seq
121. Ibn Sa'd VIIc 97.
122 Fihrist 94.
123 v Ibn Qutaiba, Ma'arif IV where Mubtada ul-Khalq wa Qisasul Anbiya is named as the first Fann under Fununu'l Ma'arif
124 No 9436
125. Mu'jumu'l Udaba VI, 232.
126 In "La recension egyptienne des mille et une nuits 57 F."
127. Yaqut, Mu'jamu'l Udaba VII, 232.
128 Lidzbarski 8 seq.
129 No 8932.
130 Ibn Sa'd VIIa 97, where it is said of Wahb's grandson that he used to recite the writings and wisdom of Wahb
131 Bibliotheca Arabo-Hispana IX, 129.
132 Ibid 294.
133 Mu'jamu'l Udaba VII, 232, Ibn Hajar XI, 168.
134 No 12464.

79 cf. Hajji Khalifah.

80 Tabari I, 1235d. ibid. 1237.

81 Tabari I, 1287, 1288, 1635.

82 Ibn Sa'd V, 133.

83 Ibn Hajar Tahdhib VII, 182.

84 Ibn Hajar Tahdhib VII, 183.

85 Baladhuri Futuh 79.

86 Dhahabi v, Fischer, Biographien.

87 Aghani IV, 118.

8 Ibid. I, 63.

9 Ibid IV, 15.

Mubarrad, Kamil 357.

Tabari II, 397.

Aghani XIII, 100 seq.

Ibid. X, 56.

Tabari I, 2348, Aghani: III, 16.

Ibn Hajar, Tahdhib IV, 321 seq.

Ibid.

Ibn Sa'd V, 228; Ibn Hajar IV, 321 Dhahabi, ed.Fischer (Zeitchrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft XLIV, 12 seq.

Yaqut, Mu'jamu'l Buldan I, 269.

Ibn Hajar X, 361.

Ibn Hajar IV, 321.

Ibn Sa'd V, 228.

Ibn Sa'd V, 321.

Dhahabi Ibid. 437.

Ibn Hajar IV, 321.

Ibn Sa'd Ia, 160.

Concerning Wahb v.M.Zidzhurski De Legendis quae dicuntur propheticis.

Tabari I, 1763.

Ibid.

49. Aghani IV, 123.
50. Ibid., III, 45.
51 Ib Qutaiba Ma'arif 114, Ibn Khallikam I, 393; Dhahabi Tahdhib V also Urwa.
52 Ibn al-Majishun in Kitabu'l Aghani XII, 45.
53 Tabari II, 1183.
54 IIIa 82
55. Aghani VIII, 90.
56 Mubarrad, Kamil, 444
57. Ibn Sa'd V, 135
58 In al-Aqiq there was a well, known as the well of Urwa v.Yaqut Mujamu'l Buldan I, 433· Ibn Qutaiba Ma'arif 114.
59 Ibn Sa'd V, 135 Ibn Qutaiba Ma'arif 114; Bukhari Tarikh
60 Ibn Qutaiba Ma'arif 114
61. Tabari I, 1765.
62 Ibn Sa'd V, 113.
63 Dhahabi Tahdhib (ed.Fisher Biographien von Gewahrsmanner des Ibn Ishaq)
64 Ibn Sa'd V, 167.
65 Ibid.174.
66 Ibn Sa'd V,174
67. Ibid V,173
68 Tabari I, 1180.
69 Ibid. I, 1224.
70. Ibid I, 1234.
71. Tabari I, 1284.
72. Tabari I, 1634.
73 Ibid I, 654.
74. Ibid. I, 1636.
75. Ibid. I, 1670.
76 Ibid. I, 1770.
77. Ibid. III, 2458.
78. Ibn Hisham 754; Tabari Tafsir VIII, 42.

26 Aghani VIII 93 The seven witnesses are Abu Bakr Ibn Abdurrahman, Al-Qasim Ibn Muhammad, Urwa Ibn ul-Zubair, Sa'id ibn Al-Musaiyib, Suleyman ibn Yasar, Kharijah ibn Zaid, and Ubaidullah himself.

27 Aghani I, 48.

28 Ibid IV, 162.

29 Ibid. XVII, 120.

30 Tabari I. 1313.

31 Aghani XXI, 62

32 Baladhuri. Ansab, ed. Ahlwardt, 209

33 Aghani XVII

34 Baladhuri Ansab 63.

35 Aghani II, 56 also Ibn Abi Khaithama (apud Ibn Hajr Tahdhib VII, 184). Urwa is said to have been 13 years old on the day of the Battle of the Camel He was therefore born in 23 A H.

Ibn Sa'd V 133. cf. Tabari I, 3103, to 3113

Tabari II, 82. cf also Lammer's Etudes sur le regne de Muawiya Ier 3,218 seq.

Baladhuri Ansab 257.

Wafayat, Bulaq edition, I,399.

Futuh ed de Goeje, 217.

Jumahi Tabaqatu'sh-Shu'ara ed.Hall, 35.

Aghani XIV, 161.

Baladhuri Asnab 47.

Waqidi apud Baladhuri Ansab 65. Anon. Ibid 61: Amir bin Hafs ibid. 63; Al-Madani after Abdullah bin Sa'id ibid 62.

That was Abdullah's kunya (pen-name). Al-Hajjaz's objection to its use in conversation with the Khalifah has already been quoted.

Aghani XVI,44.

Ibn Qutaiba Ma'arif 114. Urwa died in 94 A H.

Aghani IV, 118.

Notes and References

1 Goldziher has brought together a number of such data, v *Muhammadanische Studien* Vol II, p.9 and *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Vol.71, p.439
2 Tabari, 3056.
3 Ibid I 3104
4 Ibid I 3126
5 Ibid II 873.
6 Ibn Sa'd V, 112
7 Tabari II, 1127.
8 Ibid II, 940, 1031, 1035, 1039, 1046, 1063, 1085.
9 Aghani II, 104
10 Tabari III, 2339, Ibn Sa'd V, 113.
11 Ibn Sa'd V, 113
12 Baladhuri Futuh 470.
13. Waqidi, Wellhausen's translation, 288.
14. Nawawi 125; Ibn Hajar Tahdhib I, 99.
15. Ibn Hajar, Ibid
16. Ibid.
17 Outside the Sirah Ibn Sa'd mentions Aban once when quoting the last words of Umar, which he (Aban) had heard from his father, and Ibn Qutaiba (Kitabu'sh Shi'r) cites Aban as voucher for the fact that the mentle given by the Prophet to the poet Ka'b Ibn Zuhair was afterwards purchased by Muawiyah and worn by the rulers on the 'Id days.
18. IV.29. v also Tabari, 2340.
19 J Fuck, (Muhammad Ibn Ishaq) 8, note 27.
20. VI 56
21 Ibn Sa'd, Ibid.
22. Tabari II, 1305.
23. Ibid 1346.
24. Kitabul Aghani, Vol.VIII, 88-99.
25. V.186.

related to us, he said: 'Abdul Mun'im related to us from his father, from Abu'l Yas, from Wahb." This list, which thus refers the contents of the volume back to Wahb, is oft repeated in the course of the text. Wahb for his part, however, never states to what authorities he owes his information. The Heidelberg fragment confirms therefore what we already know from Tabari among others that Wahb did not, generally speaking, employ isnad. We have already learnt to know Abdul Mun'im[136] as a grandson of Wahb, who elsewhere also handed on the writings of his grandfather as he had received them from his father Idris, the husband of Wahb's daughter Idris, however, had nor received the writings direct from Wahb but through the intermediary of Abu'l Yas[137], the same who, according to Abu Bakr Muhammad Ibn Khair, transmitted the Mau'iza of Wahb also.[138] The Heidelberg fragment shows us that Wahb did not treat of the Maghazi in the narrower sense, for it contains the history of the great 'Aqaba, the conference of Quraish in Daru'n Nadwa, the preparations for the Hijrah, the Hijrah itself, the advent of the Prophet in Madinah and the compaign against Banu Khaitham. If we learn from the Heidelberg fragment hardly anything new that we do not find in the works of Sirah and Maghazi literature which have come to us complete, it is important for this reason· that it establishes the fact that, already in the year 100 A.H. or earlier, the biography of the Prophet was narrated exactly as in later works From the latter Wahb is distinguished by the facts that he nowhere names his authorities though he adheres to them, and that he also interrupts the prose narrative with poetical insertions, odes which he puts in the mouth of the participators in events or their contemporaries, as has been the custom of the Arab story-tellers from of old.

Courtesy Islamic Culture, Oct 1927

Kitabu't-Tijan.[128] In the script of Wahb used by Ibn Hisham, Wahb follows the biblical sources entirely in the presentation of the history of man's origin, and not only quotes the names and figures of Geneisis according to the original Hebrew text, but also notes the deviations of the Syrian translation.

The *Futuh* of Wahb, which Hajji Khalifah mentions[129], seem to be otherwise unknown On the other hand Ibn Sa'd[130] names the *Hikmah* of Wahb, and the Spanish bibliographer Abu Bakr Muhammad bin Khair[131] (died 575 A H) knew a copy of that work of which the *isand* went back to Wahb's nephew 'Aqil, who had received it from his uncle. This work contains wise sayings, and of similar import was the *Mau'iza*[132] also, which the same Spanish bibliographer mentions. Abu Bakr Muhammad Ibn Khair ascribes to Wahb also a translation of the Psalms, "Book of the Psalms of David in the Translation of Wahb Ibn Munabbih " For the sake of completeness the Kitabul Qadar also, which Wahb is said to have composed according to Yaqut[133], may be mentioned. All the writings of Wahb which we have named hitherto stand rather far away from the Maghazi, with which we are concerned in this article; still if we, as we must, understand the term Maghazi in its widest sense, in accordance with the use of language in the early days of Islam, and extend it to the whole life-story of the Prophet, then these writings of Wahb come into consideration for the introduction to the Prophet's biography, in so far as this concerns the bearers of Revelation before Muhammad. Hajji Khalifah[134] says indeed of Wahb: "He collected the Maghazi;" but in the older works of Sirah-literature he is nowhere quoted as an authority on the life-story of the Prophet. However the statement of Hajji Khalifah is right. C.H.Becker[135] has discovered among the papyri of the Schott-Reinhardt collection, now preserved in Heidelberg, a volume which evidently represents a fragment of this *Kitabu'l Maghazi*. The Heidelberg fragment is written in 228 A.H., therefore not much more than a hundred years later than Wahb; and the first words run: "Muhammad Ibn Bakr Abu Talha

times. Yaqut[225], for example, only says of it that Wahb "took much from the old books which are known as Israiliyat," and therefore uses the expression only to designate the Israelitish sources of Wahb. Probably the treatise thus named by Hajji Khalifah is identical with the Kitabu'l Mubtada and only received the designation of Israiliyat in later times. Anyhow, in later writers are found a series of quotations from a treatise by Wahb entitled srailiyat, but, as a great deal is attributed to him which does not elong to him, little reliance can be placed on these statements, nd anyhow they do not suffice to reconstruct the alleged *Israiliyat* f Wahb — if he ever really wrote a book with that title — as Chauvin[226] has tried to do. It is certain that Wahb in his 'ubtada used not only Jewish but also Christian traditions, as the imerous quotations in Ibn Qutaiba, Tabari, Mas'ud, Thalabi and hers, indicate. Even the statements ascribed to him in such works the older time as often as not, to say the truth, contradict each ier; evidently his statements must early have undergone all sorts alternations in the various rescripts, and it is certain that later re was no hesitation about investing all sorts of tales of 'stionable origin with the authority of his name. Ibn Qutabia n points out certain contradictions which exist between certain ements of Wahb and the original text of Genesis, although we from the quotations in Ibn Hisham with what accuracy Wahb oduces the biblical text. The explanation of such radictions is that either the accounts collected by Wahb were iformed by those who further published them in the sense of popular story-tellers, or that Wahb himself undertook such a formation.

In a special treatise[127], "The Book of the Crowned Kings of 'ar and Reports and Stories concerning them and their lchres and their Poems," Wahb treated of the legendary nt history of his homeland of the Yaman. This treatise has not down to us. It is, however, evidently that from which Ibn m borrowed the introduction to his hitherto unpublished

from his Madani fellow-countrymen also in this: that he takes especial interest in the traditions of the Ahl ul-Kitab; and before we go into the subject of the Maghazi of Wahb we must bestow a glance upon the other writings ascribed to him, which concern in particular the history of the Ahl ul-Kitab or that of Wahb's South Arabian home Wahb's intimate acquaintance with the traditions of the Ahl ul-Kitab is supported[220] by statements that he had read 70, 72, 73, or 92 of their sacred writings. If such assertions deserve no credence, as the lists of the alleged sacred writing show, it is none the less sure that Wahb, by his relations with his Jewish and Christian countrymen, who were found in great numbers in South Arabia, had gained a knowledge of the contents of their holy scriptures. Many of Wahb's data agree, in fact, perfectly with the Jewish and Christian sources, while others differ from them His statements cover the whole domain of "Narratives of the Prophet, of the Pious and of the Banu Israil," to use an expression of Ibn Sa'd[221], adn were passed on to posterity by his scholars, among whom were found some other members of his family. In particular his grandson Abdul Mun'im has deserved well on account of the preservation of Wahb's collected material, and Wahb's *Kitabul Mubtada*, which, Thalabi, for example, makes use of in Abdul Muni'm's version in his *Araisu'l Majalis*, is ascribed to the latter as author in the Fihrist.[222] As for the title Al-Mubtada, it refers to Mubtada'l- Khalq[223]; the treatise however envisages not only the histroy of the origin of mankind according to the biblical traditions, but also the Qisas ul-Anbiya and so the previous history of Revelation. Especially for the Qasis ul-Anbiya Wahb ranks as one of the chief authorities, but he also, according to Ibn Sa'd, dealt with the 'Ubbad, the saints who did not reach the rank of Prophets; and when Hajji Khalifah[224] also ascribes to Wahb a treatise on the Qasis ul-Akhyar, we may perhaps identify those Akhyar with the 'Ubbad of Ibn Sa'd.

Hajji Khalifah also ascribes to Wahb a *Kitabu'l Israiliyat*, which does not appear to have been known by that name in older

however, allows himself to be carried away by rage. Wahb replied: 'low should I not be transported with rage, when even He who reated the dreams feels anger and has said (Surah XLIII, 55): Vhen they irritated us, We Punished them." That Wahb here esignates Allah especially as the Creator of Dreams comes from ie fact that he attached peculiar importance to dreams and was puted to have "true dreams." Later he lost that faculty, as he mself thought, because[113] he had accepted the office of Qadi. ahb was not alone in that intuition; we often hear of pious men io were loth to accept an office in the exercise of which they ired to jeopardise the welfare of their souls. Elsewhere also ihb is depicted as a man of an ascetic way of life[114] and ught; for forty years he is said never to have uttered a curse inst any living creature, never to have slept on a carpet and to e performed no Wuzu between the 'Isha and the Subh prayers. hb is said to have been for a time an adherent of the doctrine of Qadar,[115] but later to have rejected it as contrary to elation. In the year 100 A.H. he was in Mecca[116] and there met mber of renowned Fuqaha. Quite in the last years of his life : his imprisonment, of the reason for which we learn nothing, vhich Wahb with his pious character endorsed[117]: "Allah has 'ed imprisonment for us, but we are all the more devoted to ervice." The imprisonment was evidently the result of an of the Governor Yusuf Ibn Uman al-Thaqafi who ruled the in from 106 to 120 A.H. and, in 110 A.H., also for unknown i, had Wahb flogged to death.[118]

Vahb is universally recognised as a reliable transmitter, and said to have handed on traditions of Ibn 'Abbas, Jabir, Abu a and others. He seems however, in contradistinction to the n of Madinah, only seldom to have appealed to his sureties. chari has indeed preserved a hadith which Wahb traces back y of his brother Hammam to Abu Huraira, but in the ous quotations which elsewhere in Arabic literature are d to Wahb the isnad is hardly ever found.[119] Wahb differs

quotation that he did not confine himself to the Maghazi in the strictest sense.

The three experts in the Maghazi with whom we have hitherto dealt — Aban, Urwa and Shurahbil — were of Madinah and spent their lives in their native city; the fourth, on the contrary, Wahb ibn Munabbih[106], who is numbered among the Tabi'un and belonged to the same generation, was a South Arabian of Persian origin He sprang from one of the Persian families which in pre-Islamic times, under the rule of Khusrau Anoshirwan, had settled in Southern Arabia and were known as Abna; Wahb's great-grandfather bears also the Persian name Uswar. According to a plainly erroneous statement of Waqidi,[107] Wahb had embraced Islam in the year 10 A.H., which would presuppose that he was already born before the Hijrah, In like manner the statement of Abdullah ibn Salam[108] preserved in the Fihrist is unreliable that Wahb had belonged to the Ahl ul-Kitab who accepted Islam It is much more probable that he was born a Muslim, and perhaps the statement of Waqidi refers not to Wahb but to his father Munabbih, who might have embraced Islam in the year 10. There is no real reason to doubt the statement that he was born in the year 34 A.H.[109], which agrees with what we otherwise know of his life. Dhimar near San'a is named as his birth-place, and of his brothers, Hammam, Maq'il and Ghailan are mentioned. There is mention in Thalabi of a conversation of Mu'awiya with Wahb and the Khalifah al-Walid[110], when he found a stone with a foreign inscription on it while building the mosque at Damascus (in 87 A.H), is said to have sent it to Wahb for deciphering. Wahb held for a time the post of Qadi in his native city, and Simak Ibn al-Fadhl[111] reports an incident of that time: "We were with Urwa Ibn Muhammad, the Amir of Yaman[112], at whose side was Wahb When people came who complained of thier amil and reported ill of him, Wahb gripped a staff which was in his hand and with it smote upon the head of the amil till it ran blood. Then Urwa laughed and said: Wahb blames us for our anger. He, himself

Islamic noblesse, the next name to be mentioned in the history of the Maghazi literature is that of a slave, Shurahbil ibn Sa'd, a maula of the Madani stock of the Bani Khatma. He is said to have known Ali[95] (died 36 A.H.), and died in 123 A.H.[96], more than a hundred years old, so it is said. Among the companions of the Prophet from whom he derived traditions are named Zaid ibn Thabit, Abu Huraira and Abu Sa'id al-Khudri[97]; and of his sojourn on Zaid ibn Thabit's estate at Al-Aswaf Shurahbil himself speaks.[98] Musa ibn Uqba attests[99] that Shurahbil wrote down lists of the names of the emigrants to Madinah and of the men who took part in the battles of Badr and Uhud, and Sufyan Ibn Uyaina[100] declares that no one possessed better information regarding the *Maghazi* and the Badr-fights than he. In old age, however, he became confused[101] and because he was needy no one trusted him; that is to say people feared[102] that, if he visited anyone who made him no present, he would say: "Thy father was not present at Badr " Or, as it is expressed in another place[103]: "Shurhbil was among those best versed in thhe maghazi, but people suspected that he was capable of adjudicating eminence in Islamic history to those who had no claim ot it. He was in fact needy and on that account people dropped his Maghazi." When Musa ibn Uqba heard these charges, he said: "People have grown bitter against this man who on account of his great age drags a painful existence." While Musa ibn Uqba thus took his part Ibn Ishaq, it seems, behaved towards him with aversion and to the question, what traditions he had taken from Shurahbil, replied[104]: "Does anyone accept traditions from Shurahbil?" Elsewhere also the verdicts on Shurahbil are mostly unfavourable, but not all judge so, and Ibn Hibban quotes him among the *Thiqat*. Neither Ibn Ishaq nor Waqidi ever mentions him; Ibn Sa'd[105], on the contrary, borrows from him a report concerning the emigration of the Prophet from Quba to Madinah. Shurahbil in this passage furnishes no isnad, from which, however, it cannot be concluded that that was his way on other occasions. On the other hand it is clear from this

attention exclusively to the collection of the Sayings of the Prophet and the reports concerning his life. Though he was a stric faqih and muhaddith — and we have seen that the same applies t many of his colleagues — he was in nowise averse to poetry Abu Zinad says of him[86]: "I never saw any one who recited verse more than Urwa. People said to him; What a lot you recite, O Abi Abdullah! He, however, replied. What is what I recite compare with what 'Aishah recites? Nothing came in touch with her o which she did not recite an ode" Even if the introduction o 'Aishah's example was unjustified, and only to serve the purpos of furnishing a proof of the admissibility of the use of poetic quotations in the *Maghazi*, there can at least be no doubt but tha Urwa was a friend of poetry. He stood in friendly relations to th poet Ismail Ibn Yasar[87], whom he took with him when he went t the court of Abdul Malik and al-Walid, and who composed a elegy on Urwa's son Muhammad. He was also on friendly term with the renowned love-poet of Quraish, Urwa Ibn Abi Rabi'a[88] while he had no good opinion of the personal poet of the Prophe Hassan Ibn Thabit[89] Moreover, the taste for poetry extended t other members of the family of Urwa: his brother Abdullah, wh was accused[90] of having given out verses of Ma'n Ibn Aus as hi own, proves himself a doughty connoisseur of poetry[91], hi brother Ja'far was known as a poet and has a special article in th *Kitabul Aghani* in which verses also are preserved which h addressed to Urwa.[92] Of Urwa himself the *Kitabul Aghani*[9 preserves an ironical verse which he wrote against 'Aishah bin Talha on the occasion of her pilgrimage. But even in the historica reports which go back to him Urwa is not ashamed to transmi verses[94] which are ascribed to those who took part in the events There is therefore some truth in the statement to Abul Zinad, and we may take it that Urwa, even in the traditions concerning the life of the Prophet which he transmitted to his scholars, allowed verses of the participants to slip in, as Ibn Ishaq did later.

In contrast to Aban and 'Urwa who both belonged to the

understand in places where he quotes Sayings of the Prophet, that they became known to him in that way.[81] It is therefore incorrect to say that Urwa was an enemy to the custom of stating his sources; the letters themselves show that he followed it, even if in those writings he is only very little concerned with quoting authorities. Isnad in its primitive form was then — somewhere about the year 75 A.H. — already established and one has no right, merely because it appears only incidentally in the letters, to deny to Urwa, without further consideration, those Ahadith supplied with statements of authorities for which he stands as sponsor.

Of the importance of Hadith Urwa speaks more than once[82], and forgets not to remind his sons of the fact that by the knowledge of Hadith they can render themselves indispensable[83]; and his son Hisham informs us that Urwa never counted on his judgment[84] (ra'y) but only on the tradition. Ahadith of Urwa have come to us in great number; above all his son Hisham and Al Zuhri have transmitted them, and we find them in the Hadith-collections as well as in the words of Sirah-literature. Ibn Ishaq, Waqidi, Ibn Sa'd and Tabari especially have preserved for us numerous traditions of Urwa, and the oldest biographies of the Prophet which we possess derive a very great part of their material from his collections. If some of these reports may be wrongly associated with his name, still we have no reason to deny his claim to most of them. In these reports also 'Aisha is most often quoted as authority, besides her other men and women of the Prophet's time; there are, however, a great number of traditions for which Urwa gives no authority. Isnad was, indeed, already customary in his time, but it was not yet an absolute necessity. Besides, Urwa also used written documents as his sources; thus, for example, he quotes the text of the letter which the Prophet addressed to the inhabitants of Hajar.[85] The reports which are traced back to Urwa concern all periods of the Prophet's life and, over and above that, also events of the time of the first Khalifahs.

It would be an error to suppose that Urwa confined his

Again, in a further fragment[72], the introduction runs: "Hisham ibn Urwa related to us of Urwa, that he wrote to Abdul Malik Thou hast written and asked me concerning the conduct of Khalid ibn al-Walid on the day of the conquest of Mecca," and the answer begins with the words "It was so with Khalid", and so on When therefore, in the next following fragment[73], after the same *isnad* we find only "Hisham ibn Urwa relates of Urwa, that he said, "and so on, there is here too no doubt but that we have before us a further fragment of the letter in reply to Abdul Malik, for the last words of the preceding fragment[74] stand verbatim at the beginning of this instalment; and a later instalment of the same reply to Abdul Malik is obviously before us in a later passage [75] Finally Tabari has preserved for us also a short answer of Urwa to Abdul Malik's inquiry as to the date of Khadijah's death[76], as also another to al-Walid's question whether the Prophet ever married the sister of Al-Ash'ath ibn Qais [77] While all these communications concerning Urwa's answer to the inquiries of Abdul Malik and Al- Walid go back to his son Hisham, we owe to Al-Zuhri the text of the answer which Urwa addressed to Ibn Abi Hunaida,[78] the familiar friend of the Khalifah Al-Walid, who questioned him concerning Surah LX, 10, and to whom Urwa expounded the historical situation to which that verse alludes

The writings of Urwa here quoted represent the oldest written notes on particular events in the life of the Prophet preserved for us, and at the same time the oldest monuments of Arabic historical prose Although nowhere in the older sources is it said[79] that Urwa composed an actual book on the Maghazi it is none the less sure that he collected and set forth a series of the most important events of the Prophet's life Even from the fragments which have reached us it is clear that Urwa based his written answers on the traditions collected by him, for though he generally does not expressly name his sources in those answers, he makes an exception in the case of the account of the Hijrah of the Prophet when he designates it as founded on 'Aisha's communications.[80] Moreover he gives us to

the sayings of the Khalifah Uthman by heart, and heard Hadith from Abu Huraira, Abu Sa'id al Khudri and other Companions[66] It is therefore not surprising that he turned to Madinah, which he esteemed highly[67] as the seat of Tradition, and sought instruction in the *maghazi* from Urwa, whom he knew already as the best authority from his own sojourn in Madinah, and who after the end of Abdullah's anti-Khilafat had brought himself into favourable remembrance.

Of Urwa's answers to Abdul Malik preserved by Tabari the first fragment[68] concerns the emigration to Abyssinia and is preceded by a detailed Isnad of which the conclusion run: "Aban al Attar told us, Hisham Ibn Urwa told us of Urwa that the last-named wrote to Abdul Malik Ibn Marwan..." In a second fragment[69] we find the same Isnad except that at the end it puts "the last-named said" and not "the last-named wrote to Abdul Malik " However, there can be no doubt but that we have here before us also an excerpt from the writings to Abdul Malik, for this fragment it by its contents connected with the first; it goes on from the Hijrah to Abyssinia which was caused by the first Fitnah and adds the story of the Hijrah of the Companions of the Prophet to Madinah, which was caused by the second Fitnah. Urwa uses the expression *Fitnah* in these passages on the strength of Surah VIII, 40, and he refers to the same Coranic verse again in the next instalment[70], which relates the Hijrah of the Prophet himself There again the Isnad is the same, except that here also it is "he said "and not "he wrote to Abdul Malik," and all three passages are obviously taken from one and the same screed to Abdul Malik. Further on[71] we find it put more explicity, after the same Isnad "Hisham ibn Urwa has told us of Urwa, that he wrote to Abdul Malik Ibn Marwan: Thou hast written to me concerning Abu Sufyan and his sortie, and askest me how he then conducted himself." Then follows a detailed account of the battle of Badr which begins with the words: "It so happened that Abu Sufyan" and so on. In this also Urwa, refers frequently to Coranic verses.

towards the rulers of Damascus, from whom he did not withhold his homage and with whom even from Madinah he maintained relations. As to the year of Urwa's death we have no certain data, most of the authorities, however, give their verdict for the year 94 A H [59] He died on his estate in Majah in the neighbourhood of Fur'a Of his sons, Muhammad and Hisham are named more than once in the foregoing Besides them, we know the names of six other sons [60]

Urwa enjoys high renown as an expert in Hadith and he is one of the seven Fuqaha of Al-Madinah. His relationships alone placed him in the position to obtain numerous accounts concerning the early days of Islam at first hand, from his father, from his mother and above all from his aunt 'Aisha whom he never tired of visiting and questioning Mujahid tells us[61] how he, together with Urwa, questioned Ibn Umar as to the number of the Prophet's Umrahs and how, when his answer did not satisfy him, Urwa turned to 'Aishah, who then gave in fact another answer Among those who handed on the traditions collected by Urwa, his son Hisham and Muhammad Ibn Muslim Ibn Shihab Al-Zuhri deserve special mention We are indebted to his son Hisham for the statement[62] that Urwa, on the day of the battle on the Harra (63 A H), in which Yazid defeated the Madanis, burnt books of Fiqh of which he afterwards much regretted the loss. Concerning other books annotated by him or to be found in his possession we find no indications[63], but he not only transmitted to his scholars the accounts he had collected in the name of the authorities from whom he had obtained them, but also imparted written instruction on the events of early Islamic history. A number of such written answers have come to us in the pages of Ibn Ishaq, Waqidi, and Tabari. In the pieces preserved in Tabari the person addressed is mostly the Khalifah Abdul Malik, in the others Ibn Abi Hunaida, who lived at the court of the Khalifah Al-Walid. Abdul Malik in his early years often sought the society of the Fuqaha[64], and as a young man was eagerly intent[65] to assimilate knowledge He had

neither for the tournament nor for the race, and Allah has left that of thee which we require, thy knowledge and intelligence Then Urwa said: No one has consoled me for my foot so finely."

Urwa had several encounters with another member of the reigning dynasty, 'Umar Ibn 'Abdul 'Aziz, during the years when 'Umar held the office of Governor in Madinah (87-93 A H). 'Urwa was one of the ten *fuqaha* whom 'Umar called together[53] after his installation, and a judgment of the Prophet which 'Umar recited in the days when he was building the mosque of Madinah (88 A H.) is reported by Urwa in Ibn Sa'd [54] He had, however, a violent disagreement with the Governor when the latter called Urwa's contention, that 'Aishah, except the Prophet and her parents, had loved no one so much as Abdullah Ibn al-Zubair, a lie [55] Urwa himself had no inclination to exacerbate the internal contentions of the Islamic community, and this saying is ascribed[56] to him: "Ali was too pious ever to have lent support to the murder of Uthman and Uthman was too pious for Ali to have killed him." With a great-grandson of Ali, Ali Ibn al-Husain (d 92 or 94 A.H.), Urwa used to forgather every evening in the back part of the Prophet's mosque; and of a conversation which he once held with him, and in which Abdullah ibn Hasan took part, the last-named relates[57]: "As we were talking one night" — the talk takes place in the time of Abdul Malik or Al-Walid — "the conversation turned upon the tyranny of the Umayyads while they had the power, and no one could do anything to change the state of things Then spoke they of their fear of Allah's chastisement, and Urwa said: O Ali, he who holds himself aloof from tyranny, and of whom Allah knows that he abhors their dealings, even though he in a certain sense incline to them, for him one can hope that, when Allah punishes them, he will escape what may befall them. Thereupon Urwa left Madinah and went to live in Al-Aqiq [58] I, however, repaired to Suwaiqah." The expressions here ascribed to Urwa, concerning the, in the eyes of many pious persons, impious regime of the Umayyads, sound like a defence of his own conduct

of the royal stables, in which he wished to see the animals, and fell among the furious beasts who trampled him to death; and Urwa himself had to have his foot amputated owing to an eating away of the bone. The poem composed by Ismail Ibn Yasar on the death of Muhammad is preserved for us in the *Kitab al-Aghani*[49] and here we find also Urwa's son Hisham's account of these unlucky events[50]: "When Urwa had gone to Al-Walid his foot hurt him and they said to him: Cut it off! He would not hear of it. Only when the wound spread towards the knee and people told him If it reaches the knee it will kill thee, was the foot amputed, without his clutching his face. Before the operation, people said to him We will give thee a medicine to drink, so that thou shalt feel no pain He, however, replied: To that I do not agree; this wall (on which I can lean) preserves me from harm... Muhammad Ibn Urwa, whose mother was the daughter of Al-Hakam Ibn al-'As, fell from the roof into the stable of Al-Walid's beasts of burden who struck him with their feet until he died. Then a man came to Urwa to condole with him. He, however, said: If thou comest to condole with me about my foot, I hope to be compensated for its loss by Allah "No" said the man, "I wish to condole with thee on account of Muhammad." "What is wrong with him?" Then he related what had happened, whereupon Urwa said: "When the days again brought some dying man to earth I used to say: It is no matter, since it touches not my kindred. O God, Thou hast taken a limb, but other limbs remain; Thou hast taken a son but hast left other sons behind; and if Thou hast afflicted me, so didst Thou aforetime keep me whole. When he then returned to Al-Madinah he betook himself to his castle in Al-Aqiq."

A number of other testimonies[51] give the same account of Urwa's amputation, among them the following[52]: "Aisa Ibn Talha came to Urwa after his foot had been cut off. Then Urwa said to his son: Uncover my foot for thine uncle, that he may see it. When that was done 'Aisa said: Verily we are Allah's and verily unto Him we are returning. O Abu Abdullah, we have developed thee

but no kinship is near unless it is brought near. They then conversed till conversation turned upon Abdullah. Urwa said: "Abu Bakr[45] has gone hence." "What has he done?" "He has been killed " Thereat Abdul Malik fell upon the ground in worship. Urwa, however, went on: "Al-Hajjaj has crucified his body. Give him the order to restore the body to Abdullah's mother." Forthwith Abdul Malik drew up a writing to Al-Hajjaj wherein he spoke of the crucifying of Abdullah as a great wrong and ordered him to leave Urwa in peace, to whom he had promised security. Urwa returned to Mecca, which he reached in thirty days. Al-Hajjaj had Abdullah's body taken down from the cross and sent it to his mother, and Urwa recited the funeral prayer."

Abdul Malik himself treated Urwa with all the consideration that he could possibly expect but, as Urwa's son, Hisham[46], informs us, his father had reason to complain of the behaviour of some Damascans. When Urwa was sitting with Abdul Malik, some people came in who poured out insults against Abdullah Ibn al-Zubair, whereupon Urwa left the room, saying to the chamberlain· "Abdullah is my brother. When you wish to insult him, it would be better not to let me in " When Abdul Malik heard that, he said: "We did not kill Abdullah through enmity against him, but he coveted a thing which we coveted and was killed in the battle for it The Syrians, however, are people who insult those they kill When we have admitted someone who insult him before thou enterest, then thou hadst better stay outside, and if we admit someone while thou art sitting with us, then better go out." Of further visits of Urwa to Abdul Malik we hear nothing, though Abdul Malik kept up a literary correspondence with Urwa after the latter's return to Madinah.

Once again did Urwa betake himself to the court of Damascus after Al-Walid had succeeded to the realm, in 86 A.H.[47], accompanied by his son and the devoted friend of his house Ismail bn Yasar.[48] During this second sojourn in Damascus Urwa was pursued by misfortune. His son Muhammad tumbled from the roof

transmitted further. Time fulfilled the hope of each of them and Abdul Malik used to say: Whoever wants to see a man who belongs to the dwellers in Paradise, let him look on Urwa "

Urwa's sojourn in Madinah was broken by a seven years' absence in Egypt, as to which we have a testimony of Urwa himself "I spent" — so says 'Urwa in Baladhuri[40] — "seven years in Egypt, and married there. I saw the folk exhausted because more burdens were laid on them than they could bear, although Amr had taken possession of Egypt on the basis of a peace treaty and an agreement, and certain imposed burdens." Since we learn[41] that Urwa was in Egypt at the time when his brother renounced allegiance to the Khalifah Yazid, and on the other hand the Governor appointed in Egypt by Abdullah in 64 A.H had to abandon Egypt already in the following year, we may take it that the seven years which Urwa spent in Egypt fell in the time from 58-65 A H. During Abdullah's anti-Khilafat Urwa stood on his side, when his brother Mus'ab in 72 A.H. fell in battle for Abdullah, the administration of his inheritance devolved on Urwa[42], and even while Abdullah was besieged in Mecca he continued with him [43] After Abdullah had fallen and his cause was lost (73 A H), Urwa straightway betook himself to the court of the now undisputed Khalifah Abdul Malik, with whom, as we have already seen, he used to forgather regularly in the mosque of Madinah in the last years of Muawiyah's reign. Concerning Urwa's journey to the court of Abdul Malik we possess several in the main analogous accounts[44], of which that of Abdullah Ibn Fa'id may here be given:

"Urwa mounted a camel the like of which could not be outstripped, and reached Damascus before even the messengers of Al-Hajjaj had brought the tidings of Abdullah's death. When he was admitted to the presence, he greeted Abdul Malik as Khalifah, whereupon the latter embraced him and bade him be seated. Urwa said. We seek to obtain alliance with thee through near kinship,

anti-Khalifah in Mecca. Urwa was considerably younger than Abdullah, who received the news of the birth of his younger brother when, in 26 A.H., he returned to Madinah from the African campaign.[35] In the Battle of the Camel (36 A.H.), in which his father met his death, Urwa could not take part; to the boy, then ten years old, in contrast to the somewhat older Aban, participation was not allowed.[36] He remained then in his native city and in 46 A.H. his name is first mentioned in connection with a political event, the revenge which Khalid Ibn Al-Muhajer, the nephew of the murdered Abdallah Ibn Khalid, took on the latter's murdered.[37] In the last years of the reign of Muawiyah (41-60 A.H.), therefore sometime from the year 55 A.H. on, Urwa forgathered regularly every night in the mosque of Madinah with some friends. As a member of that circle, Qabisa, who afterwards became the confidant of the Khalifah Abdul Malik, states, Urwa's brother Mus'ab, Abu Bakr Ibn Abdur Rahman, Abdul Malik Ibn Marwan, Abdur Rahman Ibn Miswar, Ibrahim Ibn Abdur Rahman and 'Ubaidullah Ibn Abdullah belonged to it besides Qabisa himself and Urwa.[38] The legend, as Ibn Khallikan[39] has preserved it for us, has taken possession of those hightly gatherings, and in so doing, for the sake of contrast, has imagined the addition to the names of the participators of that of Abdullah Ibn Zubair, while leaving out names uninteresting to it It relates. Abdul Malik Ibn Marwan, Abdur Rahman Ibn al-Zubair and his two brothers Mus'ab and Urwa were together in the mosque in Muawiyah's time. When one of them said: Come, let us utter our wishes, Abdullah said: My wish is to govern both places of the sacred territory and to attain the Khalifat; Mus'ab said: My wish is to rule both Iraqs and to marry the two splendid women of Quraish, Sukainah bint al-Hakam and 'Aishah bin Talha; Abdul Malik said: My wish is to rule the whole world and to be Muawiyah's successor; Urwa, however, said: I want none of the things which you want. My wish is piety in this world and a portion in Paradise in the next, and to belong to those by whom this knowledge is

home like vipers.

"And the fool destroyed the counsel of the intelligent and so the cause was lost beyond repair."

And Yazid Ibn' Iyadh[32] states that Aban, as Governor of Madinah only fell in with the wish of Ali's nephew before mentioned, Abdullah Ibn Ja'far, to betake himself to the court of Damascus when the latter was ready to send him his flute-player Aban is also described as a man[33] who had a strong turn for joke and pleasantry, and an instance of this propensity is also given in the *Kitab al-Aghani*

Only a little later than Aban, Urwa Ibn al-Zubair was born, who likewise was an authority on the Maghazi, and from whose compilations, unlike those of Aban, a very large number of traditions have come down to us. Urwa too belonged to the old Islamic nobility and in reply to a presumptuous remark of Al-Hajjaj — the conversation took place about the year 75 A H – Urwa appealed with pride to his relationship with the noblest women of the early days of Islam.[34] It happened thus. When Urwa once, in conversation with Abdul Malik, mentioned his brother Abdullah not by his proper name but spoke of him as Abu Bakr, which was Abdullah's *Kunya* (pseudonym), Al Hajjaj reproached him for it and said. "Dost thou name a hypocrite by his *Kunya* in the presence of the prince of believers? May'st thou have no mother!" "Sayest thou that to me," Urwa replied, "the son of the matrons of Paradise? My mother is Asma the daughter of Abu Bakr as-Siddiq, my grandmother Safiya the daughter of Abdul Mutallib, my aunt on the mother's side 'Aisha, and my aunt on the father's side Khadijah " Urwa's grandfather Awwam was a brother of Khadijah, his father Al-Zubair one of the earliest Companions of the Prophet; and his brother Abdullah just named, the leader of those descendants of the Meccan and Madani Companions who rejected the Khilafat of Yazid, reigned from 64-73 A H as

thee!" His answer, however shows the delicacy of the pietists of Hijjaz."

With the introduction of this anecdote we are not so far off from our theme as may perhaps appear, for Sa'id deserves a short mention at this point, because we have to thank him for a weighty testimony to the fact that the Maghazi formed a favourite topic of conversation in the aristocratic society of Madinah. In Tabari[30] he relates: "While we were with Marwan Ibn al-Hakam" — he is speaking evidently of the time when Marwan was Governor of Madinah, probably 56 A H. — "the doorkeeper came in and announced Abu Khalid Hakim Ibn Hizam, whereupon Marwan gave order that he should be admitted When Hakim had entered, he bade him welcome, made him draw near and gave him the place of honour, so that he came to sit between him and the cushion Then Marwan turned to him and said: Relate to us the history of Badr, whereupon Hakim began his narrative " In the same way that Marwan turned to a Companion of Prophet, Marwan's son, the Khalifah Abdulmalik later had recourse to one of the respected Tabi'un, in order to have information concerning Badr.

To return once more to Aban: After what has been said regarding the inclinations of the learned Fuqaha and Muhaddithin for the poetic art we shall be no longer suprised to hear that Aban too was a lover of poetry. Abu'l Zinad[31] tells us that he was hardly ever in his company without hearing him recite the verses of the Jewish poet of Madinah, Ar-Rabi'a Ibn al-Huqaiq, which run:

"Now that I am chained to my bed I am disgusted with the error of my people and their guilt.

"And with the foolish counsel after understanding and with the reproach of the right way, which none hath taken.

"For if my people had but followed the Wise, they would not have transgressed nor would such wrong have happened.

"But they followed the Deceiver, till the folk of blood stung

Suleyman knows, who does not hide his knowledge; and Kharija speaks of it a first and second time.

"If thou inquirest of that which I tell thee thou wilt get tidings thereof, for verily love with me is new and inveterate."

Others there are of these celebrated Fuqaha who do not indeed themselves stand forth as poets, but are famed as connoisseurs and critics of the poetic art of their time, as, for instance, one of the other six Fuqaha cited by Ubaidullah as witnesses for his love, Sa'id ibn al-Musaiyib, the son-in-law of Abu Huraira and a pillar of the science of Hadith When Naufal Ibn Musahiq greeted him in the mosque of Madinah in the circle of his colleagues and students, he addressed to him the question whether Abdullah Ibn Qais ar-Raqaiyat or Umar Ibn Abi Rabi'a was to be preferred as poet[27], and Abdullah Ibn Qais himself turned to Sa'id with a request for his judgment on his latest verse.[28] As indicating the high value which in these circle was placed on a careful mode of expression in all circumstances there is an anecdote contained in the *Kitabu'l Aghani*[29] "When I found myself upon the pilgrimage," thus relates Ubaidullah Ibn Umar, "I saw a beautiful woman, who, however, in her conversation used obscene gestures. Thereupon I drove my camel near to her and spoke: O handmaid of Allah, thou art on the pilgrimage, fearest thou not Allah therefore? She, however thereupon unveiled a countenance which surpassed the sun in beauty and said "Bethink thee, O my uncle, I am a woman of those of whom the poet Al-'Arji was thinking when he said "Of those, who undertake the pilgrimage, not for the reward with Allah, but in order that they may slay the innocent one who is forgetful "

"Then I said: Therefor I will pray to Allah that he punish not that countenance with the fire of Hell. Sa'id Ibn al-Musaiyib heard this story and said. By Allah, if it had been one of those detestable Iraq people, he would have said to her: "Get out! May Allah blast

would be of a similar character to the above-mentioned *Saha'if* and *Kutub*, nothing seems to have been preserved for us. Anyhow Aban must be named as the first who put into writing a special collection dealing with the Maghazi. Madinah, it is true, had ceased to be the capital of the Arabian empire after the murder of Uthman, but it long remained the seat of the highest Arab society, which was composed of the descendants of the Meccan Muhajirin, of the Madanite Ansar and adherents of the family of the Ummayads which had since gained the sovereignty in Damascus And not religious studies only received zealous attention in those circles of Madinah, but music and poetry also were in high esteem among them It would be an error to suppose that there existed no points of contact between the two worlds of the learned men and of the poets, and that the theological authorities were, without exception, altogether averse to poetry There were even in Madinah ornaments of Islamic science who at the same time were eminent as poets, and the most famous example of such a personal union is presented by Ubaidullah ibn Abdallah Utba, a grandson of Utba ibn Mas'ud who had fought at the Prophet's side at Uhud

To this Ubaidullah, Abu'l Faraj al Isfahani dedicates in his *Kitabu'l Aghani* a special chapter with examples of his verse[24], as does also Ibn Sa'd in his *Tabaqat*[25] He is reckoned among the seven Fuqaha of Madinah, and when he had fallen in love with a fair Hudhailite, he called, in the verses addressed to her, the six other Fuqaha as witnesses to the strength of his love [26]

"I love thee with a love which, without becoming hurtful to thee, is so strong that, if thou knewest a part thereof, thou wouldst be lavish of thine.

"And my love for thee, O Mother of the Boy, robs me of my understanding. For that is Abu Bakr my witness, and I am a witness.

"And al Qasim ibn Muhammad knows my love-pain and Urwa knows what I have suffered through thee, and Sa'id. And

reign (105 A.H.). Aban is mentioned among the Fuqaha of Madinah[14], and is said to have been well versed in legal decisions of his father[15], while other evidences contest[16] that he had heard traditions from his father. Aban is of good repute as a Muhaddith, and, besides his son 'Abdurrhman, Abul Zinad and Al-Zahri among others are named as among those who took Hadith from him. While, however, his name is of frequent occurrence in the Isnads of the Hadith collections, it is altogether absent from the works of the Sirah-literature; neither Ibn Ishaq nor Waqidi nor Ibn Sa'd (in the part of his work which is devoted to the actual biography of the Prophet) ever names him.[17] It is true that Ibn Sa'd[18] traces a report concerning the capture of 'Abbas and other Hashimites at Badr back to Aban ibn Uthman, but the Isnad – Aban from Muawiya ibn Ammar from Ja'far ibn Muhammad (who died in 148 A.H.) — shows that not our Aban, but the Shiite author, Aban ibn Uthman al Bajali, is meant.[19] This latter composed a book in which he treated of "the Beginning, the Mission and the Campaigns of the Prophet" (al Mabda wal Maba'th wal Maghazi), and it is probably he whom Yaqut in his *Mu'jamu'l Buldan*, IV.55. designates as *Sahibu'l Maghazi*. But our Aban, the son of the Khalifah, also gave particular attention to the Maghazi. Of a certain Mughira ibn Abdarrahman, it is said in Ibn Sa'd[20]. "He was trustworthy but transmitted only a few ahadith except the Maghazi which he took from Aban ibn Uthman; they were much studied before him and he commanded us to teach them." This Mughira belonged to the army of Maslama[21] which in 96 A.H.[22] set out for Asia Minor and in 99 A.H.[23] received the order to return from 'Umar II; Mughira can have received the Maghazi only from our Aban, the son of the Khalifah, not from Aban ibn Uthman al-Bajali, who lived two or three generations after him. In these Maghazi, transmitted by Al Mughira after Aban, it is a question not of a book in the proper sense of the word, but exclusively of a collection of materials which relate to the life of the Prophet; and even of that collection, which thus

As the first among the Tabi'un to be known as an especial authority on Maghazi we must name Aban, son of the Khalifah Uthman and of Umm 'Amr bint Jundab[2]. He cannot have been born much later than the year 20 since in the year 36 he was old enough to take part in the campaign[3] which 'Aisha, Talha and Zubair undertook in order to avenge the murder of Uthman (in 35 A.H.), in the course of the expedition he was deputed to ascertain the decision of 'Aishah as to the fate of a prisoner.[4] In the following four decades he seems to have played no part in politics, till in 75 A.H. the Khalifah Abdul Malik appointed him Governor of Madinah.[5] The initiative in this appointment did not originate with the Khalifah, however, but resulted from the action of Aban's predecessor who, when he wished to pay a visit to the court of Damascus, without first obtaining the Khalifah's consent, had left him as his *locum tenens* on his own authority[6] Aban held the position of a Governor in Madinah for seven years till in 83 A.H. Abdul Malik deprived him of the post.[7] During his time of office he was regularly entrusted by the Khalifah with the leadership of the Hajj[8], but also when, in 81 A.H., on account of war troubles, the Khalifah's order failed to come and the Governor of Mecca wished to secure the honour of the leadership of the Hajj for himself, Aban had no difficulty in maintaining his rights on the ground of his origin and by the support of his relations[9]. During his term of office some respected men like Jabir ibn Abdallah, the Companion of the Prophet; Muhammad ibn ul-Hanafiya, the son, and Abdullah ibn Ja'far, the nephew of Ali died in Madinah, and on each occasion Aban performed the funeral service.[10] Otherwise, of his official dealings we hear not much more than that he instated a new Qadi[11], punished false coiners[12], and increased the measure of the bushel[13].

The data for the year of his death — one year before his death he had a paralytic stroke — are defective. Bukhari in the *Tarikh* puts it in the time of al-Walid (86-96 A.H.), Ibn Sa'd in that of Yazid II (101-105 A.H.), some put it at the very end of the latter

Ahmad Ibn Hanbal's *Musnad* on the other, contain in all essentials the same matter; we shall find but rarely a Hadith in Waqidi which Ahmad Ibn Hanbal has not cited. A noteworthy attempt to make the whole material collected in the works of Hadith and Sirah literature accessible in compendious form is shown in the remarkable "Handbook of Early Muhammadan Tradition" which has lately appeared, by the publication of which Prof Wensinck in Leyden has done a notable service. If it were possible, later, similarly to bring together all the *Ahadith* cited in Tabari's *Tafsir*, it would then be easy to survey the essential contents of all three literatures in so far as they consist of Ahadith

Already in the generation following that of the Companions of the Prophet *(ashab or Sahaba)* that of the *Tabi'un*, people began to collect the traditions of the sayings and doings of the Prophet which were current at the time. If the data for the Ahadith of a number of the Companions of the Prophet recorded on leaves *(saha'if)* or in books *(kutub)* is partly of uncertain worth[1], still there can be no doubt but that such written records were no longer a rarity in the generation of the Tabi'un, who derived their knowledge from the Companions. Among the Tabi'un there already existed persons who were deemed especially well informed concerning the *Maghazi* — an expression which means "compaigns" and therefor in a verbal sense should have been restricted to the warlike deeds of the Prophet and his Companions but was very often applied to the whole life-story of the Prophet (Sirah). In the sequel we shall have to speak of these peculiar experts in Maghazi among the Tabi'un, and of their written records; we shall deal, however, not alone with this side of their activity but shall also bring together all important information we possess concerning them. In one or two further articles we shall treat of the experts in Maghazi belonging to the following generation, that of the *Tabi'u't-Tabi'in*, and finally of the authors of the earliest regular biographies of the Prophet, Ibn Ishaq and his contemporaries, as well as Waqidi and Ibn Sa'd.

THE EARLIEST BIOGRAPHIES OF THE PROPHET AND THEIR AUTHORS

*(Our own translation from the German typescript)**

— *By Josef Horovitz*

There are three domains of Arabic literature, which, as sources for the sayings and doings of the Prophet, have to be considered: *Hadith, Sirah* and *Tafsir* The ground-element of all three domains is the individual report, which appears in each of them in the same form, that of a pronouncement *(matnu'l-hadith)* introduced by a chain of witnesses *(isnad)* In the order, however, in which they present the enormous mass of individual reports of which they are composed, the works belonging to the three domains differ from one another. Hadith-collections arranged them either according to inherent points of view (as is the case with the Musannaf-works, to which the six canonial compilations, *(al-kutubu's-sittah)* belong); or according to the names of the Companions of the Prophet *(ashab or sahaba)* to whom they go back in the last resort (as is the case with the Musnad-collections, e.g., that of Ahmad ibn Hanbal). The works of Sirah-literature present the individual reports in chronological order of the events to which they refer; while works of the traditionalistic Tafsir-literature adduce them by way of commentary on the verses of the Quran to which they relate. Of course, neither all the three provinces, nor even all the works belonging to each one of them, present exactly the same material; but individual works differ much more in the choice which they make from the vast material—a choice which is determined partly by the special interests which the compilers have in mind and partly by the measure of criticism which they apply to the credibility of the individual reports. Such works, however, of any of the three categories, as are regarded as the fullest possible collections of the entire material in Hadith, as, for example, Waqidi's *Kitabu'l Maghazi* on the one hand and

— for the original refer to Ibn Khalekan.

22. 36th Verse, Chap.XXXVIII.
23. 17th Verse, Chap.XXIX.
24 24th Verse, Chap.XLV.
25. 65th Verse, Chap.III
26 20th Verse, Chap LXXVI.
27. 65th Verse, Chap III.
28 30th Verse, Chap L.
29 48th Verse, Chap XXI.
30 285th Verse, Chap II.
31 24th Verse, Chap LXV.
32 6th Verse, Chap LXXXV.
33 284th Verse, Chap II

Courtesy Islamic Culture July 1930

Notes & References

1. 'Ilm-ul-Kalam by Shibli.
2. 26th verse, Chap.LV.
3. 62nd verse, Chap XXXIII.
4. XLI. 46.
5. LIII. 40.
6. LXXIV. 41.
7. XXX. 24.
8. XXI. 24
9. XVI. 65.
10. XVI 67.
11. X. 6.
12. 285th verse, Chap.II
13. 60th verse, Chap.XXIII.
14. 39th verse, Chap.IV.
15. XV. 10
16. XII.6.
17. II. 164.
18. XIV. 48.
19. XIII. 31.
20. The second treatise mentions the chief object of the Compilers thus: The early Philosophers compsed many works on various sciences, such as, Medicine, Mathematics, Astrology, Physics, etc. These works produced different results A body (of Muslims) opposed them owing to their ignorance or inability to understand the ideas discussed in them. Another body studied them, but on account of their incomplete education they began to disbelieve in the injunctions of religioln and look upon religious questions with contempt. Our Brethren of Purity aim at making the two points meet, and have therefore composed these 51 treatises, in which the religion of Islam and philosophical learning have been elucidated.
21. Prof.R.A.Nicholson's Literary History of the Arabs (page 377)

considerations or limitations, but that He always acts in a way calculated to further the interests of the universe.

The Mu'tazelites believe that it is obligatory on God to reward the virtuous and punish the vicious and that He cannot do otherwise. Contrary to this, the Ash'arites hold that reward and punishment are entirely in His gift. He can reward whom He will and punish whom He will.

Of course, it is certain that He will favour the righteous and condemn the wicked because He has promised to do so, but no consideration can bind His discretion or compel Him to do this or that. To imagine a compulsion is really to reduce Him to a dependency or even a machinery which must move and act without any initiative of its own. What will be the difference between God, if He is compelled to reward the virtuous and punish the guilty, and a magistrate or a judge whose decisions are guided by the Penal Code To place the Creator above the Creation we must place His Judgment above our own.

The verses of the Quran are clear on the point, e.g., "He forgiveth whom He will and punisheth whom He will.[33]"

Undoubtedly a good act entitles the doer to favour, blessing and reward, while a bad action involves the doer in censure and punishment, but all these consequences are subject to the veto of the almighty Lord of the Universe.

In the last four controversial doctrines above discussed the central point of the Ash'arite argument is this: We have two alternatives: either we must believe that God's powers are limited to the region of reason, so that He cannot act aimlessly, unreasonably or undesirably; or we must believe that His powers are wide enough to cover the domains of reason and un-reason alike, but that He never steps into the realm of unreason. Between these two alternatives, it is safer and more convenient to adopt the second, in as far as God's powers remain unlimited and His actions reasonable. In the first alternative we unjustifiably encroach on His powers.

reasonably hope that He will never tax His creatures too heavily. The verse viz., "God does not tax any soul but within its limits[30]" is interpreted by the Ash'arites in the sense that in practice God does not impose any task on man but to the extent of his capacity. But the question of possibility is not referred to in the verse.

God can act in any way He likes. He can do even those things which do not tally with man's reason. But in practice towards man He always acts reasonably. The Mu'tazelites deny even the possibility of God acting against reason. The Ash'arites argument here is almost the same as in the previous case, which is briefly this: All Muslims believe that God's powers are immense and unlimited. He is far above conditions and restrictions. Some verses of the Quran emphatically describe His unqualified powers. The Quran says, "He creates whatever He wishes[31]" and "He is the doer of what He intends[32]." Such verses leave no room for doubts as to the vast and unconditional powers of the Almighty. Of course, He, being Omniscient, will never act against reason; but no power on earth or heaven can stand in His way if He ever chooses so to act.

The Mu'tazelites hold that all actions of God must necessarily be bound by aims and objects; whereas the Ash'arites believe that no such compulsion can be imposed on the Diety. In practice, all actions of God are based on some object and purpose; but in theory, He can act aimlessly if He ever so desires. There is no power to check Him even should He choose to act without a purpose. The Ash'arites view is deduced from those verses (as quoted above) which assert that God is an Absolute Monarch and does whatever He wishes without any restriction. Now, if we believe that God's actions must be bound by considerations or conditioned by circumstances, we tend to encroach on His divine powers. He ceases to be Absolute or Independent, if compulsion is imposed on Him, forcing Him to act in a particular way. We must, therefore, maintain, that the Supreme Being is Independent of all

temporal affairs, leaving the former to the judgment of God and the Prophet and the latter to human discretion. The Prophet says "You know your affairs of the world best." Doubtless, "truth" is good in the sense that it is a means of accomplishment or it is a beautiful act, and for this no reference to revelation is necessary. But revelation must be referred to if we take the term in the sense that it will ensure us reward in the future. Similarly "falsehood" is bad in the sense that it is an ignoble or harmful act, for which no assitance of revelation is needed. But we cannot be certain without the aid of religion that it will surely bring our ruin and punishment in the next world.

The Mu'tazelites hold that God cannot impose on man a task which it is beyond his power to perform. The Ash'arites on the other hand, maintain that God does not impose such a task on man but that it is not impossible for Him to do so, if He likes. There is no power limiting His actions. The difference between the two views is, however, only speculative and theoretical

The Ash'arites receive their inspiration on the question from those verses of the Quran which attribute absolutism of will and power to the Almighty. God says, "Verily, God accomplishes what He ordains[27]", "And all things are at His bidding[28]", "God is sovereign Disposer of all things[29]." Such verses distinctly signify that He is an All-powerful Being doing as He pleases without let or hindrance. If we impose a limit on the powers of God by holding that He cannot order impossible things even when He so wills, we really repudiate the clear statements of the Quran All Muslims agree that the powers of the Diety are unlimited and unqualified, and this is quite inconceivable if we at the same time believe that He cannot issue certain commands even should He wish to do so.

The Ash'arites, therefore, assert that God is able to do all things but that, as a merciful Creator, He will not saddle His creatures with an impossible task. We cannot curtail His powers by believing that He is unable to do something but we

"good and evil" in all the three sense i.e., (1) merit and defect, (2) profit and loss (3) commanding praise and reward and inviting disapprobation and punishment. The Ash'arites agree with them to the question of the Criterion so far as the first two senses are concerned. It is the third interpretation of the terms only which is the bone of contention between the two schools.

Ash'arites assert that reason doubtless leads us to distinguish between what action is sound and what is defective, and between what is profitable and what is harmful; but it does not always help us to know what actions will surely entitle us to praise and reward in the next world and what deeds will involve us in condemnation and punishment. It is only the religion we profess that can say how and by what means we can win the pleasure of the Diety, and how we incur His displeasure; and rewards and punishments are only consequences of the Divine pleasure and wrath.

The reason for holding this view is that there are some commandments and prohibitions which apparently do not tally with common reason, though their integrity is unquestionable in he eyes of the Believers For examples, prayer to the Diety is universally admitted to be a commendable thing, but it is orbidden at certain times. Fasting is decidedly a means of piritual perfection, but it is prohibited on certain days of the year. low can our reason alone, unaided by revelation, enable us to ifferentiate between one prayer and another or between one time f fasting and another. Thus Reason is not the sole standard of our idgment on the question.

Moreover, if reason is a sufficient guide for our activities, here is the need of a Divine Messenger? When we can know for rtain, without reference to revelation, what leads us on to the easure *or wrath of God, and to* reward or punishment at *His* nds *in the future, there can be no justification for the prophetic* ssions, *which all admit to be an absolute necessity.*

Tradition makes a distinction between theological and

acquitted of the charge altogether. The Mu'tazelites, like other Islamic sects, believe that God knows in advance every thing that happens in the world. He knows full well that some persons will apply their inherent powers on the wrong side, and then knowingly He endows them with those powers. Why does He confer powers and privileges on those persons who, He knows for certain, will abuse them and ruin themselves?

Thus we see that the charge of the affirmation of injustice of God, which is so conveniently laid at the doors of the Ash'arites, can also apply, though in a lesser degree, in the case of the Mu'tazelites.

The fact is that freedom of human action has been a vexed question from the beginning of creation to the present day. It has agitated human minds in all ages and in all countries but, despite the various solutions advanced from time to time, it remains a vexed question.

Some verses of the Quran assert the absolutism of the Divine will and pre-arrangement of human actions, e g., "And God's ordering is in accordance with a fixed decree,[22]" "God is sovereign Disposer of all things[23], "God creates what He wills[24]," "Verily, God accomplishes what He ordains — He hath established for everything a fixed decree[25]," "You do not wish unless God wishes [26]"

These verses, and their number, can easily be multiplied, clearly prove that man has got no freedom of will or liberty of action The Ash'arites interpret in a different way those verses which signify that human actions are free. They say that the Quran ascribes some actions to human energy, not in the sense that they really originate from it, but in the sense that their completion is partially due to human efforts. It is owing to the power of appropriation which man exercises to complete his work that the Quran rhetorically ascribes some actions to human ability.

The Mu'tazelites hold that Reason is the sole criterion of

example, will be exactly the same, for the Divine Essence is a simple and unchangeable Entity. This is obviously against common sense. It is clear to the meanest understanding that the idea conveyed by knowledge is different from that conveyed by mercy Hence, so argue the Ash'arites, the safe course is to believe that God's Essence is one entity, free from all possibilites of duality or plurality, but that His Attributes which are many and varied are not included in His Essence. Essence is one, Attributes are many; but one is distinct from the other, and so the question of possible muliplicity does not arise.

God's power is supreme over the affairs of earth and heaven. He speaks by an eternal Word and wills by an eternal Will. He, being the Supreme Sovereign, commands and prohibits as He deems fit Man has got no free-will, no liberty of action, but he has been given some subordinate power of appropriation or acquisitiveness. Every action is pre-arranged by the Divine Being to be performed by a particular person, who, with the intention to finish it, does it It is this intention on the part of man which makes him responsible for his deeds Man cannot take initiative in any matter, he cannot originate any action. But the completion of a business is partially due to his merit.

The Ash'arite theory may better be understood in comparison with the Mu'tazelite theory on the subject. The Mu'tazelites maintain that human actions are free and man is wholly responsible for what he does. The main argument is that if man is not granted freedom of volition and if every action is forced on him by a predestined Divine Decree, it would be a simple act of injustice on the part of the Disposer to reward some and punish others. The argument is quite sound and stands to reason. But if we go deeply into the matter, we find that this argument is, more or less, liable to the same objection which is advanced against the Ash'arites who deny liberty of action to man. If the Ash'arites, by denying the freedom of human actions, are charged with the affirmation of the injustice of God, the Mu'tazelites also cannot be

Mu'tazelites maintain); but because He has got the qualities of wisdom and mercy distinct from His Being or Essence. Essence and Attributes are two different things, and they cannot be one and the same in the case of the Supreme Being.

The Ash'arite theory on the question is "La'aina wa la ghaira" (i.e., neither wholly included nor wholly excluded). The theory may mean that attributes are both included in, and excluded from, His Essence. So far as the Conception of attributes is concerned, they are external to Godhead; and so far as their application is concerned they are inherent in the Divine Essence. Hence there is no self-contradiction in the theory.

The Ash'arite argument may briefly be stated thus. In the first place our common sense draws a line of demarcation between an essence and its attributes, and we cannot conceive that this difference will ever disappear. The denotations and connotations of an essence are not the same as those of an attribute, nor *vice versa*. Hence we cannot suppose that essence and attributes are so blended in the Divine Being that we cannot say which is which Besides, it passes our understanding that His Being itself performs the functions of attributes, or that He is Omniscient, not because He has the quality of omniscience, but by virtue of His Being itself.

In the second place, if we believe that all attributes of God are inherent in His Essence, the Divine Essence must be a homogeneous combination of contradictory qualities. For example, the Quran says that God is Merciful and also Revengeful The Divine Essence, when merciful, is clearly distinct from His Essence, when revengeful; and this involves an affirmation of a multiplicity of eternal entities; while the Quran in the strongest terms possible disperses all shadow of pluralism regarding the Supreme Being. Even remote possibility of plurality or duality in the Godhead is imcompatible with the Islamic conception of God

Again, if Attributes of God are not distinct from His Essence, the sense of His knowledge and the sense of His mercy, for

hold over the masses of the people. The acceptance of Ash'arism by the divines *en masse* and its subsequent patronage by Sultan Alp Arslan and his celebrated minister Nizam-ul-Mulk, greatly facilitated its expansion and progress all over the Muslim world. It has never since lost its hold over the Muslim conscience, and the majority of Sunnis even now adhere to the Ash'arite doctrines.

The task of tracing the Ash'arite teachings to the Quran and Hadith is comparatively easy. Ash'arism, as state above, was a reactionary movement against Mu'tazelism — a reaction of Revelation against Reason. Nevertheless, it must clearly be understood that Ash'arism did not seek to suppress reason, it only tried to reconcile it with revelation. Far from discouraging the progress of reasoning, Al-Ash'ari invented the "Science of Reason" *('Ilm-ul-Kalam)*, which should, however, be distinguished from that Science of Reason which was started by the Mu'tazelites to meet the arguments of the non-Muslim Philosophers. The *'Ilm-ul-Kalam* established by the Ash'arites aimed at compromising between Reason and Revelation by necessary adjustments and Reconciling the dictates of reason with the dogmas of religion

The real difference between Mu'tazelism and Ash'arism does not consist, as often supposed, in the fact that the former stands for reason and the latter is against it. As a matter of fact, both the creeds seek to utilise reason for what it is worth in their own way, but Mu'tazelism gives prominence to Reason, while Ash'arism attached first importance to Revelation. The Ash'arites do not believe in the absolutism of reason as the Mu'tazelites do.

I now proceed to enumerate some of the important doctrines of Ash'arism and to show that, like all genuine Islamic movements, its doctrines are all derived directly or indirectly from the Quran, and not from any foreign source.

The attributes of God are eternal. They are not merely His essence, as the Mu'tazelites hold, but in one sense included in, and in the other excluded from, His Essence. God is Wise, not as to His Being and God is merciful, not as to His Being (as the

only a tool in the hands of the Almighty who forces him to do whatever He has predestined him to do. The Mu'tazelites maintained that human actions are free and man is wholly responsible for all that he does. Ashr'ari, as a midway between the two views, taught that human actions are no doubt predestined by the Supreme Being, but man has got some subordinate power which enables him to finish his actions in the way assigned by God. Every action is pre-arranged by the Deity to be performed by a particular person who with some power of appropriation or acquisition (Kasb) of his own does it. Thus we see that the origination of an action has nothing to do with man, but its completion is partially due to his ability

In this way Al-Ash'ari founded his school on the basis of compromise between Rationalism and Attributism or between Heterodoxy and Orthodoxy. In the beginning he and his followers were opposed both by the Mu'tazelites and the Orthodox Muslims The followers of the four theological sects were also suspicious o the religious character of the new movement. Sultan Taghril founder of the great Seljuk dynasty, who was a follower of Imam Abu Hanifa, banished all the Ash'arites from his empire; and his minister Abu Nasr Mansur, a Mu'tazelite, persecuted a good many scholars of Ash'arite tendency. This dual persecution of Ash'arism was, however, short-lived.

Al-Ash'ari began his creed with the following declaration:-

That the Quran, and every part of it, is uncreated and eternal that every thing in earth and heaven, good or bad, comes into existence by the Will of the Supreme Intelligence; that man is unable to originate or create anything without the initiative of God, that God will revive the dead on the Day of Judgment, and that God will appear to human sight on the Day of Resurrection.

As the above views of Ash'ari conformed to those generally held by the followers of the four schools of theology, a large number of divines and theologians rallied to him. They saw in him an instrument for overthrowing Rationalism and regaining their

among those who have obtained salvation." "Suppose now", said Ash'ari, "that the child should wish to ascend to the place occupied by his virtuous brother, would he be allowed to do so?" "No", replied Jabba'i "it would be said to him: 'Thy brother arrived at this place through his numerous works of obedience towards God, and thou hast no such works to set forward." "Suppose then," Said Ash'ari, "that the child says: 'That is not my fault, you did not let me live long enough, neither did you give me the means of proving my obedience." "In that case", answered Jabba'i "the Almighty would say: I knew that if I had allowed thee to live, thou wouldst have been disobedient and incurred the severe punishment (of Hell); I therefore acted for thine advantage." "Well," said Ash'ari "and suppose the infidel brother were to say: 'O God of the universe: since you knew what awaited him, you must have known what awaited me; why then did you act for his advantage and not mine?" Jabba'i had not a word to offer in reply [21]"

Abu'l Hasan Al-Ash'ari, after renouncing Mu'tazelism, started the scholastic school known after him as Ash'arism. He had this advantage that he had assimilated all the learning the Mu'tazelites could impart to him and mastered their logic, philosophy and science of reasoning. This vast learning he directed, after conversion, against those very persons who had furnished him herewith.

During the time under review two schools of Islam were prominent — Mu'tazelism (Rationalism) on the one hand and Sifatism (Attributism) on the other. Al-Ash'ari began his scheme by attempting a compromise between the views of the two schools. He declared that the Attributes of the Deity are Co-eternal with Him, and that these Attributes are neither included in His Essence (as the Mu'tazelites believe) nor excluded from His Essence. Similarly on the question of free will, he took the intermediate course. The Sifatis, like the predestinarians, held that all actions are predestined by God and man has no liberty of action. Man is

scholars with wide knowledge and sympathetic hearts came forward with a mission of compromise. To put a stop to the dissensions in the Muslim ranks, they started a society of brotherhood with the object of harmonising various schools of Islam They worked out their scheme privately to avoid the displeasure of one section or another. These Brethren of Purity (or Ikhwan-us-Safa, as they were called) were peace-makers and exerted their energies in reconciling Reason with Revelation With that object in view, they composed a large number of treatises (estimated at 51) on burning topics of the day, and circulated them among Muslims of all shades of opinion These pamphlets did a good deal to produce an atmosphere of friendship and good will The chief merit of these treatises consisted in levelling up the conservatism of the theologists and levelling down the high thinking of the Mu'tazelites to a point where they could meet.[20] These books have been translated into German by Dicterici

While these three factors were operating for a reactionary movement, one Abu'l Hasan al-Ash'ari (descended from Abu Musa Al-Ash'ari who had been appointed an arbitrator on behalf of the Khalifah 'Ali in the battle of Siffin) a disciple of the last great Mu'tazelite teacher Al-Jabba'i, renounced Mu'tazelism in his fortieth year and offered himself as a champion of the Orthodox cause. He was born in 260 or 270 A.H. at Basra, and was trained in the Mu'tazelite camp. He grew a staunch supporter of his teacher's views, but being once dissatisfied with his (Al-Jabbai's) answer to one of his questions, he deserted to the hostile camp. The question and answer may briefly be stated thus :-

"Ash'ari proposed to Jabba'i the case of three brothers, one of whom was a true believer, virtuous and pious; the second an infidel, a debauchee and a reprobate; and the third an infant; they all died, and Ash'ari wished to know what had become of them. To this Jabba'i answered: "The virtuous brother holds a high station in Paradise; the infidel is in the depths of Hell, and the child is

nature or the usual course of action, is practically to pull down the pillars on which the external structure of Islamic life rests I leave it to the judgement of the reader to decide whether Mu'tazelism was a product of Greek philosophy or was an expansion of the rationalistic elements inherent in the Quran and Hadith

Ash'arism has rightly been characterised as a reactionary movement against Mu'tazelism. From the first rise of the rationalistic school in Islam, a section of the community, chiefly composed of divines, had viewed it with suspicions and disfavour. They contended that the Mu'tazelite doctrines were too high for the general Muslim public, and apprehended that the masses with uncultured brains might be led to the conclusion that religion was no longer binding and that they might rid themselves of its control at their sweet will. The apprehension may have been ill-founded, but it was genuine enough. They, therefore, sought to start a movement suited to the generality as against one which was suited only to the cultured and refined.

To this reaction impetus was given by the persecution to which non-rationalist scholars were subjected by the authorities during the reigns of Ma'mun and his immediate successors. Ma'mun, a most cultured ruler was a zealous persecutor It is a great blot on his character that he did not allow his co-religionists of other schools that freedom of thought and action which he advocated intellectually. Not only was he intolerant of those who held views contrary to his own, but he took vigorous steps to stamp them out. Scarcely was there any measure which he left untried for the elimination of other schools than Mu'tazelism from Islam Mam'un may have been inspired by good motives; but as a free-thinker himself he ought to have allowed free thinking The result of all this coercion and repression was what might have been expected in the circumstances. Repression has never suppressed human thought. Ma'mun's strong measures, far from producing the desired effect, ended only in defeating his object.

To these two factors should be added a third viz., a group of

on the ground that such sort of possibility tends to attribute lack of sense or responsibility to the Godhead, the Essence of Perfection The Quran says "He is Wise and Omniscient,[15]" "Verily, your Lord is Omniscient, Wise.[16]"

No act of the Deity can be supposed to be aimless. He cannot do anything which does not serve some useful purpose The Mu'tazelites have received their inspiration on the question from those verses of the Scripture which invite the attention of human beings to the variety of creatures and the purposes they serve. One quotation will be enough. The Quran says, "In the Creation of the heaven and earth, in the alternation of day and night, in the ships which sail in the sea to benefit the people, in the rain-water which God sendeth quickening again the dead earth, and in the change of winds and clouds, balanced between heaven and earth, are signs for the people of understanding.[17]"

Moreover, when God is Omniscient, it does not stand to reason to suppose that He can act without an aim or object The Lord is Supreme Intelligence, All-comprehensive Wisdom, and we cannot imagine that He can ever do a thing which is not calculated to produce a desirable effect.

Every action must take its natural course. God must reward the virtuous and punish the wicked He cannot do otherwise He cannot reverse the order of nature It is impossible for Him to reward the evil-doers or punish the righteous. The reason is evident God has stated in His Book that He will favour the virtuous with rewards and blessings and punish the wicked, and it is unthinkable that He can violate His own predictions. Even a possible breach of promise on the part of the Supreme Being is preposterous and against the admitted tenets of Islam The Quran says, "Never think that God will violate the promises He made to His prophets. Verily God is powerful and able to requite[18]"; "Verily God does not break His promise.[19]"

Besides, Divine reward and punishment form the basis of the Islamic teaching To suppose that He can reverse the laws of

ossibility, i.e., whether He *can* or *cannot* issue such commands. he Mu'tazelites hold that God cannot entrust man with such tasks s are beyond man's power, nor can He impose on him an bligation which man, by his nature, is unable to fulfil. Doubtless, od is to command and man is to obey; but, then, there is a limit 1 either side. As man cannot aspire to a thing which is beyond his ach, so the Supreme Being also cannot issue orders which man nnot carry out.

The reason for holding this view is quite clear God would ase to be Wise and Beneficent, if He, knowing the limitations of man capacity, should desire to tax it too heavily. Such over- xation is unreasonable, and incompatible with the All-Wisdom the Deity. The Quran again and again says that the Lord of the niverse is Just, Wise and Merciful. Needless to say that one who the essence of justice, wisdom, mercy and all that is noblest, nnot be supposed to issue impossible commands. The Quran ys "Verily, God does not impose any task on the soul but to the tent of its capacity[12]"; "We do not impose any task on the soul, it to the extent of its capacity and our book speaks the truth; and ey will not be oppressed.[13]" The spirit of such verses clearly ows that He cannot over-tax His creations. Such orders would be is of cruelty, and God says, "Verily God does not oppress even the weight of an atom[14] "

The Mu'tazelites maintain that it is impossible for God to act ationally or undesirably. Godhead with all that it stands for kes it ridiculous to suppose that He can ever act in a way which es not tally with reason. When we all agree that He is the very arnation of purity and wisdom, the very essence of all that is ly and great, we cannot imagine for single moment that He can er act in a wrong way. Verses from the Quran can be cited in at number, signifying that He is free from all defects.

The Ash'arites hold that God will never act against reason, that He can if He will. The Mu'tazelites deny even the ssibility of the Divine Being acting irrationally or undesirably

Reason dictates. The argument may be summed up as follows. When it is agreed that the terms "good and evil" in the first two senses are to be understood in the light of reason, there is no reason to make a difference in the third interpretation. Every act that is profitable or merited must be praised and rewarded, and every act that is harmful or defective must be despised and punished. In the second place, it is through reason that we understand the worth of Revelation and believe in the sanctity of religion. God has, by an appeal to our reason, urged on us the necessity and propriety of believing in His Existence and following His commands. The verses of the Quran emphatically prove that our reason itself is the safe guide and sole arbitrator in respect of what is good and what is bad. It is by the aid of reason that we recognise the inimitable and divine character of the Quran. The Holy Book very often appeals to reason, reflection and understanding, as when it says: There are signs in this for a people who undertand[7], who reflect[8], who listen[9], who ponder[10], who are righteous[11], and so on The Quran directs us to give up blind adherence to ancestral beliefs and practices and adopt the right course dictated by reason. Now, if reason does not help us in shaping our judgement, the Quranic appeal to human intellect becomes meaningless

The Mu'tazelites, therefore, maintain that every human act has some inherent merit or demerit, which entitles its doer to admiration and reward or indignation and punishment, as the case may be. Truth is good and rewardable, not because religion commends it, but because the merit inherent therein exalts it Falsehood is bad and punishable, not because it has been condemned by revelation, but because it is censured by common sense. The Mu'tazelites believe that the Quran only confirms the dictates of reason, dispersing thereby any doubts or misgivings that might linger in wavering minds.

All Muslim scholars believe that God does not saddle His creatures with impossible tasks; but they differ with regard to its

ı him by a pre-arranged divine decree, the idea of human
ılity is simply preposterous. Privilege and responsibility
y side. One cannot exist without the other. If man is not
d to do anything himself, he cannot be supposed to have
osibility for his actions. The problem of reward and
ent is easy of solution if we admit that man has got some
elf- determination.

on is the true criterion of good and evil. This question
ted the mind of thinkers in all ages. As among others, so
e Muslims, opinions differed as to the criterion of good
Let us first adjust the meaning of the terms. The Muslim
ave interpreted them in the following three senses :-

Good and evil are synonymous with "Merit and Defect,"
we say that a certain action is good or bad, we mean that
itorious or defective action.

Good and evil correspond to "Profit and Loss", i e , when
o an action as good or bad, we mean that it leads to profit

Good and evil are identical with "Rewardable and
e"; i.e., by a good action we mean one that merits praise
rd, and by a bad action we mean one which deserves
ition and punishment.

terms "Good and evil" in the first two senses are
sly admitted to come within the purview of Reason
e of opinion among the Muslims is confined to the third
only. The Ash'arites hold that it is Revelation which
ne of demarcation between what commands admiration
rd and what invites disapproval and punishment. The
for this will be explained when I come to Ash'arism.
Mu'tazelites, on the other hand, maintain that it is only
hich are commendable and rewardable and those which
mnable and punishable. Revelation only confirms what

requires no separate attributes. He is essentially Powerful, essentially Merciful, essentially Great, and so forth. The argument, when clearly put, is this :

If God is supposed to have attributes apart from His Essence, these attributes will either be co-eternal with Him or non- eternal (i e., they came into existence after the Divine Being) In the former case, two things will be eternal — God and His attributes, which means that eternity is not the sole possession or distinguishing factor of the Supreme Being. And this is incompatible with those verses of the Quran which, in unmistakable terms, declare that God is the only Eternal Being, e g , "And ever-lasting is the Essence of your Lord, possessor of greatness and eminence."[2] In the latter case it will have to be admitted that there was a time when God had no attributes, and that He possessed them afterwards, which means that He was in the begining less qualified (or imperfect) and became more qualified (or perfect) at a later stage· which is absurd, and against the verses of the Quran which clearly signify that the Godhead with all its implications has ever been and will ever continue to be perfect and unchangeable, e g., "You will never find a change in the ways of God.[3] The perfection of God makes it impossible for Him to change.

The Mu'tazelites believed that man had free will and liberty of action. He can lead a virtuous or vicious life. He can, if he so wills, rise to the highest of the high; and he can, if he so wills, sink to the lowest of the low. This belief has been derived from those verses of the Holy Book which ascribe the origination and responsibility of human actions to man himself; such as "Whoever acts virtuously, does so for himself; and whoever acts viciously, does so for himself[4]", "Nothing belongs to man save what he strives for[5]", "Every soul is a pledge for its own works.[6] These and other similar verses become meaningless, so argue the Mu'tazelites, if free will is denied to man. If man is powerless, with no liberty of volition, and if every action, good or bad, is

towards the very end of its time of development by Greek thought but in form only and not in spirit. The meaning was Islamic, though the form was somewhat Greek It is clear that such influence constitutes no ground for asserting that Muslim rationalism was fostered or developed in the cradle of Hellenism, as some Orientalists would have us believe

So much for the historical aspect; now for the religious side

Any one who knows anything of Islam will admit that the great common factor of agreement among various sections of the Muslim community has always been their unshaken and unshakable belief in the integrity and sanctity of the Quran At no period of history do we come across a sect or sects who washed their hands of the Holy Book or banished it from their hearts. Doubtless, Muslims have, in all times, differed as to the interpretation of some of the verses of the Quran, but there have never been two opinions among them about the Quran as the sanctioning authority. Revelation has been and will ever continue to be the chief inspiration of all genuine Islamic movements. There is a reason to suppose that Mu'tazelism was an exception to this rule. The Mu'tazelites also took their stand on the Quranic teachings. They went further. They wrote commentaries of the Quran to demonstrate the rational spirit of its teachings. Kashshaf Zamakhshari is the best of all, in which the author demonstrates that the principles of the Mu'tazelite school are all, directly or indirectly, derived from verses of the Sacred Book. The interpretations of some verses may be wrong; but this is only a matter of opinion. It does not affect the proposition that the Mu'tazelites, like other schools of Muslim thought, looked to the Quran for support.

Muslims, one and all, believe that God is the One, Eternal Being. He has no shadow of dualism in and around Him. As a corrollary to this belief, the Mu'tazelites hold that God has no attributes beyond His Being. His Essence is self-contained and

for the assertion that Mu'tazelism owed its origin to Greek philosophy? From the facts mentioned above it is clear that Muslim rationalism was born of the Holy Quran, which always appeals to reason, and fostered in the Muslim atmosphere, independently of foreign influence.

Steiner holds that Mu'tazelism in its primary form arose in Islam independently of all external influences, but at a later stage was deeply influenced by Greek theology. Von Kremer, on the other hand, maintains that Mu'tazelism was influenced even in its inception by the Christian theology. The latter view is decidedly wrong being based on questionable evidence. As for Steiner's view, my contention is that if there was any influence of Greek philosophy on Muslim rationalism it began after the latter had almost completed its development and even that influence was felt rather in the Mu'tazelite method of the treatment of the subject than in the subject itself. The Mu'tazelite school was substantially developed during the Omayyad period, when Greek philosophy was quite unknown to the Muslims. I doubt if any Muslim doctor studied Greek philosophy seriously before the 'Abbasids. Caliph Mansur was the first who had some Greek books translated into Arabic, and it must be added that these translations were as much "Greek" to most Muslims as the originals. Nearly half a century later, during the reign of Caliph Ma'mun, a large number of philosophical and scientific books were rendered into Arabic These translations were marked improvements on the previous ones, but still they were hardly comprehensible to the general Muslim intellect. They were only transformations consisting in the mere substitution of an Arabic word for the Greek one, with little care for these sense. A few exceptional Muslim rationalists may have understood them. This state of affairs continued down to the time of Farabi (died 950 A.D.) who systematised the various translations of Greek philosophical works and presented them to the public in a simplified form.

All that can truly be said is that Mu'tazelism was influenced

formed a great debating society, to which flocked scholars of all creeds and shades of opinion, and himself presided at the discussions. Non-Muslim scholars attacked the tenets of Islam on philosophical grounds, and Muslim divines had to study the Mu'tazelite school in order to protect the Islamic doctrines against foreign criticism. From all records of the period it appears that the Muslim rationalists invariably won the day in controversies with non-Muslim scholars.

When the Caliph Harun closed the door of philosophical discussion, the opponents began to cast aspersion on Islam, saying that its principles did not tally with reason The great rationalist, Ma'mun, put a stop to this misunderstanding by holding a debate, to which were invited leaders of all schools of thought, including Yazadan Bakht, head of the Mani Sect. Every one was free to discuss in any way he liked. Abu'l Huzail overcame all opponents, Yazdan Bakht in particular being badly defeated.

After Ma'mun to more Caliphs of Baghdad, Al-Mu'tasim and Al- Wathiq, patronised the rationalistic school. Qazi Ahmad bin Duwad, who was a learned Mu'tazelite and who served as Chief Justice for the whole Muslim Empire during the reign of the said two Caliphs, propagated the Mu'tazelite principles throughout his jurisdiction. In this way the school went on advancing and in the fourth century A.H. a number of Commentaries on the Quran were compiled by learned Mu'tazelites, justifying the Quranic injunctions on the basis of reason.

After the death of Caliph Wathiq, almost all the Caliphs were opposed to Mu'tazelism, and some of them persecuted the Mu'tazelites for no other fault than that they were rationalists. The repressive measures of the Government, the moderate method of scholasticism preached by Abu'l Hasan Asha'ri and the esoteric form of reasoning applied later by the Sufis gave a blow to Mu'tazelism that in the course of a century and a half the school was well-nigh extinguished.

In the light of the above brief survey is there any justification

Persian element was infused into the Muslim customs and institutions as opposed to the predominance of Arab customs under the Omayyads. The second 'Abbasid Caliph, Al-Mansur (136-158 A H.), was very liberal in his views and encouraged freedom of thought and belief in free will, though he himself belonged to no particular school.

Al-Mansur was the first Muslim ruler to encourage the study of foreign books on various topics. He had some philosophical and scientific works translated into Arabic. This royal patronage impaired the deep conservatism of the orthodox Muslim divines and inclined them to the study of the Mu'tazelite tenets When they realised that their defence against foreign attacks lay in cultivation of the argumentative power on the lines of Mu'tazelism, they were constrained to follow the school in large numbers

The school continued to thrive under the patronage of the Barmakids though Harun al-Rashid himself was opposed to it It found strong supporters in the two learned doctors, Abu'l Huzail and Ibrahim bin Sayyar Nazam.[1] The former who was the author of many books (some of which are named in the Fihrist of Ibn-un-Nadim) did a good deal to popularise the school among Muslim thinkers. His vast knowledge of religious and philosophical subjects, his power of expression, and his method of argument seldom failed to convince even the worst enemy. The later (i e, Nazam), a student of Abul Huzail completed the task of his great teacher. He was well versed not only in philosophical lore but also in the study of the Scriptures of other religions.

To Ma'mun-al-Rashid belongs the credit of making the Mu'tazelite school general throughout the Muslim Empire He himself accepted its principles and doctrines and tried to enforce them. I have no desire or inclination to approve the severity with which he sought to impose Mu'tazelism; it is indeed a blot on his reign; nevertheless, his aim was truth and enlightenment and he did more than anybody else to extend learning and culture. He

theological character was "Jabr" (i.e., predestinarianism) which held that man's actions are forced and pre-arranged, and he has no freedom of will or action. As a counter-blast to this, a new school, "Qadr", was founded, on the side of free will. This school developed, in the course of time, into one of the most philosophical schools of Islamic thought, Mu'tazelism. This is why Mu'tazelites were also known as "Qadris"

The Mu'taselites called themselves "Ahl-ul-Tauhid-wa'l-'Adl" (partisans of Divine Unity and Justice) for reasons which I shall explain later on. In the beginning, the school focussed its attention on the question of free will only, but later other principles were added; among them, this: "It is incumbent on every Muslim to try to enforce what is advisable and prevent what is undesirable." The further development of the school was indebted to two scholars of encyclopaedic information· Wasil bin 'Ata and 'Amar bin 'Abid The former wrote a book in refutation of atheism, in which he advanced convincing arguments in support of the existence of God.. He was perhaps the first person to declare that Muslim jurisprudence had four sources — The Quran, Hadith, Union (Ijam'-ul-Ummat), and Analogy.

Towards the close of the Omayyad rule, the School gained strong ground, counting many nobles of the Court including Prince Yazid son of Al-Walid among its members. When the Caliph Al-Walid (125-126 A.H.) transgressed all bounds in his debauchery and drunkenness, his son Yazid raised the banner of revolt against him. He took his stand on the Mu'tazelite principle of the enforcement of good and eradication of evil, and with a large army composed mostly of the Mu'tazelites marched against his father. The Caliph Al-Walid was taken prisoner and killed, and Yazid was set on the throne. With Yazid's accession Mu'tazelism rose to power and flourished greatly. 'Amar bin 'Abid (already mentioned) took a leading part in Yazid's revolt.

With the advent of the 'Abbasids to power, the entire machinery of the Government underwent a change. A strong

Muslim scholars took to the study of Greek philosophy The movement originated in the views expressed by some Muslim divines very soon after the death of the Prophet (in 632 A D) These philosophically-minded believers could have received no inspiration from Greek theology, since they knew nothing of it The movement was first known as "Qadr" and afterwards as "Mu'tazelism "

As every student of Islamic History knows some of the Muslim divines after the death of the Prophet were given up to serious thought and speculation. On the one hand, a large section were occupied in the development of religious culture, another smaller section was engaged in the cultivation of a rational spirit in the Faith Some of the best intellects of the period were busy devising ways and means to philosophise the doctrines and injunctions of Islam. They tested the dogmas of the Faith by the touch-stone of reason.

For example, 'Ayeshah "'Aesha", rejected the belief that Muhammad (peace be on him) made a physical ascension (Me'raj-i-Jismani) into the heavens, no the ground that it was contrary to human reason. She believed in his spiritual ascension only. Similarly some companions of the Prophet held that "the dead cannot hear as it is against common sense " Many believed that "the dead suffer on account of the loud lamentations of the survivors", but 'Ayeshah maintained otherwise. These instances and others of the same sort show that a section of Prophet's companions had rationalistic views long before Islam passed beyond the confines of Arabia, and intercommunal relations among the subjects of various nationalities of the Muslim Empire were not then even conceived of. Really the seed of Rationalism was sown at the very inception of the religion of Islam, in the Qur'an itself.

The three early sects of Islam were the "Kharijites", the "Murjites" and the "Shi'ites", but their differences were rather political than religious. The first school of a speculative and

SOME ASPECTS OF MUSLIM THOUGHT

— *By Syed Mozaffaruddin*

Philosophically speaking, Muslims are broadly divided into Mu'tazelites (Rationalists) and Ash'arites (Scholastics). The former follow Wasil bin 'Ata and the later Abu'l Hasan al-Ash'ari. Both of these schools are Islamic in essence, having grown from and around the Quran and Hadith. Some Western Orientalists, on the contrary, assert that Muslims have had no philosophy of their own and that all schools of Muslim thought are the products of Greek theology. The refutation of this view is the object of this article. I shall discuss both Mu'tazelism and Ash'arism at some length with a view to establishing that they owed their own origin and development to the Holy Book and not to Greek influence.

It is generally held by European scholars that the frequent visits of Christians to the Omeyyad Court, free religious discussion between Muslims and Christians, and the influence of Greek theology on the Muslim intelligentia of the period were the real causes of the origination and development of Rationalism in Islam; but all they have been able to show is that the former came into existence after the Greek philosophy had spread in some parts of the East. That does not prove anything. Unless we have strong historical evidence that Muslim rationalists borrowed their theories from the Greeks or were influenced by Neo-Platonism, we have no justification for asserting that Mu'tazelism was the product of Greek philosophy.

My firm conviction is that rationalism had begun to assert itself in Islam long before the Christians had access to the Muslim Court or discussions between different religions were allowed or

Latest Publications

- Urbanisation in North India During the Medieval Period (1556-1668 A.D) / Ms.Vandana, 1999, 150p. Rs 70.00
- Maulan Abdal Salam Nadvi and his Contribution to Islamic Studies / Ghazanfar Ali Khan, 1998, 128p. Rs.60.00
- Down Trodden Muslims / Mohammad Rasheed, 1997, 62p. Rs.25.00
- India in the Early 19th Century __ An Iranian s Travel Account : Translation of Miratul Ahwal-i-Jahan Numa / Ahmad Bahbahani, tr. by Prof. A. F. Haider, 1996, 194p. Rs.250.00
- Muslim Religious Trends in Kashmir in Modern Times / Mushtaq Ahmad Wani, 1997, 98p. Rs.40.00
- Partition End Product of the Trend / Syed Sifarish Husain Rizvi, 1998, 292p Rs.175.00
- Religion and Society in India of the 10th Century as described by the Arab Scholar __ Al-Masudi / tr. by Dr.Mahmoodul Hasan 2nd edition, 1999, 70p. Rs.100.00
- Religion and Society in India of the 13th Century as described by the Arab Scholar __ Ibn al-Athir / tr. by Dr.Mahmoodul Hasan 2nd edition, 1999, 124p. Rs.200.00

* * *

intelligence of the citizens. They fall, when the wise are banished from the public councils, because they dare to be honest, and the profligate are rewarded, because they flatter the people, in order to betray them."

56. But I do not want to conclude with a note of despair, even though the present scenario is not exactly encouraging. Let us all hope this to be a temporary phase. So may all of us find solace in the robust optimism sounded by Swami Vivekananda, one of the greatest secular souls India has produced. Swami Vivekananda said :

> "There have been periods of decay and degradation; I do not attach much importance to them; we all know that. A mighty tree produces a beautiful ripe fruit. That fruit falls on the ground, it decays and rots and out of that decay springs the root and the future tree, perhaps mightier than the first one. This period of decay through which we have passed was all the more necessary. Out of this decay is coming the India of the future. It is sprouting; the first leaves are already out; and a mighty gigantic tree is here, already beginning to appear."

57. Let us hope that the next millennium will see the emergence of 'India of the future'.

and is at peril. All cases of religious bigotry and fanaticism thrive on this lack of mutual respect for the freedom of the fellow citizen who has a similar freedom to follow a different religion. As soon as a person starts despising the freedom of his fellow being, he undermines his own freedom and drains it of its vitality and strength.

55. As has been rightly observed, freedom is not to be inherited in one's blood stream. But every generation has to fight for its freedom and once freedom is achieved it has to be defended not by might alone but by 'eternal vigilance' and proper restrain and only then it can be passed on to the next generation. Journey towards freedom and its reach is always an unremitting endeavour and is never a final achievement It may be remembered that the freedom enshrined in our Constitution especially the freedom of religion is not strictly based on legal or formal principles but they are based on moral principles. Moral principles for their survival are to be lived in life, both in private and certainly in public life. In this connection, if I may quote Joseph Story a great American Judge. The words are almost prophetic .

> "The structure has been erected by architects of consummate skill and fidelity; its foundations are solid, its compartments are beautiful as well as useful; its arrangements are full of wisdom and order; and its defences are impregnable from without. It has been reared for immortality, if the work of man may justly aspire to such a title. It may, nevertheless, perish in an hour by the folly, or corruption, or negligence of its only keepers, THE PEOPLE. Republics are created — these are the words which I commend to you for your consideration — by the virtue, public spirit and

the secular character of the State under the Constitution.

53. Now while commenting on practice of the Constitutional principle of secularism one has to accept that normally there is some difference between the ideal and the real, between the principles and its practice. So in this case also there is some difference between the high secular principles enshrined in the Constitution and its practice in its actual reality. To my mind the reasons for this disparity can be traced back to the all round degeneration of values in public life The framers of our Constitution were men of high calibre and talent and were drawn to public life with a mission, namely, to liberate our country from the foreign rule. But today not necessarily the best talents in the society are drawn to public life nor do they have before them any mission of a similar nature. Change of perception and character among persons drawn to public life is reflected in the quality of governance. There is no dispute that by proper governance only the high ideas of secularism can be translated in actual life

54. It is, however, true that under the democratic system the people get the Government they deserve. If our representatives chosen on the basis of popular vote do not show strict adherence to Constitutional principles, then the fault lies with us that we have not been vigilant about our own rights and have chosen such persons as our representatives who may trample on our rights. The freedom of religion which has been given under the Constitution is a very noble and precious right but it can be preserved by its keepers, if only they act with a sense of discipline and restrain. Freedom of Religion can be only enjoyed if we respect the freedom of the person who follows a different religion. Without mutual respect for each other's freedom, this freedom becomes fragile

51. Article 290-A is not a very well known Article in th Constitution. The Article is set out below :

> "A sum of fortysix lakhs and fifty thousand rupees shall be charged on, and paid out of, the Consolidated Fund of the State of Kerala every year to the Travancore Devaswom Fund; and a sum of thirteen lakhs and fifty thousand rupees shall be charged on, and paid out of the Consolidated Fund of the State of Tamil Nadu every year to the Devaswom Fund established in that State for the maintenance of Hindu temples and shrines in the territories transferred to that State on the 1st day of November, 1956, from the State of Travancore-Cochin."

52. This provision was made in view of Article VIII (the covenant entered into between the rulers of Travancore an Cochin in May, 1949 on the belief that the State belongs t God and the ruler is merely a representative of the God. Unde this provision a sum of rupees forty six lakhs fifty thousand charged on the consolidated fund of Kerala every year t Travancore Dewaswom fund and a sum of rupees thirtee lakhs and fifty thousand is charged on the consolidated fund c the State of Tamil Nadu every year to the Dewaswom Fun established in that State for the maintenance of Hindu temple and shrines in the territories transferred to that State on 1s November, 1956 from the State of Travancore-Cochin It i well known that the Consolidated fund of the State is a fun created out of public revenue. Therefore, as a result of thi provision the aforesaid amount from public revenue are to b paid every year for maintenance of Hindu temples and shrine whereas Article 27 carries the injunction of fundamental righ to the contrary It is difficult to reconcile this provision wit

under Article 26(c) is not subject to Article 300-A of the Constitution. Therefore, for acquisition of any property of a religious denomination the compensation that has to be paid will not be the amount fixed by any law but compensation has to be the just market value of the property taken whereas the property of any citizen can be acquired under any law relating to acquisition of property without payment of market value as compensation.

48. Article 48 is a part of directive principles of State policy and may not be enforceable. Under this Article it has been provided that the State shall endeavour to organise Agriculture and Animal Husbandry on Modern and Scientific lines and shall, in particular, take steps for preserving and improving the breeds and prohibiting the slaughter of cows and calves and other milch and draught cattle.

49. The objects set forth under Article 48 of the Constitution are a little overlapping. There can be no dispute about the necessity of re-organisation and modernisation of agriculture but to combine it with the protection for cow, strictly speaking, is not very logical.

50. This Article, however, shows the predominance of Hindu sentiments in the Constitution. It is well known that cow is a very sacred animal according to Hindu religion. So this special provision for the protection of the cows and prohibition of slaughter of cows promotes the said sentiment. Commenting on this provision Mr.Graneville Austin in his book *'The Indian Constitution'* has observed that as various provisions of the Irish Constitution show that Ireland is a Roman Catholic Nation, so Article 48 shows that the Hindu sentiment prevailed in the Constituent Assembly. Austin also pointed out that there is evidence to show that Nehru was opposed to this provision.

appear to be slightly at variance with the basic secular character of the Constitution. Here I will refer to those provisions.

45. Under Article 26(c) religious denomination or any section thereof has been given the right to own and acquire movable and immovable property and under sub-article (d) has given the right to administer such property in accordance with law.

46. Obviously this right under Article 26 is a fundamental right being in Part III of the Constitution. But the fundamental right to property under Article 19(1)(f) has been abolished by the 44th Amendment of the Constitution with a great deal of fan fare and it has been proclaimed that under the Constitution property right has ceased to be fundamental. A religious denomination would mean a religious body or sect having common faith and its own organisation and which is known by a distinctive name. Of course a religious denomination cannot be said to be a citizen, however, it certainly consists of citizens. But suppose, a group of citizens form an educational trust with very noble objects but in that case, the said trust, just because it is not a religious denomination, does not have the fundamental right to own and acquire movable and immovable property even though they want to acquire it for a very laudable cause. So here difference is created mainly on the ground of religion. But under Article 15 of the Constitution the State has declared that it will not discriminate against any citizen on the ground only of religion Here the discrimination which is made on the ground of religion may not be against an individual citizen but discrimination is certainly made against a group of citizen. So the guarantee under Article 15 is a little whittled down.

47. It may also be mentioned here that fundamental right

linguistic and regional or sectional diversities."

43. The sure test of the secular character of constitutional provisions is to be found in the manner in which the Government is formed to rule the country. In India, government is formed on the basis of general election. Such general election to the House of the People and the Legislative Assemblies of the State is held on the basis of adult suffrage. This is provided under Article 326 of the Constitution. Under the said provision adult suffrage has been defined to mean "every person who is the citizen of India and who is not less than 18 years of age on the date fixed by the appropriate Legislature and is not otherwise disqualified under the Constitution or any law made in this behalf shall be entitled to be registered as a voter." The disqualifications mentioned in the Constitution are neither on grounds of religion, caste, race or sex but such disqualification rests on secular grounds like non-residence, unsoundness of mind, crime, corrupt or illegal practices Therefore, the formation of the Government is based on purely secular principles. There is also no disqualification based on grounds of religion for occupying such highest elected post like that of the President, the Vice-President, Prime Minister, Chief Minister and any other Ministers of Cabinet rank. Nor is religion a ground of disqualification for being appointed to the post of High Court Judge or the Supreme Court Judge nor does religion disqualify any one for appointment to the post of highest Law Officers of the country, namely, Attorney General, Solicitor General and Advocate general. Religion is not again a bar for appointment to the post of Chief of Army Staff or Comptroller and Auditor General of India.

44. While mentioning these secular provisions, I may point out certain other provisions which atleast, to my mind,

without force or fraud was included within the ambit of the right to propagate. But subsequently the Supreme Court held in 1977 in the case of Rev. Stainislaus that right of conversion is not included within this freedom to propagate one's religion

39. Articles 27 and 28 have been enacted with the obvious intention of strengthening the secular fabric of the Constitution

40. Article 27 prohibits the appropriation of the proceeds of any tax for paying the expenses for the promotion or maintenance of any particular religion or religious denomination. Being a secular State, where freedom of religion is guaranteed by the constitution both to individuals and to groups, it is against the policy of the Constitution to pay out of public funds any money for the promotion or maintenance of any particular religion or religious denomination.

41. Article 28 contains the guarantee that no religious instructions shall be provided in an educational institution which is wholly maintained by State fund. But exception has been made in favour of an educational institution which may be run by the State but established under any endowment or trust which requires, imparting of religious instruction It further guarantees the right of non-participation by a person without his consent in any religious instruction and worship given in an educational institution if it is funded by the State or receives any aid from the State. A conjoint reading of these two articles show that there is no state religion.

42. Another important provision is Article 51-A(e) which imposes a fundamental duty on every citizen "to promote harmony and the spirit of common brotherhood amongst all the people in India transcending religious,

provisions of the Constitution.

35. Article 26 deals with the institutional right to property and its administration. But then Articles 26(c) and (d) would authorise the State to regulate the right of a religious denomination in the administration of its property. But if any law is made which takes away the right of administration altogether from the religious denomination and vests it in any other authority that would violate the guarantee of Article 26(d) of the Constitution.

36. So the freedom of religion under Articles 25 and 26 of the Constitution includes a bundle of rights. Broadly stated guarantee under Article 25 would include (i) Right to profess and practice religion (ii) Right to propagate religion.

37. Rights under Article 26 would include (i) Right to manage affairs in matters of religion (ii) Right to establish and maintain religious and charitable institutions (iii) Right to own and acquire property and (iv) Right to administer property. But his right to manage religious and charitable institution is not a charter for a right to mismanage, squander and destroy property. In the event of such mismanagement, laws can be made for its proper administration and management in the interest of the religious institution.

38. In no other Constitution of the world, the right to propagate religion has been conferred. This is a right given to an individual and even to an alien. Even though this right is akin to the freedom of speech and expression given under Article 19, but there is a difference. Rights under Article 19 are confined to a citizen. But right under this Article 26(1)(a) is given to even an alien. The Constituent Assembly debates would show that this right to propagate was given keeping in view the doctrine of conversion in Christianity and conversion

Mahatma Gandhi in his Ram Rajya. This is like abolition of slavery by the 13th Amendment of the American Constitution However, untouchability has not been defined either under the Constitution or even under the provisions of the Untouchability Offences Act, 1955. However, this provision has a very close nexus with the freedom of religion Caste system under Hindu religion has a pernicious influence and persons belonging to lower caste were considered untouchables and were denied entry in various places of worship which are open to persons of higher castes of the same religion or even belonging to the same religious denominations. So this social custom of untouchability which has been abolished has a direct bearing on the freedom of religion granted under the Constitution, especially having regard to the provisions of Article 25(2)(b) of the Constitution under which the State can make law for throwing open all Hindu religious institutions of public character to all classes and sections of people.

32. The right to freedom of religion which has been granted under Articles 25 to 28 of the Constitution has been aptly called the 'Conscience of the Constitution' by Austin.

33. The right guaranteed by Article 25 is an individual right to choose any religion and the right to freely profess, practice and propagate religion. By this right the promise in the preamble to ensure liberty of thought, expression, belief, faith and worship has been translated in the shape of fundamental rights. This right also protects the freedom of religion even of an alien. But the right under Article 26 is a right of property given to every religious denomination or a section thereof.

34. However both the rights conferred by Articles 25 and 26 are subject to public order, morality and health and other

various fundamental rights are granted to him under the Constitution.

27. The equality clauses in the Constitution embrace every one regardless of caste, race religion or sex. Of these clauses, Article 14 is the genus and Article 15 and 16 are species of equality. Article 14 has two parts. The first part ensures "equality before law". Here law is used in a philosophical sense and as a generic term. The second part envisages 'equal protection of the laws.' Here 'law' is used in the sense of enacted and specific law. So the protection is very comprehensive and is the hallmark of our secular and democratic republic. It is significant to note that this article admits of no exception and reads as if it has been enacted to give effect to the promises in the preamble.

28. Similarly, Article 15(i) gives a guarantee of non-discrimination on grounds of religion as also on other grounds. The same right is extended under Article 15(2)(a) and (b) to certain specific instances and benefits. Sub-Article (4) of Article 15 admits of exception to sub-articles (1) and (2) of Article 15.

29. Similarly, Articles 16(1) and 16(2) guarantee equality and non-discrimination on grounds of religion and other allied grounds in matters of appointment and employment under the State. Sub-Articles (4) and (4-A) admit of exception to the guarantee under Sub-Article (2) of Article 16 of the Constitution.

30. The provisions of Sub-Article (5) of Article 16 is in connection with the freedom of religion under Articles 25 and

31. Article 17 of the Constitution abolishes untouchability in any form. This was one of the visions of

22. This protection was also considered necessary in order to prevent "one community domineering over another."

23. Unfortunately despite these efforts, the partition of India and the senseless killing and bloodshed of our innocent and mostly poor countrymen on so called religious divide could not be averted. In the backdrop of these events the relevance of Constitutional provisions can be best appreciated.

24. In establishing a secular state, the Constitution has maintained a very delicate balance between the rights of the individual and the regulatory powers of the State in the interest of the community at large. So the freedom given under the Constitution is regulated on well known grounds of public interest. In a way it is a facet of equality which is the most striking feature of the Constitution. That explains why secularism has also been pronounced by the Supreme Court as one of basic features of the Constitution and also beyond the amending power of the Constitution.

25. The Constitutional provisions, relevant in this respect, can be divided into three broad categories : First, the provisions which ensure that religion is not at all relevant in matters of conferring rights and imposing liabilities on individuals; secondly, the provisions which guarantee freedom in matters of religion to individuals, religious denomination or any section thereof; and lastly, the provisions which prohibit the political authority from promoting or propagating any religion.

26. Citizenship under the Constitution (Articles 5 to 8) is not dual as in USA but it is single citizenship and religion has nothing to do with acquisition of citizenship. This provision is totally secular in character. As soon as one becomes a citizen,

objective resolution drafted by Nehru which was moved by him in the Constituent Assembly on 13th December, 1946. In the preamble, as enacted by the founding fathers, the word secular was not there. But that did not, even in the remotest way, diminish secular credentials of the Constitution. This word has been subsequently inserted by the 42nd Amendment of the Constitution. I am of the view that by this insertion nothing, which was not there in the Constitution, has been added. The express and substantive provisions of the Constitution unmistakably point towards its secular features Both Dr. D. Basu and Mr. Seevai, the two eminent jurists on Constitution, have also expressed similar views.

20. The anxiety to assuage the tension of the minorities that in free India they will not be persecuted for their religious belief and faith was uppermost in the minds of the framers of he Constitution much before our independence. In fact, this vas one of the creed of our freedom movement The Madras Congress resolution of May, 1928 established a Committee vith Motilal Nehru as the Chairman. The Committee's report, nown as Nehru Report, contained justification for such rovisions in the Draft Constitution providing for religious eedom.

21. From the report given by Mr. Motilal Nehru ommittee which was set up in 1928 for draft Constitution, it pears that the founding fathers were aware of "the fortunate existence of communal differences in the country. ierefore, they thought that certain safeguards are necessary create and establish a sense of security among those who k upon each other with distrust and suspicion." The report icluded by saying that it can be done best by securing ligious rights to all communities and by including them ong the basic principles of the Constitution."

the free ruling class enjoyed rights. The Byzantine empire that succeeded the Roman empire never practised the teachings of Christ and denied freedom of thought and enquiry to the Christians themselves. The Popes were equally intolerant of free enquiry. In the Christian theocracies and monarchies religious minorities were persecuted and discriminated against. The socio-political structure of the Persian empire was equally oppressive in which only the priests and noblemen enjoyed some rights. In this caste-ridden set-up common men could not even think of freedom. The Indian society and state were also caste-bound, where the lower castes, constituting the vast majority of people, were treated as non-human beings. In such an epoch, Islam emerged with a universal message of human freedom that guaranteed equal rights for all human beings irrespective of their race, colour, nationality, faith and sex."

17. This is virtually echoing the freedom of religion guaranteed under the Constitution.

18. So it was but natural that our Constitution which is also the product of a struggle for human freedom, would be based on such principles. The framers of our Constitution were architects of and participants in our national struggle for freedom. So in the lofty ideas of our Constitution, if I may borrow, Nehru's phrase "the soul of a nation, long suppressed, found utterance."

19. Thus the preamble to the Constitution understandly reads more like a declaration of Independence than a part of the Constitution. Of course, Supreme Court has held it to be a part of the Constitution. This preamble is based on the

children who were sold to become slaves by their parents.

(5) He repealed the law which provided for imposition of death clause for criticising the religion of Islam or the conduct of Prophet Muhammad.

(6) He prohibited *Sati* unless the concerned Hindu widow wanted to do so voluntarily and without pressure by any one.

(7) He also modified personal law of the Muslims and provided that a Muslim should take only one wife, and could take another only if the first wife was barren."

14. So the seeds of secularism and freedom of religion of which we are so proud today were sown atleast about four hundred years ago.

15. Islam came to India shortly after it was preached by the Great Prophet. The mosaic of Indian culture has been substantially influenced and enriched by the advent of Islam.

16. Dr. Sayyed Waheed Akhtar, a noted Islamic scholar, described the historical importance and significance of Islam and its doctrine of equality and justice in these words :

"Before the advent of Islam the great Greek civilization had intorduced a rudimentary form of democracy in the city states, and later the Romans also put up a semblance of democracy for a short time. But in Greek democracies only free men, not females, had a right to vote, and slaves were not considered of having any rights. The vast Roman empire was virtually a slave state, in which only

> "In the third century B.C., when king Asoka was ruling India in light and gentleness, the Romans were reviving an Etruscan sport, the setting on of slaves to fight for their lives."

11. This organization of murder as a sport and show serves to measure the great gap in moral standards between the Roman community and our own culture.

12. Same is the view of Max-Muller, another great scholar and Indologist :

> "If I were asked under what sky the human mind has most fully developed some of its choicest gifts, has most deeply pondered over the greatest problems of life, and has found solutions of some of them which will deserve the attention even of those who have studied Plato and Kant – I should point to India."

13. This culture has not only produced Ashoka, but it has also thrown up the Great emperor Akbar who was the finest example of the blend of Islamic culture and Indian tradition Justice Rama Jois, a great scholar Judge in his treatise on *'Legal and Constitutional History of India'* outlined the achievements of Akbar which are given below :

> "(1) He repealed the discriminatory law regarding citizenship as also one unanimous system of justice for all.
>
> (2) He abolished Hindu Pilgrims' tax as also *Jizya* (1564 A.D.).
>
> (3) He permitted Hindus and Christians to build temples and churches, respectively.
>
> (4) He permitted the buying back from servitude

a gift of the Constitution. Rather it is inherent in our heritage and it is but natural that it would be given due importance and recognition in the Constitution.

8. Thousands of years before the Constitution, India had seen the reign of Emperor Ashoka. In the chequered history of world civilisation, we do not find any parallel to the edicts of Ashoka on which the principles of tolerance and comprehension of differing creeds are so eloquently inscribed. In his Rock Edict Twelve, Ashoka declared that he had reverence for men of all sects and he further adds that he who does reverence to his own sect, while disparaging the sects of others, actually inflicts the severest injury on his own sect. The edicts are vibrant with the most secular message "Concord s the supreme good."

9 Behind such serene and calm composure of the :mperor glows the sublime and ennobling presence of Buddha the liberator of humans. His teachings are strikingly secular nd do not even mention the existence of any God as its entral theme. With its emphasis on problems of life and a ompassion for the fellow being, Buddhism harps on the ternal spirit of Indian culture. The caste barrier which has een the bane of Indian Society through the ages and nfortunately defies even the Constitutional creed of equality ould not cast its shadow on the teachings of Buddha. As the ur streams that flow into the Ganges lose their names as on as they mingle their waters in the holy river, so all who lieve in Buddha tend to forget the caste to what they belong.

10. The high secular values of Indian culture has been knowledged not only by Indian jurists but by western ilosophers as well. Here if I may quote what Professor G.Wells said in *Outlines of History*.

"When India is said to be a secular State, it does not mean that we reject the reality of an unseen spirit or the relevance of religion to life or that we exalt irreligion. It does not mean that secularism itself becomes a positive religion or that the State assumes divine prerogatives. Though faith in the Supreme is the basic principle of the Indian tradition, the Indian State will not identify itself with or be controlled by any particular religion."

5. The learned professor elaborated it further by saying

"The religious impartiality of the Indian State is not to be confused with secularism or atheism. Secularism as here defined is in accordance with the ancient religious tradition of India. It trics to build up a fellowship of believers, not by subordinating individual qualities to the group-mind but by bringing them into harmony with each other."

6. The word secular is derived from the Latin wor('*Saecula*' which means worldly. So it is obvious that th(concept of secularism in each country must be rooted in it: history. And we must not forget that in history each period i: an heir of the previous one and a testator of the future. Thus when the Constitution was adopted in 1950, we started, as ha' been remarked by the eminent Jurist, Mr. Palkivalla, with 500(years of Civilization behind us. The Indian tradition o religious tolerance "was born of the consciousness that trutl can never be the monopoly of any sect or creed. The words o *Rig Veda* are world famous. "Let noble thoughts come to u: from every side." (India's Priceless Heritage, by Palkivalla).

7. It is, therefore, obvious that Secularism is not entirel)

Secularism under the Constitution and Its Practice*

By Justice Asok Kumar Ganguly

1. Hardly have I felt so deeply honoured and at the same ime so much overwhelmed when I was invited to give a talk m Secularism in Khuda Bakhsh Oriental Public Library which, apart from being an Institution of National importance, s a seat of learning of considerable repute – both at the ational and international level

2. I am confident that I do not fit in with the galaxy of earned men who came before me and talked on various ubjects at this institution nor do I match the wisdom and earning of those men of letters who may subsequently come id lecture in this Library. So if I may start with all the imility that I am capable of and with a sense of gratitude to e authorities of this Library for giving me a chance to share y thoughts with you on "Secularism under the Constitution id its Practice."

3. The main feature of secularism in our Constitution is uniqueness, in that it is a kind of its own and is '*sui neris*'.

4. The philosophy of secularism, onstitution has been best explained by P ishnan. While participating in the Co bates, Dr.Radha Krishnan explained the

* *Khuda Bakhsh Extension Lecture delivered*

Our Contributors

Prof Abdul Ali, Deptt of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh

Prof Akbar Rahmani, Editor, "Amozgar" monthly, 37, Bhawani Path, Jalgaon-425001

S M Arif Mahir Arvi, Moh Brah Batra, Ara, Bhojpur

Dr Arshad Husain, Deptt of History of Medicine, Jamia Hamdard, New Delhi-110062

Justice Asok Kumar Ganguly, Judge Patna High Court, Patna

Ibn Irshad Azami, 20 S M East (Lower) S S Hall North, Aligarh Muslim University, Aligarh

Jamshed Ahmad Nadvi, Sr Research Fellow, Khuda Bakhsh Library, Patna

Josef Horovitz

Dr M Naseemuddin Farees, Maulana Azad National urdu University, 10-3-291/9/B, Vijaya Nagar Colony, Hyderabad-500057, AP

M Raziul Islam Nadvi, Idara Tahqeeq, Panwali Kothi, Dodhpur, Aligarh

Dr Raihana Begum, Amir House, H No 157/60, Dewan Daya Ram, Reti Chowk, Gorakhpur-273005

Dr Salahuddin, Deptt of History, Aligarh Muslim University, Aligarh

Shafqat Rizvi, 723 Al-Noor Society, Federal B Area, Block 19, Karachi, Pakistan

Prof Shakeelur Rahman, Madhuban, A/267, South City, Gurgaon, Haryana

Prof Wahab Ashrafi, Chairman, Intermediate Education Council, Bihar, Patna

---

* * *

*

Contents

Journal 119

Reg. No. 33424/77
Issue No. 119
Quarterly Journal

Price Per Issue Rs.75/-
Annual Subscription: Rs 300/.
Asian $ 60, Other Counteries $ 1

March – 2000

Opinions expressed by contributors are not necessarily those of the editor

Printed by Dr Salimuddin Ahmad at Khuda Bakhsh Library Press, Patl
& published by Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna-800004

Khuda Bakhsh Library Journal

119

Editor
H.R.Chighani

huda Bakhsh Oriental Public Library
Patna

خدابخش لائبریری جرنل

۱۲۰

ایڈیٹر

حبیب الرحمٰن چغانی

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

رجسٹریشن نمبر	:	۳۳۴۴۴/۷۷	قیمت	:	پچھتر روپے
شمارہ	:	ایک سو بیس	سالانہ	:	۳۰۰ روپے
ایک سال میں چار شمارے			۶۰ ڈالر، ایشیا، ۱۲۰ ڈالر، دیگر ممالک		

جون ۲۰۰۰ء

مقالہ نگاروں کے افکار و آراء سے ایڈیٹر کا متفق ہونا ضروری نہیں۔

ڈاکٹر سلیم الدین احمد نے خدابخش لائبریری پریس، پٹنہ میں چھپوا کر
خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ سے شائع کیا۔

فہرست

تذکرۂ شعراء

انگریزی حصہ

تاریخ

تذکرۂ شعراء عربی

مجروحؔ سلطان پوری

۲۴ رمئی ۲۰۰۰ء کو لیلاوتی اسپتال میں مجروحؔ سلطانپوری کا انتقال ہوگیا۔ اردو ب کا ایک درخشندہ ستارہ تقریباً ساٹھ سال تک ضوفشانی کرنے کے بعد ڈوب گیا۔ ہرچند کہ انہوں نے مختصر شعری سرمایہ چھوڑا لیکن ان کا نام ادبی دنیا میں مشہور ہوگیا۔ ان کے بعض شعار زبان زد خاص و عام ہوگیے بلکہ ضرب المثل بن گیے:

میں اکیلا ہی چلا تھا جانب منزل مگر ——— لوگ ساتھ آتے گیے اور کارواں بنتا گیا
دیکھ زنداں سے پرے رنگ چمن جوش بہار ——— رقص کرنا ہے تو پھر پاؤں کی زنجیر نہ دیکھ
جفا کے ذکر پہ تم کیوں سنبھل کے بیٹھ گئے ——— تمہاری بات نہیں بات ہے زمانے کی

ان کا اصل نام اسرارحسن خاں تھا۔ چوڑی کلائی، دوہرا بدن اور دراز قد بالکل پٹھان معلوم ہوتے تھے۔ مگر نسلاً وہ پٹھان نہیں تھے۔ وہ ایک چندرونشی راجپوت تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اورنگ زیب کے زمانے میں ان کے آباو اجداد مشرف بہ اسلام ہوگیے تھے اور میں خان کے خطاب سے نوازا گیا تھا۔ اسی نسبت سے وہ خان لکھتے تھے۔ ممبئی کو اپنا مسکن کیا یا، اپنا اصل نام بھی گنوا بیٹھے اور صرف مجروحؔ سلطان پوری ہوکر رہ گیے۔ ان کی تاریخ پیدائش کے بارے میں حتمی طور پر کچھ کہنا بہت مشکل ہے۔ اس پر بہرحال اتفاق رائے ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے کم نہیں تھی۔ انہوں نے درس نظامیہ کی تعلیم کو ادھورا چھوڑ کر لکھنؤ سے طب یونانی میں سند فراغ حاصل کی اور ٹانڈہ میں مطب بھی کیا۔ یہ سلسلہ زیادہ عرصے تک نہیں چل سکا۔ ان کا فطری میلان شاعری کی طرف تھا۔ طبیعت موزوں پائی تھی شعر کہنے لگے۔ شروع میں انہوں نے مدح صحابہ پر لکھا:

اٹھ نغمۂ توحید کا سرشار بنادے طیبہ کے مکیں پھر کوئی آواز سنادے

جگر مرادآبادی کے ساتھ ایک مشاعرے میں ممبئی ۱۹۴۵ء میں جانے کا اتفاق ہوا۔ اس وقت ان کی عمر ۲۴ سال تھی۔ ان کی غزل کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا:

شب انتظار کی کشمکش میں نہ جانے کیسے سحر ہوئی
کبھی اک چراغ بجھا دیا کبھی اک چراغ جلا دیا

فلمی دنیا کے ایک مشہور پروڈیوسر اور ڈائرکٹر کاردار نے ان سے اپنی فلم شاہجہاں کے لیے گانے لکھنے کی درخواست کی۔ دراصل درخواست جگر مرادآبادی سے کی گئی تھی لیکن انہوں نے معذرت کرلی اور مجروحؔ کو مجبور کیا کہ وہ اسے قبول کرلیں۔ اس فلم کے گانے بہت مقبول ہوئے اور جگر کی دکھائی ہوئی راہ پر وہ گامزن ہوگیے۔ عروس البلاد کی جلوہ سامانیوں اور ہنگامہ آرائیوں اور فلمی دنیا کی چمک دمک نے انہیں ایسا زنجیر کیا کہ وہ وہیں کے ہوکر رہ گیے۔ اس نغمہ نگاری نے جہاں انہیں ثروت وعشرت سے ہمکنار کیا وہیں ان کی ادبی شاعری کو بھی سبک سار کیا۔ حالانکہ انہوں نے اپنی فلمی اور ادبی دنیا میں ایک حد فاصل قایم کررکھی تھی لیکن نغمہ نگاری میں ان کی زندگی کا بیشتر حصہ صرف ہوجاتا تھا۔ لامحالہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی شاعری شب و روز کی اس جاں کاہی سے محروم رہی جس کی وہ مستحق تھی۔ انہوں نے اپنی کم گوئی کو یاروں کی کم نگہی اور سردمہری سے منسوب کیا تو کبھی یہ توجیہ پیش کی کہ اندر سے جب تک امنگ اور للک نہ ہو ان کا قلم نہیں چلتا۔ اس پر یقین ذرا مشکل ہی سے آسکے گا۔ ان کی شاعری میں غنائیت نیا آہنگ اور بانکپن ہے۔ ترقی پسند شعراء میں بلاشبہ وہ ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔ انہیں اپنے نقادوں سے شکایت رہی کہ ان کی شاعری کو لایق اعتنا ہی نہیں سمجھا۔ کسی بھی ادبی تخلیق کا مرتبہ متعین کرنے میں نقاد کا بہت بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ وہ اس کا ایسا تجزیہ وتشریح کرتا ہے کہ کبھی کبھی تو تخلیق کار کے چودہ طبق روشن ہوجاتے ہیں۔ ادیب، شاعر اور قاری کے درمیان ناقد ایک اہم کڑی گردانا جاتا ہے۔ قاری تخلیق کار کو سمجھنے کی کوشش ناقد کے واسطے کے بغیر کرتا ہی نہیں ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے بجا کہا ہے کہ ادب

پر سے نقاد کا تسلط ختم ہونا چاہیے۔ اگر ناقد دیانت داری سے معروضی مطالعہ کر کے ذاتی مراسم و مخاصمت کو بالائے طاق رکھ کر نقد کرتا ہے تو وہ یقیناً قابل قدر ہوگی۔ مقبولیت و شہرت بھی شاعری کی قدر و قیمت کا صحیح پیمانہ نہیں۔ ناقدین وقت اس پر غور فرمائیں کہ مجروحؔ کا گلہ کہاں تک درست ہے۔ بہر حال وہ ان کی بے نیازی کے باوجود شعر کہتے رہے ۔

تجھے نہ مانے کوئی، تجھ کو اس سے کیا مجروحؔ
چل اپنی راہ بھٹکنے دے نکتہ چینوں کو

مجروحؔ کی غزلیں بڑی مرصّع ہیں۔ ان کی شاعری میں کلاسکیت اور ترقی پسندی کا حسین امتزاج ملتا ہے۔ تعلّی تو ہر شاعر کا خاصہ ہے، لیکن مجروحؔ کے یہاں انانیت بھی بہت ملتی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:

دہر میں مجروحؔ کوئی جاوداں مضموں کہاں — میں جسے چھوتا گیا وہ جاوداں بنتا گیا
جس طرف بھی چل پڑے ہم آبلہ پایانِ شوق — خار سے گل اور گل سے گلستاں بنتا گیا
ہم ہیں کعبہ ہم ہیں بتخانہ ہمیں ہیں کائنات — ہو سکے تو خود کو بھی اک بار سجدہ کیجیے
شمع بھی اجالا بھی میں ہی اپنی محفل کا — میں ہی اپنی منزل کا راہبر بھی راہی بھی
روک سکتا ہے ہمیں زندان بلا کیا مجروحؔ — ہم تو آواز ہیں دیوار سے چھن جاتے ہیں

اس طرح کے بہت سے اشعار ان کے یہاں ملتے ہیں۔ وارثؔ کرمانی کا یہ خیال بہت حد تک درست ہے کہ ''اگر ایسے اشعار کو یکجا کیا جائے جو اس وقت باذوق لوگوں کی زباں پر چڑھے ہوئے ہیں تو ان میں مجروحؔ کے شعروں کی تعداد اپنے معاصرین میں سب سے زیادہ ہوگی۔'' صرف چند شعروں پر اکتفا کرتا ہوں:

مجھے سہل ہو گئیں منزلیں وہ ہوا کے رخ بھی بدل گئے
ترا ہاتھ، ہاتھ میں آ گیا کہ چراغ راہ میں جل گئے

———

آٹھ

مرے کام آگئیں آخرش یہی کاوشیں یہی گردشیں
بڑھیں اس قدر مری منزلیں کہ قدم کے خار نکل گئے

دل کی تمنا تھی مستی میں، منزل سے بھی دور نکلتے
اپنا بھی کوئی ساتھی ہوتا، ہم بھی بہکتے چلتے چلتے

مرے پیچھے یہ تو محال ہے کہ زمانہ گرمِ سفر نہ ہو
کہ نہیں مرا کوئی نقشِ پا، جو چراغِ راہ گزر نہ ہو

ستونِ دار پہ رکھتے چلو سروں کے چراغ
جہاں تلک یہ ستم کی سیاہ رات چلے

سر پر ہوائے ظلم چلے سو جتن کے ساتھ
اپنی کلاہ کج ہے اسی بانکپن کے ساتھ

اگر دیکھا جائے تو مجروحؔ کے دیوان میں ایسے اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔
مجروحؔ نے اپنے شعروں پر کسی سے اصلاح نہیں لی۔ جگر جنہیں وہ اپنا معنوی با
کہتے تھے ان سے بھی اصلاح طلب نہیں کی۔ انہیں جگر مرادآبادی کا اتباع منظور نہیں تھا
چاہتے تھے کہ ایک منفرد لے ہو، ان کا طرز بیان دوسروں سے مختلف ہو۔ ان کا قول ہے۔

ہم روایات کے منکر بھی نہیں لیکن مجروحؔ
سب کی اور سب سے جدا اپنی ڈگر ہے کہ نہیں

بہر حال وہ جگر اور رشید احمد صدیقی کو اپنا استاد مانتے ہیں۔ علی گڑھ میں م

نے رشید احمد صدیقی کے ساتھ تین سال گزارے۔ اسی وقت وہ جذبی کے قریب آئے۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران ہی انہوں نے مشاعروں میں اپنی الگ پہچان بنالی تھی۔ اکثر ان کی بہترین غزلیں اسی زمانے کی دین ہیں۔

فلمی نگری میں انہوں نے نصف صدی سے زیادہ عرصہ گزارا۔ اس عرصے میں کوئی چار سو فلموں کے لیے قریب قریب ڈھائی ہزار گیت لکھے ہوں گے۔ مگر بقول ان کے وہ کبھی نمبر ایک گیت کار نہ بن سکے۔ کبھی شکیل بدایونی اور ساحر لدھیانوی ان سے آگے رہے اور کبھی آنند بخشی سبقت لے گیے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ ان ہتھکنڈوں کو استعمال نہ کر سکے جن کے بل بوتے پر دوسرے لوگ آگے بڑھ گیے۔ بہر حال اس میں شبہ نہیں کہ ایک فلمی نغمہ نگار کی حیثیت سے انہیں بلا کی شہرت ملی۔

فرزانہ اعجاز بنت مفتی رضا انصاری مرحوم کی رہائش گاہ پر مسقط میں چند سال قبل ایک خصوصی نشست میں مجروحؔ سلطان پوری کو سننے کا اتفاق ہوا، جو انہیں کے اعزاز میں رکھی گئی تھی۔ پڑھا تو انہیں بہت پہلے تھا اور متاثر بھی ہوا تھا، مگر خود ان سے سننے کا مزا ہی کچھ اور تھا۔ نمعلوم کتنی غزلیں سنائیں۔ وہ رات ایک یادگار اور حسین رات بن گئی۔

دادا صاحب پھالکے ایوارڈ انہیں ۱۹۹۳ء میں دیا گیا۔ یہ فلمی دنیا کا سب سے بڑا انعام ہے۔ شعراء میں صرف مجروحؔ سلطان پوری کو اس انعام سے نوازا گیا۔ ادبی دنیا میں بھی انہیں کئی انعامات دیے گیے۔ ایک روایت ہے کہ ولی دکنی قومی ایوارڈ لینے سے انہوں نے صرف اس لیے انکار کر دیا تھا کہ اس کو دینے والے مہاراشٹر کے وزیر اعلیٰ شری منوہر جوشی تھے جن کے دور حکومت میں ممبئی کے مسلمانوں کا قتل عام ہوا تھا۔

۱۹۴۵ء میں ہی وہ ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہوگیے تھے۔ اس کا اثر ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ ایک گیت لکھا ''مار لے ساتھی جانے نہ پائے'' کی پاداش میں جیل کی ہوا کھانا پڑی۔ کہا جاتا ہے فیضؔ کی مقبولیت میں ان کی اسیری کا بھی ہاتھ تھا لیکن مجروحؔ کی شہرت میں دور زندانی کا کوئی دخل نہیں۔ جب ترقی پسندی کی راہ انہوں نے اختیار کی تو

رشید احمد صدیقی کو خدشہ ہوا کہ ان کی شاعری کہیں دم نہ توڑ دے، مگر وہ اپنی روش پر ق
رہے۔ وہ بنیادی طور پر ایک غزل گو تھے۔ انہوں نے تنگنائے غزل کو وسعت دی تا
جاناں کے علاوہ زندگی کی سنگلاخ حقیقتوں کو بھی اس کے دامن میں سما سکیں۔ غزل ہی ا
محبوب صنف سخن رہی۔

فیض بلاشبہ ایک اچھے اور بڑے شاعر ہیں۔ لیکن جہاں تک غزلوں کا تعلق
مجروحؔ کو ہم ان سے کم تر شاعر نہیں کہہ سکتے۔ ان کی متعدد غزلیں فیض کی غزلوں کے م
ہیں، بلکہ کہیں کہیں وہ ان پر حاوی نظر آتی ہیں۔

ان کے پسماندگان میں بیوی، بیٹی اور بیٹا ہے یا پھر شعری اثاثہ ہے جس
بدولت انہیں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

رضا مہدی

۲۸ مئی ۲۰۰۰ء لائبریری کے لیے بہت ہی سوگوار دن تھا۔ ہمارے ایک رفیق
جناب رضا مہدی دل کے شدید دورے کی تاب نہ لا کر جاں بحق ہو گیے۔ حسب معمولؔ
بیوی اور بیٹی سے رخصت ہو کر لائبریری آیے اور اپنے کام میں مصروف ہو گیے۔ اچا
طبیعت خراب ہوئی اور وہ نڈھال ہو گیے۔ فوراً ہی انہیں اندرا گاندھی انسٹی ٹیوٹ
کارڈیولوجی ایمبولنس کے ذریعہ بھیجا گیا۔ مگر حالت سنبھل نہ سکی۔ کافی دیر تک زندگی اور م
میں نبرد آزمائی ہوتی رہی۔ بالآخر ۲ بج کر ۳۵ منٹ پر انہوں نے دم توڑ دیا۔ انا للہ وا
راجعون۔ آن کی آن میں سب کچھ ختم ہو گیا۔ ہمارا ایک ساتھی اس طرح ہم سے بچھڑ ج
گا کبھی اس کا خیال بھی نہیں آیا تھا۔ ان کے احترام میں ساڑھے تین بجے سہ پہر لائبریری

گیارہ

کردی گئی۔

یوں تو ہر مرنے والا اپنے پیچھے یادوں اور مسئلوں کا ایک سلسلہ چھوڑ جاتا ہے۔ لیکن مہدی صاحب کے انتقال سے لائبریری واقعی اہم مسائل سے دوچار ہوگئی۔ وہ تنہا فرد تھے جو مخطوطات کی مائکروفلمیں تیار کرنے پر مامور تھے۔ یکدم یہ کام رک گیا۔ متبادل انتظام میں تو بہر حال کچھ وقت لگے گا۔ محققین جنہیں ہمارے مخطوطات کی مائکروفلمیں مطلوب ہیں ذرا صبر وتحمل سے کام لیں۔ ان شاء اللہ سب ٹھیک ہو جایے گا۔

مہدی صاحب کا سلسلہ لائبریری سے بہت پرانا تھا۔ وہ ایک معاہدے کے تحت لائبریری میں بہت عرصے تک کام کرتے رہے۔ لیکن فوٹو اسسٹنٹ کی اسامی پر باقاعدہ ان کا تقرر ۱۳؍اگست ۱۹۸۷ء کو ہوا تھا۔ مائکروفلمنگ کے علاوہ لائبریری میں مختلف تقاریب کے موقع پر وہ تصویر کشی بھی کرتے تھے۔ تعلیم تو ان کی واجبی سی تھی، جامعہ اردو سے ادیب کیا تھا، مگر اپنے فن میں ہوشیار تھے۔ انہوں نے کلکتہ کے انسٹی ٹیوٹ آف رپروگرافی سے سند حاصل کی تھی۔

مرحوم کی ابتدائی زندگی کس مپرسی کے عالم میں گزری۔ بچپن میں ہی یتیم ہو گیے۔ ان کے بڑے بھائی حسن مہدی صاحب نے جو کلکتہ میں مقیم ہیں ان کی کفالت کی۔ اس طرح اکتساب علم وفن جاری رہا۔ مرحوم عظیم آباد کے ایک معزز خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ اس خاندان کا آبائی مشغلہ و پیشہ آرٹ تھا۔ ان کے والد محمد مہدی ولد نثار مہدی مشہور آرٹسٹ تھے۔ ان کی بنائی ہوئی تصاویر عظیم آباد اور بیرون عظیم آباد دیکھنے میں آتی ہیں۔ ان کے دادا نثار مہدی "پٹنہ قلم" (پٹنہ پینٹنگ اسکول) کے بانیوں میں سے تھے۔

رضا مہدی کی ولادت اپنے آبائی مکان محلہ مغلپورہ پٹنہ سٹی میں ہوئی۔ ان کی شادی محترمہ ثمابیگم بنت محمد موسیٰ مرحوم ساکن موضع کرنپورہ ضلع سیوان سے ہوئی تھی۔ ان کے پسماندگان میں بیوی اور تین بیٹیاں ہیں، دو لڑکیوں کی شادی ہوگئی ہے۔ چھوٹی بیٹی شائستہ سے مرحوم کو بہت محبت تھی اور وہ اس کی طرف سے فکرمند بھی رہا کرتے تھے۔ اللہ ان کے پسماندگان کو صبر جمیل عطا فرمایے اور ان کے مسائل کو حل فرمایے۔ آمین۔

مرحوم مرنجاں مرنج قسم کے انسان تھے۔ اپنے کام سے کام رکھتے تھے۔ خوش اخلاقی، وضعداری رکھ رکھاؤ اور شائستگی ان کی فطرت تھی۔ چھوٹوں سے شفقت اور بڑوں سے ادب سے ملتے تھے۔ بچوں سے انہیں بہت پیار تھا۔ وہ انہیں ٹافیاں دیتے تھے۔ پڑوسی ان سے نہ صرف خوش تھے بلکہ ان کا احترام بھی کرتے تھے۔ لائبریری اسٹاف سے خوش گوار تعلقات تھے۔ حسب مراتب کا بہت پاس کرتے اور اگر کسی کو ضرورت پڑتی تو مدد کرتے۔ وہ ایک نیک اور شریف انسان تھے:

ع
مدتوں رویا کریں گے جام و پیمانہ تجھے

میں جب یہاں آیا تو شروع میں کچھ عرصہ لائبریری گیسٹ ہاؤس میں قیام کیا۔ ان کو یہ احساس ہوا کہ مجھے کھانے کی زحمت ہے اس لیے یہ پیش کش کی کہ وہ اپنے گھر سے کھانے کا انتظام کردیں۔ اس کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئی بعد میں انتظام ہوگیا تھا لیکن ان کا یہ خیال ہی میرے لیے باعث طمانیت تھا۔ یہ ان کا حسن سلوک اور کرم گستری تھی کہ ایک غریب الدیار کے لیے اپنی خدمات پیش کیں۔ میری بیٹی کی جب شادی علی گڑھ میں ہوئی تو وہ شریک نہ ہو سکے مگر یہ ہدیۂ خلوص اور نیک خواہشات میری ہی معرفت اس تک پہنچا ئیں۔ یہ ان کی خوش خلقی اور محبت کا اظہار تھا۔

میں نے محسوس کیا کہ لائبریری کے بعض شعبے خصوصی توجہ کے محتاج ہیں۔ ان میں مائکروفلمنگ سیکشن بھی تھا۔ اس میں کافی قیمتی نئے آلات کا اضافہ کیا۔ حال ہی میں ایک فرج بھی مہدی صاحب کے کمرے میں رکھوایا تاکہ اس میں وہ کیمیکلس اور فلمیں وغیرہ رکھ سکیں۔ اس سیکشن کو مزید بہتر بنانے کے لیے میں کوشاں تھا کہ موت نے مہدی صاحب کو ہم سے چھین لیا اور وہ منصوبے ادھورے رہ گیے۔

اللہ سے دعا ہے وہ مرحوم کو غریق رحمت فرمائے۔ آمین

حبیب الرحمٰن چغانی

فیض سیمینار : ایک رپورٹ

غالب اور علامہ اقبال پر بہت مباحثے اور مذاکرے ہوئے ہیں بلکہ اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ لہٰذا بیسویں صدی کے ایک ایسے شاعر کا انتخاب کیا گیا جو اپنے معاصرین میں عالمگیر شہرت سے نوازا گیا اور خواص و عوام میں اسے خوب داد و تحسین ملی۔ لہٰذا اس سہ روزہ سیمینار کو فیض احمد فیض کے لیے مختص کیا گیا۔ ابتداءً مارچ میں اس کا انعقاد طے کیا تھا لیکن کچھ ایسی مجبوریاں ہمارے سامنے آئیں کہ اس کا التواء ناگزیر ہوگیا۔ بخش لائلپوری اور انور شبنم دل نے شرکت کا حتمی وعدہ کیا تھا مگر سیمینار کیا ٹلا ان کی نجی مصروفیات بھی شرکت میں سدراہ ہوئیں۔ جمشید مسرور کے بارے میں آخری لمحے تک نہ معلوم ہو سکا کہ ان کا ارادہ کیا ہے۔ انہوں نے بھی پکا وعدہ کیا تھا۔ غیر ممالک سے صرف ڈاکٹر ایوب مرزا آسکے۔ اس کا افتتاح بزرگ اور نامور شاعر جناب علی سردار جعفری کو کرنا تھا۔ سیمینار سے دو دن پہلے معلوم ہوا کہ وہ شدید بیمار ہیں اور انہیں اسپتال میں داخل کردیا گیا ہے۔ ہمیں بیحد افسوس ہوا۔ مشیت ایزدی میں کسی کا کیا اختیار۔ ان کی صحت یابی اور درازیٔ عمر کے لیے دعا کی اور ڈاکٹر ایوب مرزا نے خوش دلی سے یہ فریضہ قبول کیا۔

فیض احمد فیض سیمینار ۱۴-۱۶ مئی ۲۰۰۰ء کا افتتاح ۱۴ مئی کو صبح دس بجے خدا بخش لائبریری میں ہوا۔ جناب حبیب الرحمٰن چغانی، ڈائرکٹر، خدا بخش لائبریری، نے اپنے خطبۂ استقبالیہ میں مہمانان خصوصی اور حاضرین مذاکرہ کو خوش آمدید کہتے ہوئے اس موسم گرما میں دور دراز سے تشریف لانے والے مندوبین کا شکریہ ادا کیا۔ ان تمام شرکاء کے لیے جذبۂ سپاس کا اظہار کیا جو بڑی تعداد میں جمع ہوئے تھے اور جگہ کی تنگی کی وجہ سے کھڑے رہے۔ انہوں نے لائبریری کا مختصر تعارف کرایا، اس کے نادر و نایاب ذخیروں،

علمی و تحقیقی سرگرمیوں، جدید تکنولوجی کے حوالے سے لائبریری میں نمایاں پیش رفت اور ترقیاتی منصوبوں کا ہلکا سا جائزہ پیش کیا۔ انہوں نے کہا کہ فیض کی بین الاقوامی شہرت میں ان کے کلام کی اثر انگیزی کے علاوہ ان کی شخصیت کی دلنوازی کا بھی دخل تھا۔ ان کی اسیری بھی ان کی شہرت میں معاون ہوئی۔ وہ نہ صرف خواص کے شاعر تھے بلکہ عوام کے دل کی دھڑکن تھے۔ ان کی شاعری استعاروں کی جدت، تشبیہوں کی ندرت، غنائیت اور تغزل سے معمور ہے۔ ایک اچھے شاعر کے علاوہ وہ ایک انسان دوست تھے۔

پروفیسر وہاب اشرفی، چیرمین بہار انٹرمیڈیٹ کونسل نے اپنے تعارفی کلمات میں ارشاد فرمایا کہ کسی بھی سمینار کا اصل مقصد موضوع پر کھل کر گفتگو کرنا ہوتا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ اس سمینار میں بھی فیض کے ہر پہلو پر سیر حاصل گفتگو ہوگی۔ انہوں نے مزید کہا کہ فیض کی شاعری میں ترقی پسندی کا اہم رول رہا ہے۔ فیض ترقی پسند تحریک سے وابستہ رہنے کے باوجود اس سے الگ رہے۔ انہیں خود اس کا اعتراف تھا کہ وہ تنظیم سے وابستہ تھے تحریک سے نہیں۔

ڈاکٹر ایوب مرزا نے فیض سے اپنے دیرینہ مراسم کا ذکر کیا۔ بہت سی دلچسپ باتیں بتائیں جن کو وہ اپنی کتاب ''ہم کہ ٹھہرے اجنبی'' میں قلمبند کر چکے ہیں۔ ان کے انداز میں بلا کی بے ساختگی تھی۔ انہوں نے کہا کہ فیض کے قول و فعل میں کوئی فرق نہ تھا۔ وہ کہتے تھے کہ جس شہر میں بیوی ہو وہاں محبوبہ نہیں ہونا چاہیے۔ اسی طرح کی بہت سی دلچسپ باتیں بیان کیں۔ انہوں نے فیض کا ایک خط انگریزی میں پڑھ کر سنایا جو ا ایک دوست کو ایوب مرزا کی ناگہانی موت کی غلط اطلاع ملنے پر لکھا تھا۔ یہ خط پڑھتے وقت ان کی آواز گلوگیر ہوگئی۔ ڈاکٹر ایوب مرزا نے اپنی مختصر گفتگو کے بعد سمینار کے ا کا اعلان کیا۔

اس موقع پر عزت مآب گورنر بہار اور چیرمین لائبریری بورڈ جناب ا چندر پانڈے نے لائبریری کی چند تازہ مطبوعات 'فیض اور کلام فیض' / ترتیب و

جناب حبیب الرحمٰن چغتائی، 'ڈاکٹر ذاکر حسین : حیات و خدمات' (ذاکر سیمنار کے مقالات) اور 'ذاکر صاحب کے خط' جلد چہارم مرتبہ پروفیسر مختارالدین احمد کا اجراء کیا۔

پروفیسر گوپی چند نارنگ نے شستہ زبان میں اپنا کلیدی خطبہ پیش کیا۔ انہوں نے کہا کہ فیض بیسویں صدی کے نصف دوم میں شاعری کے زندہ لیجنڈ (Legend) بن گئے تھے۔ شاعری کا کمال یہ ہے کہ وقت کی کلائی مروڑ دے۔ حلقۂ شام وسحر سے نکل جایے، خطے اور زبان کی دوری کو توڑ دے، سماجی انصاف کے حق میں آواز اٹھایے اور پوری انسانیت کے لیے تمغۂ امتیاز بن جایے۔ فیض کی شاعری انہی خوبیوں پر محیط ہے۔ فیض کی شاعری میں ایسا لس ہے، درد کی ایسی دولت ہے جو اولادِ آدم کی سب سے بڑی میراث ہے۔ فیض کی شاعری میں نفسیاتی نظام اور جمالیاتی احساس شدید ہے۔ ترقی پسند شعراء میں فیض کا نام سرفہرست ہے۔ فیض کی شاعری کو دنیا کی بہترین عشقیہ شاعری میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ ان کی شاعری میں جو کشش، جو مٹھاس ہے کہیں اور نہیں ملتی۔ قاری کے دل میں اترنے کی قوت فیض کی شاعری میں ہے۔ تقریر کے دوران انہوں نے نہ صرف فیض کے اشعار سے سماع باندھا بلکہ ان کے معاصرین کے اشعار بھی بطور موازنہ پیش کیے۔ انہوں نے امید ظاہر کی کہ فیض کی شخصیت اور فن پر اگر کھل کر مباحثہ ہوا تو یہ سمینار فیض شناسی کی راہ میں ایک مثبت قدم ہوگا۔ خدا بخش لائبریری کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ لائبریری اردو والوں کا ایک ایسا قومی ادارہ ہے جس کی شہرت ساری دنیا میں ہے۔ برصغیر میں اس کی حیثیت کا کوئی دوسرا ادارہ نہیں جو اسکالرشپ کے تقاضوں کو پورا کرتا ہو۔

جناب سید حامد، چانسلر، ہمدرد یونیورسٹی نے اپنے صدارتی خطبے میں ارشاد فرمایا کہ اردو شاعری کا ایک سلسلہ میر اور غالب سے ہوتے ہوئے اقبال تک پہنچتا ہے اور فیض پر آکر ختم ہوتا ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے۔ فیض کی شاعری میں خارجی عناصر کو بھی دخل ہے۔ فیض کے انداز بیان میں ایک انفرادیت ہے۔ وہ لفظ کو تراش خراش کر پیش کرنے کا ہنر

جانتے تھے۔ الفاظ کو نیا رخ دینا، نئی سمت دینا، بڑے شاعر کا کمال ہے جو فیض میں موجود ہے۔ فیض کی شاعری میں فارسی کے بھی اثرات ہیں لیکن فیض نے فارسی میں شاعری نہیں کی۔ انہوں نے اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا کہ فارسی سے واقفیت اب لوگوں کی کم ہوتی جارہی ہے اگر اس کا سد باب نہ ہوا تو یہ کتابیں رکھی رہ جائیں گی، کوئی ان کا قدردان نہ ہوگا۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے اردو نصاب میں فارسی کا جز بڑھادیا جایے۔ اردو شعراء کے اشعار میں فارسی الفاظ و تلمیحات کی شرح کردی جائے تو بہتر ہے۔ لوگ اکثر بھول جاتے ہیں کہ اردو ادب پنجاب میں پروان چڑھا۔ سرسید نے ''زندہ دلان پنجاب'' لکھی۔ فیض کو غالب سے فراواں عقیدت تھی۔ فیض اپنی تخلیق پر نظر ثانی کرنے میں تھکتا نہ تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ غزل میں طویل وقفے حائل ہوجاتے تھے۔ فلسفہ اور ادب فیض کے مضامین تھے۔ وہ بہت کم سخن تھا۔ محفل میں انداز بیان سے محروم۔ ہندوستان میں اس قسم کے اہل ذوق پٹنہ میں نظر آتے ہیں یا حیدرآباد میں جہاں علمی و ادبی محفلوں میں لوگ دلچسپی سے شریک ہوتے ہیں۔

آخر میں ڈاکٹر سلیم الدین احمد، اسسٹنٹ ڈائرکٹر، خدابخش لائبریری نے تمام مہمانوں اور حاضرین کا شکریہ ادا کیا۔

افتتاحی تقریب کے ختم ہوتے ہی اِدھر شرکاء مصروف خورونوش ہوے اور اُدھر لائبریری کے سرگرم کارکنوں نے نشستوں کی ترتیب کو مذاکرے کے لیے مخصوص انداز میں بہت ہی سرعت سے انجام دیا۔

اس سہ روزہ سمینار میں ہندوستان کی جانی پہچانی ہستیوں نے حصہ لیا۔ ۸ مقالے پیش کیے گیے۔ دو مقالہ نگار'' ڈاکٹر محمد حسن (دہلی) اور ڈاکٹر شکیل الرحمٰن (ہریانہ شرکت نہ کرسکے مگر اپنے مقالے بھیج دیے تھے۔

افتتاحی اجلاس کے بعد تقریباً سوا تین بجے سمینار کی پہلی نشست شروع ہوا جس کی صدارت پروفیسر گوپی چند نارنگ اور نظامت ڈاکٹر علی احمد فاطمی نے کی۔ ہر مقا

نگار کو تیس منٹ دیے گیے تاکہ اطمینان سے مقالہ پڑھا جا سکے۔ پروفیسر سیدہ جعفر نے اپنا مقالہ ''فیض حقیقت اور رومان کے دوراہے پر'' پیش کیا۔ ڈاکٹر صدیق الرحمٰن قدوائی نے ''فیض کی نظم''؛ ڈاکٹر شمیم حنفی نے ''فیض احمد فیض کی شاعری''؛ پروفیسر وہاب اشرفی نے ''فیض اور ان کے چند غیر ملکی معاصرین''، پروفیسر سید محمد عقیل نے ''فیض صاحب کا نظریہ شاعری اور اس کی تطبیق'' کے عنوانات سے مقالات پیش کیے۔ پروفیسر زاہدہ زیدی، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر زبیر رضوی، جناب شفیع مشہدی، ڈاکٹر ایوب مرزا، جناب شوکت حیات اور ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد نے بحث میں حصہ لیا۔ پروفیسر گوپی چند نارنگ نے اٹھائے ہوئے مختلف سوالات اور مقالات کی روشنی میں تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ موضوع اتنا دلچسپ تھا کہ نہ صرف مندوبین کو بلکہ سامعین کو بھی وقت کا احساس نہیں ہوا۔ مقررہ وقت تقریباً ڈیڑھ گھنٹے بعد ساڑھے سات بجے شام اختتام کو پہنچا۔

آٹھ بجے کے بعد شعری نشست کا اہتمام کیا گیا۔ ایک بار پھر ہال کا منظر بدلا ہوا نظر آیا۔ شعراء کے لیے مسند لگ چکی تھی۔ ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد نے صدارت کی اور جناب شفیع مشہدی سے نظامت کی درخواست کی گئی۔ مقامی شعراء میں جناب سلطان اختر، جناب صدیق مجیبی، جناب فیاض رفعت، ڈائرکٹر دوردرشن، پٹنہ، ڈاکٹر اعجاز علی ارشد، ڈاکٹر شکیب ایاز، جناب شفیع مشہدی، جناب اسرار جامعی، جناب عالم خورشید اور مندوبین میں سے پروفیسر زاہدہ زیدی، ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد، پروفیسر عتیق اللہ، پروفیسر شمیم حنفی، ڈاکٹر زبیر رضوی، اور جناب ظہیر غازی پوری نے اپنے کلام سے سامعین کو محظوظ فرمایا۔ دس بجے کے قریب یہ شعری نشست اختتام پذیر ہوئی۔

سیمینار کا دوسرا اجلاس ۱۵ مئی کو صبح ۱۰ بجے شروع ہوا۔ صدارت کے فرائض پروفیسر وہاب اشرفی اور نظامت کی ذمے داری جناب شفیع مشہدی نے انجام دی۔ ڈاکٹر ایوب مرزا نے اپنا مقالہ ''فیض ایک نظر میں'' پیش کیا۔ ڈاکٹر خلیق انجم نے ''فیض اور ترقی پسند ادب'' کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھ کر سنایا۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی کا مقالہ ''نظم گوئی میں فیض احمد فیض کے

امتیازات'' اور پروفیسر عتیق اللہ کا مقالہ ''فیض کی انفرادیت کا ایک پہلو'' بالترتیب سماعت پذیر ہوئے۔ آخر میں ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد نے اپنا مضمون ''فیض سے میری ملاقاتیں'' نذر سامعین کیا۔ پروفیسر زاہدہ زیدی، ڈاکٹر ابن فرید، جناب ظہیر صدیقی، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، پروفیسر قربان اختر، ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد، پروفیسر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر احمد یوسف، ڈاکٹر شمیم حنفی اور ڈاکٹر ایوب مرزا نے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ بعد میں پروفیسر وہاب اشرفی نے مقالات کا تجزیہ کیا اور اپنے کلمات سے سامعین کو نوازا۔

تیسرا اجلاس سہ پہر میں شروع ہوا۔ پروفیسر سید محمد عقیل نے صدارت اور ڈاکٹر شاہد ماہلی نے نظامت کی۔ اس اجلاس میں صرف چار مقالے پیش کیے گیے۔ مقالہ نگار تھے ڈاکٹر شاہد ماہلی، ڈاکٹر زبیر رضوی، ڈاکٹر ابن فرید اور جناب ظہیر صدیقی اور مقالے بالترتیب یوں تھے۔ ''فیض کی عظمت''، ''فیض کا پیرایۂ بیان''، ''فیض کا انداز بیان: عمرانی طبیعاتی مطالعہ''، اور ''فیض ایک غیر ترقی پسند عظیم شاعر''۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی، پروفیسر زاہدہ زیدی، ڈاکٹر ابن فرید، پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی، ڈاکٹر علی احمد فاطمی، ڈاکٹر زبیر رضوی، ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی، ڈاکٹر خلیق انجم اور جناب حبیب الرحمٰن چغانی نے بحث میں حصہ لیا۔ آخر میں پروفیسر سید محمد عقیل نے پیش کردہ مقالات کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کیا۔

۱۶ رمئی کو صبح ۱۰ ربجے چوتھے اجلاس کا آغاز ہوا۔ اس میں صرف تین مقالے پڑھے گیے۔ پہلا مقالہ بعنوان ''فیض احمد فیض کی شاعری میں جذب وفکر کا توازن'' پروفیسر زاہدہ زیدی نے پیش کیا جبکہ ڈاکٹر علی احمد فاطمی کا مقالہ تھا ''فیض کے تنقیدی رویے: فکشن کے حوالے سے''۔ ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی کا مقالہ ''فیض کی شاعری میں احتجاج کی لے'' سے متعلق تھا۔ ان مقالات پر ڈاکٹر خلیق انجم، ڈاکٹر شکیب ایاز، پروفیسر عتیق اللہ، ڈاکٹر زبیر رضوی، پروفیسر سید محمد عقیل، ڈاکٹر ایوب مرزا اور جناب شفیع مشہدی نے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا۔ اس جلسے کی نظامت پروفیسر ابوالکلام قاسمی نے کی۔ صدر جلسہ پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی نے تمام مقالات کا احاطہ کرتے ہوئے اپنے صدارتی کلمات سے نوازا۔

اس سمینار کا اختتامی جلسہ سہ پہر ۳ بجے شروع ہوا۔ اس کی نظامت جناب حبیب الرحمٰن چغتائی اور صدارت ڈاکٹر ایوب مرزا نے کی۔ پروفیسر نورالدین سعید نے اپنا مقالہ "فیض احمد فیض میسور میں: کچھ یادیں" کے عنوان سے پیش کیا۔ جناب شکیل احمد شمسی لائبریری کے ایک کارکن نے فیض کی چند غزلیں ترنم کے ساتھ سنائیں جو بہت پسند کی گئیں۔

سمینار کی مختصر رپورٹ ڈائرکٹر خدابخش لائبریری جناب حبیب الرحمٰن چغتائی نے پیش کی۔ انہوں نے بتایا کہ پروفیسر رشید حسن خاں، ڈاکٹر عبدالقوی دسنوی، پروفیسر نورالحسن نقوی اور پروفیسر مرزا خلیل بیگ بھی مدعو کیے گئے تھے لیکن بعض مجبوریوں کی وجہ سے وہ شرکت نہ کر سکے۔ ایک خاص بات سمینار کی یہ تھی کہ ہر نشست میں لوگ بڑی تعداد میں شریک ہوئے ہوا یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ مندوبین ہر نشست میں شرکت نہیں کر پاتے ہیں جب انہیں مقالہ پڑھنا ہوتا ہے وہ موجود رہتے ہیں مگر اس مذاکرے کے ہر جلسے میں ان کی شرکت ہوتی رہی۔ یہ فیض نوازی ہی تھی کہ عظیم آباد کے اہل ذوق حضرات اس سخت موسم کے باوجود ہر نشست میں کثیر تعداد میں شریک ہوتے رہے۔

پروفیسر شمیم حنفی نے اس سہ روزہ سمینار کا تفصیلی جائزہ پیش کیا۔ انہوں نے بتایا کل ۱۸ مقالات پیش کیے گیے۔ ۲ مقالے فیض کی نثر پر، ۳ فیض کی شخصیت پر، ۱۲ فیض کی شاعری پر اور ایک مقالہ فیض کے نظریے پر۔ یہ تمام مقالے بہت اچھے تھے۔ انہوں نے مزید کہا کہ کسی سمینار میں سارے سوالوں کا جواب ممکن نہیں۔ فیض کی مقبولیت پر ایک سوال بار بار اٹھا۔ یہ مقبولیت اصل دھوکہ دینے والی شے ہوتی ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں انہیں میڈیا نے مشہور کیا۔ میں عرض کروں فیض کی شخصیت کا ایک رومانس تھا۔ فیض نے خود اپنا ایک الگ مقام بنایا۔ فیض اتنے شرمیلے تھے کہ انہوں نے اپنی غزل چھپوانے کی جرأت بھی بہت دیر میں کی۔ انہوں نے اپنے معاصرین کا نام ہمیشہ احترام سے لیا اور ادب میں کشادہ فکر کی تعمیر میں غیر معمولی حصہ لیا۔ انہوں نے کہا کہ فیض کی نثر پر جو دو مقالے پڑھے گیے وہ بھی بہت اہم ہیں۔ فیض ایسا شاعر تھا جو جنوں جیسا انہماک رکھتا تھا اور ڈوب کر شعر کہتا تھا۔ فیض کی شاعری میں کھولت نہیں ملتی۔ ان

کی شاعری آہستہ آہستہ آگے بڑھتی ہے اور اپنا الگ راستہ بنا لیتی ہے۔ فیض نے ایک نئی راہ تیا
جو قابل قدر ہے۔ فیض کا نام اپنی جگہ پر ہمیشہ محفوظ ہے۔ اس سیمینار کی بڑی خوبی یہ تھی کہ فیض ک
شخصیت کے تقریباً ہر پہلو کا احاطہ کیا گیا۔

اس اجلاس کے مہمان خصوصی جناب سید شاہد مہدی، وائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ نے لائبریری کی تازہ ترین شائع کردہ کتاب ''آزاد ہندوستان: ماضی و مستقبل'' (سیمینار کے مقالات) کا اجراء کیا۔ انہوں نے اپنے الوداعی خطبے میں ارشاد فرمایا کہ فیض کی مقبولیت کے بارے میں جو باتیں کہی گئیں سب درست ہیں۔ مگر میں کہوں گا کہ فیض کی مقبولیت کا ایک بڑا عنصر کلاسکیت ہے۔ فیض کی شاعری میں کلاسیکی روایت پوری طرح رچی بسی ہے۔ لفظ میں نیا معنی پیدا کر دینا ان کی خوبی ہے۔ ان کی اپنی ترکیبات ہیں، اپنی منفرد آواز ہے جس پر کسی کی پرچھائیں نہیں۔ فیض اپنی شاعری یا اپنی زندگی میں قطعی کسی ترتیب یا کسی منصوبہ بندی کے قائل نہ تھے۔ ہر کام شروع کر کے ادھورا چھوڑ دیتے تھے۔ فیض میں ایک باہمہ و بے ہمہ والی کیفیت تھی۔ ان میں ایک کشش تھی جس کا تجزیہ کرنا دشوار ہے۔

جناب شاہد مہدی نے کہا فیض کے احوال و کوائف بکھرے ہوئے ہیں انہیں یکجا کرنے کی ضرورت ہے۔ اتنا بڑا شاعر ہے لیکن ان کی کوئی اچھی اور مکمل سوانح نہیں ہے۔ ضرورت ہے کہ ان کی مستند سوانح حیات لکھی جائے۔

صدر جلسہ ڈاکٹر ایوب مرزا نے اپنے صدارتی خطبے میں فرمایا کہ فیض بین الاقوامی شہرت کا شاعر ہے۔ وہ متین، سنجیدہ اور جوش و جذبے والا شاعر ہے۔ انہوں نے فیض سے دیرینہ اور قریبی روابط کا ذکر کیا اور فیض سے اپنی بے پناہ محبت کا اظہار کیا۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ فیض پر یہ بہت بڑا سیمینار تھا مجھے اس میں شرکت کی دعوت دی گئی جو میرے لیے باعث افتخار ہے۔

آخر میں ڈاکٹر سلیم الدین احمد نے مہمانان خصوصی، تمام مندوبین، حاضرین اور رفقا کار کا شکریہ ادا کیا جن کے علمی تعاون اور مساعی جمیلہ سے یہ سیمینار بحسن و خوبی اختتام پذیر ہوا۔

ادارہ

پروفیسر شکیل الرحمٰن

ہنداسلامی جمالیات

ہنداسلامی فنِ تعمیر: چند امتیازی اسالیب

ہنداسلامی فنون کی آمیزش سے ہندوستانی تہذیب کی تاریخ میں چراغاں کی سی کیفیت پیدا ہوئی ہے، ان میں ہنداسلامی فنِ تعمیر کی آمیزش غیر معمولی حیثیت کی حامل ہے۔ مسلمان ہندوستان آئے تو تعمیر کے فن کی اعلیٰ روایات بھی ساتھ لائے کہ جن میں یونانی، رومی، مصری، ایرانی، وسط ایشیائی اور ترکی روایات بھی مدغم اور جذب تھیں اور جس سرزمین پر قدم رکھا اس کی بھی اپنی ایک بڑی روایت موجود تھی، صدیوں ان کی آمیزشیں ہوئیں اور دوسرے فنون کی طرح فنِ تعمیر میں بھی نئے جلوے نظر آنے لگے۔

اسلامی اور ہندی روایات کے تقاضے ایک دوسرے سے مختلف تھے، اندازِ فکر مختلف تھا، طریقۂ کار مختلف تھا، تعمیر کا طریقہ ہو یا تعمیر کی صورت یا روحِ تعمیر فرق نمایاں تھا۔ قلعوں، استوپوں اور مندروں -- اور مسجدوں اور مقبروں کی تعمیر میں فرق کی پہچان مشکل نہیں، مسلمانوں کی عمارتوں کی روایات سے ہندوستانی فنِ تعمیر کا کوئی تعلق نہ تھا، مسلمان ہندوستان میں رچ بس گئے اور یہاں کے تمدن اور اس ملک کی تہذیبی روایات سے ان کا رشتہ گہرا ہو گیا تو ان کے فن میں ہندوستانی اسالیب شامل ہونے لگے۔ مسلمانوں نے اینٹ اور چونا گارا وغیرہ سے ہمیشہ کام لیا تھا۔ ہندوستانی ماحول میں موسم وغیرہ کے پیشِ نظر بھی سیمنٹ اور کنکریٹ کے استعمال کو ضروری جانا، کنکریٹ کے فرش کرنے کا سلسلہ شروع ہوا، ہندوستانی فن میں چھت، قوسی چھت، محراب، گنبد، ستون، ابھرے ہوئے لمبے اور ہرم نما یا اہرام نما مینار

وغیرہ موجود تھے، مسلمان ان کے آرٹ اور تکنیک سے متاثر ہوئے۔ ان کی تعمیر کے تعلق سے اپنے طریقہ کار میں بڑی لچک پیدا کی لہٰذا دونوں روایات کی آمیزش کے عمدہ نمونے سامنے آنے لگے۔

مسلمان جو روایات لیکر آئے ان کے گہرے اثرات ہندوستانی تمدن پر ہوئے، تمدنی، سماجی اور مذہبی زندگی متاثر ہوئی۔ مسلمانوں کے فن کے اثرات ہندوستانی فنون اور خصوصاً فن تعمیر اور فن مصوری پر واضح طور پر نظر آنے لگے۔ اسی طرح ہندوستانی فن تعمیر نے مسلمانوں کو متاثر کرنا شروع کیا، تمدنی اور فنی سطح پر لین دین، رد و قبول اور غیر شعوری طور پر اثرات قبول کرتے رہنے کا سلسلہ صدیوں جاری رہا۔ دو بڑے تمدن کی آمیزش کے جلوے ہنداسلامی فن تعمیر میں اچھی طرح نمایاں ہیں۔ عمارت سازی کی دو بڑی روایات جو دنیا کی تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتی ہیں ایک دوسرے سے جذب ہوتی ہیں۔

بارہویں صدی عیسوی سے محمد غوری کی فتح دہلی کے بعد مسلمانوں کی حکومت کی ایک بڑی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ مملوک (غلام) خاندان (۱۲۰۶ء-۱۲۹۰ء) کے حکمرانوں نے کم وبیش ایک صدی حکومت کی، خلجی آئے (۱۲۹۰ء-۱۳۲۰ء) اور انہوں نے اپنی حکومت میں وسعت پیدا کی، تغلق حکومت بھی ایک صدی کی حکومت تھی (۱۳۲۰ء-۱۴۱۲ء) پھر سید آئے (۱۴۱۴ء-۱۴۵۱ء) لودی آئے (۱۴۵۱ء-۱۵۲۶ء) دکن میں بہمنی حکومت قائم ہوئی، گلبرگہ اور بیدر میں کم وبیش دوسو سال (۱۳۴۷ء-۱۵۲۷ء) مسلمان حکمران رہے، پھر گولکنڈہ، بیجاپور احمد نگر وغیرہ میں حکومتیں رہیں، کم وبیش ڈیڑھ سو سال کی ایک بڑی تاریخ موجود ہے، مغلوں نے (۱۵۲۶ء-۱۸۵۸ء) تو ہندوستان کے مشترکہ تمدن کو اور بھی قیمتی بنا دیا۔

ملک کے مختلف علاقوں میں روایات، انداز فکر اور طرز عمل اور جغرافیائی ماحول کی وجہ سے طرز تعمیر میں اختلاف غیر فطری تھا جو موجود ہے۔ مسلمانوں کے فن پر ہندوستانی اثرات کے نمایاں ہوتے رہنے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے۔ مسلمان معماروں نے ہندوستانی طرز اور انداز کو بہت ہی آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے، اٹھی ہوئی دیواروں کے وقار اور مض

در مستحکم وجود کے اثرات قبول کئے ہیں اسی طرح ہندوستانی معماروں نے مسلمانوں سے سادگی کا حسن پایا، صحن کی چوڑائی، گنبدوں کی سادہ تزئین، محرابوں کی تشکیل وغیرہ کی آمیزش کے جلوے بکھرنے لگے۔ آرائش و زیبائش میں دونوں کے انداز فکر کے فرق کو پہچانا جا سکتا ہے، ہندو اسلوب گنجان فن پسند کرتا ہے۔ دیوی دیوتاؤں، جانوروں اور پرندوں کے پیکروں سے دیواروں کو سجاتا ہے اس کے برعکس اسلامی اسلوب نے عموماً جالیوں کی باریک تراش خراش اور فن خطاطی کے جلوے پیش کئے ہیں۔ بنیادی رجحان جمالی ہے، میناروں کی اٹھان میں بھی جمال کا وقار ہی ملتا ہے۔

مسلمانوں کی روایات کے تسلسل میں خلیفہ عبدالملک کی ''یروشلم کی مسجد'' (تکمیل ۶۹۱ء) الولید کی جامع مسجد (دمشق) یروشلم کی مسجد اقصیٰ کہ جسے خلیفہ المہدی نے دوبارہ تعمیر کی، عبدالرحمٰن اول کی مسجد قرطبہ (۷۸۶ء - ۷۸۷ء) مسجد سوسہ (۸۵۰ء - ۸۵۱ء) خلیفہ المتوکل کی سامارا مسجد (جامع مسجد ۱۰۱۳ء - ۹۹۰ء) ابو ابراہیم احمد کی قیراوان کی جامع مسجد، مصر میں احمد ابن طولوں کی مسجد، مسجد ازہر، مملکوں کے تعمیر کئے ہوئے خوبصورت مدرسے، فاطمیوں کی تعمیر کی ہوئی عمارتیں، تہران اور مشہد کی مسجدیں اور عمارتیں، امیر تیمور کا مقبرہ (گورا میر ۱۴۰۴ء - ۱۳۳۶ء) اناطولیہ میں خلیفہ غازی کے مکانات اور مدرسے، دروازے، فرغنہ کی پرشکوہ عمارتیں، بی بی خانم کی مسجد (سمرقند ۱۴۰۵ء - ۱۳۹۸ء) وغیرہ امتیازی نشانات اور اسالیب ہیں کہ جن کے جلال و جمال کو لئے مسلمان ہندوستان آئے۔

قطب مینار، اجمیری مسجد (التمش ۱۲۱۱ء) علاء الدین خلجی کا دروازہ، کھرکی مسجد (فیروز تغلق ۱۳۷۰ء) اکبر کا مقبرہ (سکندر آباد ۱۶۱۳ء) ہمایوں کا مقبرہ، بادشاہی مسجد (لاہور) جہانگیر کا مقبرہ (لاہور)، جامع مسجد (دہلی)، موتی مسجد، لال قلعہ، رنگ محل، دیوان عام، دیوان خاص، بلند دروازہ (فتح پور سیکری) جودھا بائی کا محل (فتح پور سیکری) آگرے کا قلعہ، تاج محل (۱۶۵۰ء - ۱۶۳۲ء)، شالیمار اور نشاط (کشمیر) اعتمادالدولہ کا مقبرہ -- ان کے پیچھے جہاں اسلامی ملکوں کی روایت متحرک ہیں وہاں ہندوستان کی رواتیں بھی موجود ہیں، یہ سب

ہندوستان کے فن تعمیر کی تاریخ میں نئے اسالیب ہیں جو اپنے روایتی اسالیب کا تسلسل بھی قائم رکھتے ہیں اور اپنے نئے پن اور اپنی تازگی کا احساس و شعور بھی بخشتے ہیں۔

علاقائی اسالیب پروان چڑھے اور ان کی جہتیں بھی پیدا ہوئیں مثلاً ملتان اسلوب، سندھ اسلوب، فاروقی اسلوب، گجرات اسلوب، کشمیر اسلوب، مغل اسلوب وغیرہ۔ روایات اور تجربات اور ماحول نے ہر اسلوب میں جدتیں پیدا کیں اور جلال و جمال کا عمدہ اور اعلیٰ معیار پیش کیا، مقامی اسالیب کی بڑی اہمیت ہے لیکن اس بڑی سچائی کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ مسلمانوں کے جمالیاتی شعور کی پختگی نے ہندوستان کے فن تعمیر کی جمالیات کی ایک ایسی جمالیاتی تشکیل کی ہے کہ بعض رجحانات حد درجہ پختہ اور جان پرور بن گئے ہیں اور امتیازی جمالیاتی اسالیب ابھر کر اپنی انفرادی خصوصیتوں کو نمایاں کرنے لگے ہیں، بعض پختہ رجحانات نے امتیازی اسالیب کی تخلیق کی ہے۔

جلال اور سبلائم (Sublime) کے رجحان اور بلندی کے ''آرچ ٹائپ'' نے جس اسلوب کو پروان چڑھایا ان میں قطب مینار، بلند دروازہ (ناگور۔ راجستھان) بلند دروازہ (فتح پور سیکری)، بی بی کی مسجد (برہان پور) کے دو مینار، جامع مسجد کا مرکزی منقش دروازہ (احمد آباد)، جونپور کی بلند مسجد رانی سرائے مسجد (احمد آباد)، دولت آباد کا چاند مینار، چار مینار (حیدر آباد)، شمس الدین التتمش کے مزار کے گرد کلام الٰہی سے منور بلند دیواریں (دہلی) سرینگا پٹم (کرناٹک) میں ٹیپو سلطان کی مسجد کے بلند مینار، حیدر آباد کی ٹولی مسجد کے پروقار مینار اور توشالا اسلام مسجد کا بلند محراب دار دروازہ (دہلی) انتہائی اہم ہیں جو مسلمانوں کی اعلیٰ روایات کی بھی خبر دیتے ہیں اور ہندوستان میں ان کے لئے نئے تجربوں کے تئیں بھی بیدار کرتے ہیں۔

تجمل، سبلائم اور جلال کے اس اسلوب کی جہتیں قلعوں کی تعمیر میں بھی نمایاں ہوئی ہیں، قلعہ تغلق آباد اور 'جہاں پناہ' (محمد بن تغلق) کی بلند دیواریں، شیر شاہ کا قلعہ، آگرے کا قلعہ اور لال قلعہ (قلعۂ مبارک دہلی) عمدہ مثالیں ہیں۔

اسی طرح جمال اور کلی سے پھول بن کر آہستہ آہستہ کھلنے کے جمالیاتی شعور نے اس امتیازی اسلوب کو خلق کیا ہے اس کی سب سے اہم نمائندگی 'تاج محل' سے ہوتی ہے۔ یہ ہند اسلامی فن تعمیر کا سب سے حسین مظہر ہے۔ تاریخ کے تسلسل میں یہ فنی تخلیق ایک لیجنڈ (Legend) اور جمالیاتی مظہر یا فینومن ہے جو مادی اور روحانی تمدن یا کلچر کی اعلیٰ ترین سطح کو محسوس تر بناتا ہے۔ اس کی صورت یا اس کا فارم تجربوں کے سفر میں حسن کے وژن کی گہرائی کا احساس دیتا ہے۔ ہمایوں کے مقبرے (دہلی) اور ''دلرس بانو'' کے مقبرے (اورنگ آباد) کے ساتھ 'تاج محل' کو دیکھیے تو اس اسلوب کے جمال کی بہتر پہچان ہوگی۔ تاج محل اسلامی فن تعمیر کے کئی تجربوں کی خوبصورت آمیزش کا نتیجہ ہے، بعض ماہرین یہ کہتے ہیں کہ ہمایوں کا مقبرہ، تاج محل کے ماڈل کے خاکے میں شامل رہا ہے، باغ اور پانی کی تقسیم کی روایت بابری روایت ہے کہ جس کا تعلق کابل سے ہے۔ مینار، اکبر کے دروازے سے رشتہ رکھتا ہے۔ گنبد، محراب اور طاق وغیرہ عجمی روایات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہندوستان میں ان کی جو انفرادی شان پیدا ہوئی ہے اس کی عظمت 'تاج محل' میں نظر آتی ہے۔ 'تاج محل' ہند اسلامی فن تعمیر میں ایک ڈراما اور آرٹ کا ایسا مظہر بنا ہے کہ جو اپنی اسلوبیاتی ترتیب کی حیرت انگیز اور مسرت آمیز لہروں سے ہر دم متاثر کرتا رہتا ہے۔ ہند اسلامی فن تعمیر میں سنگ مرمر میں ڈھلی یہ آخری فینٹاسی (Fantasy) ہے جو ایک اعلیٰ جمالیاتی نظام کی علامت ہے۔ محرابوں، جھروکوں، طاقوں اور گنبدوں کی تخلیق کے ساتھ جالیوں کی تشکیل، تزئین کاری اور نقش نگاری نے اس اسلوب کو امتیازی بنا دیا ہے۔ اس اسلوب میں ایسا جمال ہے جو جلال کی کیفیتوں کو بھی لئے ہوئے ہے۔ جمال وجلال کی آمیزش غیر معمولی ہے۔ اس اسلوب کی ایک جہت اعتمادالدولہ کے مقبرے میں ملتی ہے تو دوسری جہت ''دیوان عام، دیوان خاص، اور موتی مسجد'' میں! ایک جہت شیش محل میں ملتی ہے تو دوسری مثمن برج میں! اس اسلوب کا ایک پہلو ''جامع مسجد دہلی'' میں نظر آتا ہے تو دوسرا بادشاہی مسجد (لاہور) میں!

سندھ پر محمد بن قاسم کے حملے کے بعد (۷۱۲ء) چند عمارتوں اور مسجدوں کی تعمیر کی

خبر پرانی تحریروں سے ملتی ہے لیکن اس وقت کہیں کوئی نشان موجود نہیں ہے۔ سندھ کے جنوب میں کھدائی کے بعد چند پرانی عمارتوں کے نشان اور نقوش ملتے ہیں، ان کے متعلق وثوق سے کہا نہیں جاسکتا کہ یہ محمد بن قاسم کے دور کی عمارتوں کے نشان اور نقوش میں بھنبھور (سندھ) میں ایک مستطیل (Rectangular) بنیاد ملی ہے جس کے متعلق بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ یہ محمد بن قاسم کے زمانے میں بنی مسجد کی بنیاد ہے۔ بارہویں صدی کے وسط تک جن عمارتوں کی تعمیر مسلمانوں نے کی ان کے نشانات موجود نہیں ہیں۔ ملتان ہند اسلامی تمدن کا ایک بڑا تمدنی مرکز رہا ہے کہ جہاں مسلمان تاجروں نے اسلامی تمدن کی روشنی پھیلا رکھی تھی۔ محمود غزنوی نے ۱۰۰۲ء میں لاہور پر قبضہ کیا اور افغان سپاہی ملتان اور لاہور میں داخل ہوئے، لاہور غزنویوں کا مرکزی شہر بن گیا۔ ۱۰۹۸ء سے ۱۱۸۶ء تک اسلامی تمدن کے جلوے ہر جانب دکھائی دیتے رہے، یہی وجہ ہے کہ ماہرین یہ کہتے ہیں کہ آٹھویں صدی سے بارہویں صدی تک یقیناً بہت سی مسجدیں اور عمارتیں بنی ہونگی۔ نیز بہت سے مقبرے تعمیر ہوئے ہونگے، ملتان اور لاہور دونوں مقامات پر یہ عمارتیں تباہ ہوگئی ہونگی، کچھ حملہ آوروں کی وجہ سے اور کچھ وقت کی برہمی کے سبب!

ہند اسلامی فن تعمیر کی تاریخ پانچ سو سال سے زیادہ (۱۱۱۹ء - ۱۷۰۷ء) عرصہ تک پھیلی ہوئی ہے۔ پورے ملک میں ہندی اور اسلامی روایات و اسالیب کی آمیزشیں ہوئی ہیں اور مختلف علاقوں میں مقامی اثرات اور رجحانات کے ساتھ فن تعمیر کا ارتقاء ہوا ہے۔ جلال و جمال کے بنیادی رجحانات و اسالیب کے ساتھ مختلف مقامات پر ترقی ہوتی رہی ہے اور نئی جہتیں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ ایک اسلوب پنجاب کا ہے (۱۱۵۰ء - ۱۳۳۵ء) تو دوسرا بنگال کا (۱۲۰۰ء - ۱۵۵۰ء) ایک جونپور کا (۱۳۶۰ء - ۱۴۸۰ء) تو دوسرا گجرات کا (۱۳۰۰ء - ۱۵۵۰ء) ایک اسلوب اپنی انفرادی خصوصیات کے ساتھ بیجاپور خاندیش میں ملتا ہے (۱۴۲۵ء - ۱۶۲۵ء) تو دوسرا مالوہ اور مانڈو میں (۱۴۰۵ء - ۱۵۶۹ء) ایک کشمیر میں (۱۴۱۰ء - ۱۷۰۰ء) تو دوسرا دہلی میں! یہ سب اسالیب مل کر ایک نظام جمال کی تشکیل کرتے ہیں!

[پرسی براؤن (Percy Brown) کے مطابق (Indian Architecture) ہندوستان (برصغیر ہندو پاک) میں سب سے قدیم یادگار ملتان میں ہے جو شاہ یوسف گردیزیؒ کا مقبرہ ہے۔ اس کی تعمیر ۱۱۵۲ء (۵۴۷ھ) میں ہوئی تھی، صورت مستطیل ہے۔ ملتان کی معروف رنگین ٹائلیس (tiles) لگی ہوئی ہیں۔ گنبد، ستون اور محراب نہیں ہیں۔ بنیادی نقوش یا موتف (Motifs) اقلیدسی اور پھولدار ہیں]

حقیقت یہ ہے کہ ہند اسلامی فن تعمیر کے اسالیب کی داستان دہلی میں اس وقت شروع ہوتی ہے جب ۱۱۹۱ء (۵۸۷ھ) میں قطب الدین ایبک اس شہر کو پسند کر کے اسے عزیز تر بناتا ہے۔ ۱۱۹۶ء (۵۹۲ھ) میں مسجد قوت الاسلام کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ اس ملک کی اب تک کی دریافت شدہ مسجدوں میں سب سے قدیم ہے۔ مستطیل صحن (۱۴۱ فٹ × ۱۰۵ فٹ) اس کے گرد ستون کے ساتھ گلیاری یا اندرونی برآمدہ، مغرب کی جانب نماز کی جگہ بین الصفوف راستے، اندرونی چھت پر گنبد، سنگ سرخ سے بنی نوکیلی محرابیں کہ جن پر قرآن پاک کے آیات اور پھولوں کے خوبصورت نقوش اس زمانے کے عجمی اسلوب کی پیروی کرتے ہوئے عمودی صورتیں جو فوراً توجہ کا مرکز بن جاتی ہیں۔

اسی سال (۱۱۹۶ء) قطب الدین ایبک نے قطب مینار کی بنیاد رکھی، یہ بھی اپنی نوعیت کی ایسی تخلیق ہے کہ جس پر ہند اسلامی فن تعمیر کا سر ہمیشہ اونچا رہے گا۔ یہ جلال اور سلائم کے رجحان کا شاہکار ہے۔ اس کی جمالیاتی تنظیم غیر معمولی نوعیت کی ہے، ایسی کوئی مثال مسلمانوں کے فن تعمیر کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

ان دو کلاسیکی اسالیب کے ساتھ 'اجمیری مسجد' کی سات محرابوں والی دیوار کا ذکر ضروری ہے۔ سلطان شمس الدین التمش (۱۲۱۱ء-۱۲۳۶ء) نے محرابوں والی یہ دیوار بنوائی جو ۲۰۰ فٹ کی ہے۔ ہر محراب پر خط کوفی میں تین جملے ہیں۔ تیرہویں صدی کے چند مقبرے بھی کلاسیکی اسالیب کی خصوصیات کو نمایاں کرتے ہیں مثلاً سلطان گڑھی میں التمش کے بیٹے کا مقبرہ (۱۲۳۱ء) انتہائی پرکشش ہے۔ التمش (۱۲۳۵ء) اور سلطان بلبن کے مقبرے

(۱۲۸۰ء) اور حضرت شاہ شمس الدین تبریزی (۱۲۷۶ء) کا آستانہ، یہ سب بھی کلا ی
اسالیب کی عمدہ مثالیں ہیں۔ عرب، عجمی اور ہندی روایات نے ان اسالیب کو جلا بخشی ہے۔

چودھویں صدی عیسوی کی ابتداء میں جب منگولوں نے وسط ایشیا اور ایران پر حملہ
تو بڑی تباہی آگئی۔ ہر جانب بربادی اور موت کا بھیانک رقص تھا۔ ترکی اور ایرانی وطن چھوڑ
ہندوستان آنے لگے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ترکی اور ایرانی فنکار، معمار اور فن تعمیر کے ماہر
ہندوستان آئے۔ قطب مینار کے قریب ''علائی دروازہ'' ان کی تخلیق ہے کہ جس سے
اسلامی فن تعمیر کے ایک نئے اسلوب کی بنیاد پڑتی ہے۔ علاء الدین خلجی کا یہ دروازہ (علا
دروازہ) ۱۳۰۵ء (۷۰۵ھ) میں تیار ہوا تھا۔ علائی دروازہ فن تعمیر کے ماہرین کے گہرے عل
ان کی دروں بینی اور ان کے جلال و جمال کے رجحانات کی مکمل عکاسی کرتا ہے۔ یہ فن کا ای
انتہائی عمدہ نمونہ ہے کہ جس کے متعلق ماہرین کا یہ خیال ہے کہ اس کی تفصیل پہلے کاغذ پر تی
ہوئی ہوگی، ڈیزائن اور نقشے کی تشکیل کے بعد ہی اس کی تعمیر ہوئی ہوگی۔ دیواروں کی اٹھا
محرابوں کی صورت، گنبد کے سہارے کے لئے ایک خاص طریقے کا استعمال، آرائش و زیبائ
ان سے محسوس ہوتا ہے۔ جیسے انتہائی تجربہ کار فنکار معماروں کی فکر و نظر اور محنت نے یہ کارنا
انجام دیا ہے۔ سفید پتھروں پر کلامِ الٰہی پر کشش ہیں بنیادی محراب عمودی ہے اس کی نوک تو
طاب ہے۔

اس کے بعد نئے اسالیب اپنی کئی جہتوں کے ساتھ ملتے ہیں، تغلق بڑے مع
ثابت ہوئے۔ ۱۳۲۰ء سے ۱۴۱۳ء تک حکومت رہی، تغلق آباد کو ایک مضبوط اور مستحکم شہر
گیا، قلعہ کی تعمیر ہوئی۔ پہلی بار ایک بڑا شہر اس طرح آباد ہوتا ہے۔ غازی ملک تغلق خاندان
پہلا بادشاہ تھا جس نے بہت ہی کم عرصے میں کئی تعمیروں کی نگرانی کی۔ صرف پانچ سال
اور ایک قلعہ، ایک محل، اپنا مقبرہ اور تغلق آباد کا مضبوط شہر چھوڑ گیا۔ اس کا مقبرہ ایک چھوٹا
قلعہ لگتا ہے۔ غازی الملک (غیاث الدین تغلق) نے بے مثال قلعہ بنوایا تھا کہ جس
محلات بھی تھے اور مسجدیں بھی، مینار تھے اور بڑے بڑے کمرے تھے کہ جہاں ایک سا

بہت سے لوگ جمع ہو سکتے تھے۔ سرنگیں تھیں اور ان کے اوپر محرابیں، اب سب تباہ ہو چکے ہیں۔ قلعہ کی اونچی اور دور تک پھیلی دیواریں ماضی کی عظمت سمجھاتی ہیں (کہا جاتا ہے سلطان غیاث الدین تغلق کے برتاؤ سے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ خوش نہ تھے۔ سلطان نے ایک باؤلی کی تعمیر روک دی تھی تب حضرت خواجہؒ نے فرمایا تھا ''ہنوز دلی دور است'' (اس وقت سلطان بنگال سے لوٹ رہا تھا) اور فرمایا تھا ''یار ہے اجڑیا بسے گجر'' سلطان غیاث الدین ابھی دہلی پہنچا بھی نہ تھا کہ ایک خیمے سے دب کر مر گیا۔ وہ زندہ دلی پہنچ نہ سکا۔ حضرت خواجہؒ کی پیش گوئی درست ثابت ہوئی۔ قلعہ اجڑ گیا اور اس میں گوجر بھیڑ بکریاں چرانے لگے ۱)

جب محمد تغلق نے دولت آباد جانے کا فیصلہ کیا۔ اس وقت جانے کتنے معمار، فنکار، مصور وغیرہ بھی دکن گئے۔ آرٹ اور تجارت دونوں کو زبردست نقصان ہوا جس کی وجہ سے بہت سے معمار اور مصور وغیرہ دوسرے علاقوں میں چلے گئے اور روزی تلاش کرنے لگے۔ بنگال، جونپور، گجرات، مالوہ، دکن اور دوسرے علاقوں میں بسے اور مقامی معماروں اور فنکاروں کے ساتھ مل کر عمارتیں تعمیر کیں۔ فیروز تغلق نے حکومت کو ایک بار پھر سنبھالا اور تعمیر کا کام شروع کیا۔ بعض ماہرین یہ کہتے ہیں کہ ہندوستان نے فیروز تغلق سے بڑا تعمیر کے فن کا دیوانہ اب تک پیدا نہیں کیا۔ اس کی بنوائی عمارتیں سادگی کے حسن سے پہچانی جاتی ہیں۔ آرائش وزیبائش کی جگہ سادگی کے جمال نے لے لی۔ اس رجحان نے بھی ایک نئے اسلوب کو پیدا کیا۔ آرائش کے لئے خوبصورت پتھروں کو استعمال کیا گیا، نگینے اور چھوٹے چھوٹے پتھروں کو دیواروں اور محرابوں میں لگایا گیا۔ فیروز تغلق نے شمالی ہند میں چار خوبصورت شہر بسائے اور انہیں تعمیر کا حسن عطا کیا۔ فیروز شاہ کوٹلہ (دہلی) ان میں سب سے نمایاں ہے۔ فتح پور، جونپور اور احصار۔ یہ تین شہر بھی اس کے بسائے ہوئے ہیں۔ فیروز شاہ کوٹلہ میں اس کا محل اپنی سادگی کا جلوہ رکھتا تھا، باغ تھے اور خانوں میں تقسیم محل، ملازموں سپاہیوں کے رہنے کے ٹھکانے تھے اور ایک بڑی مسجد تھی کہ جس میں دس ہزار سے زیادہ افراد نماز پڑھ سکتے تھے، بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ قلعوں کی تعمیر اور تقسیم محل کے

طریقے مغلوں نے اسی روایت سے حاصل کئے ہیں۔ ۱۳۷۰ء سے ۱۳۷۵ء تک فیروز تغلق نے بہت سی مسجدوں کی تعمیر کی، ''کھر کی مسجد'' ان میں سے معروف مسجد ہے۔ فیروز شاہ تغلق کے وزیر اعظم خان جہاں کی نگرانی میں 'کلاں مسجد' (دہلی) کے ساتھ یہ مسجد بھی تعمیر ہوئی۔ مسجد کلاں ترکمان گیٹ کے اندر ایک چھوٹے سے قلعے کی مانند ہے۔ تیس گنبدوں والی یہ مسجد اپنا منفرد اسلوب رکھتی ہے۔ اوپر کی منزل نماز کے لئے ہے۔ کئی سیڑھیاں ہیں 'کھر کی مسجد' مسجد کلاں جیسی ہے۔ دو منزلہ ہے۔ گنبد بھی ہیں اور مینار بھی، اندر دیکھئے تو کھر کی مسجد کلاں مسجد سے مختلف ہے لہٰذا ایک دوسری جہت ملتی ہے۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی زیارت کے قریب کالی مسجد سے ملتی جلتی ہے۔

۱۳۹۸ء میں تیمور کے حملے کے بعد دلّی تباہ ہوگئی، تیمور نے ایک غضب یہ بھی کیا کہ واپس جاتے ہوئے ہندوستان کے بہت سے فنکار معماروں کو ساتھ لے گیا۔ ان ہی معمار نے سمرقند کی جامع مسجد تعمیر کی۔

۱۲۰۲ء سے جب قطب الدین ایبک کے سرداروں نے بنگال پر قبضہ کیا۔ اکبر کی یعنی ۱۵۷۶ء تک مسلمانوں نے بہت سے قلعے بنائے، کئی مسجدیں تعمیر کیں، پنڈوا میں گنبدوں والی مسجدیں منفرد حیثیت رکھتی ہیں۔

سکندر شاہ (۱۳۵۸ء-۱۳۸۹ء) نے دو منزلہ مسجد تعمیر کی، اسلوب روایتی ہے جلال کے رجحان کو حد درجہ محسوس بناتی ہے، کہا جاتا ہے یہ دمشق کی معروف مسجد کی طرح بڑ ہے (۵۰۷ فٹ × ۲۸۵ فٹ) تین سو چھ (۳۰۶) گنبد اور اٹھاسی (۸۸) محرابیں ہیں۔ اس ستون بھی جلال کے رجحان کو واضح کرتے ہیں۔ گور (بنگال) کی چھوٹی سونا مسجد (۱۴۹۳ جونپور میں ابراہیم شرقی کی معروف ''اٹالہ مسجد'' (۱۴۰۸ء)، ''لال دروازہ مسجد'' (۱۴۵۰ء) [اس میں مردوں اور عورتوں کی عبادت کے لئے مقامات کا تعین کیا گیا ہے] کی جامع مسجد (۱۴۱۱ء) گجرات کی جامع مسجد کھمبے (۱۳۲۵ء) میاں خاں چشتی (۵۶ بی بی کی (۱۴۷۲ء) کی مسجدیں (گجرات) گلبرگہ اور بیدر کے قلعے اور ان دونوں

مسجدیں، بیجاپور میں محمد عادل شاہ کا مقبرہ گول گنبد۔ یہ سب ہند اسلامی فن تعمیر کے اسالیب اور ان کی مختلف جہتوں کو سمجھاتے ہیں۔ وسط ایشیائی، عجمی اور ترکی روایات اور ہندوستانی اور خصوصاً دہلوی اسلوب کی آمیزشوں سے مختلف جہتیں پیدا ہوئی ہیں۔

چودہویں صدی سے سترہویں صدی تک کا عرصہ دکنی اسلوب کا پہلا دور سمجھا جاتا ہے۔ اس اسلوب پر دہلوی اسلوب کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ محمد بن تغلق نے کئی عمارتیں اور مسجدیں بنوائیں ان میں صرف دو مسجدیں موجود ہیں۔ دولت آباد اور بودھن کی جامع مسجدیں۔ ۱۳۴۷ء میں بہمنی خاندان نے گلبرگہ سے حکومت شروع کی اور ۱۴۲۵ء کے بعد بیدر پر قابض ہو کر گلبرگہ اور بیدر اور دوسرے کئی علاقوں میں تعمیر کا کام شروع کیا۔ اس عہد میں دکن کے تعمیری اسلوب کی انفرادیت محسوس ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ یہ اسلوب منفرد بن جاتا ہے، بہمنی خاندان کے بادشاہوں اور سلطانوں نے بہت سے مضبوط قلعے تعمیر کئے۔ فوجی حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے معماروں نے طرح طرح کے طریقے استعمال کئے جن کا اثر تعمیر کے فن پر ہوا۔ رائچور کے قلعہ کا دروازہ ''تورنگ دروازہ'' اس کی عمدہ مثال ہے۔

'دہلوی اسلوب' اور خصوصاً تغلق اسلوب کے اثر انداز ہونے کا سلسلہ قائم رہا، بعض قلعوں کی مسجدوں کے مطالعہ سے اس حقیقت کا علم ہوتا ہے۔ شاہ بازار کی مسجد ہندوستان کی مسجدوں میں نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ دہلوی (تغلق) اسلوب کے ساتھ عجمی اسلوب کی آمیزش نیز دکنی اسلوب کی چند امتیازی خصوصیتوں کی پہچان مشکل نہیں ہوتی، گنبدوں پر ایرانی فن تعمیر کا اثر دیکھا جا سکتا ہے۔ گلبرگہ میں سلطانوں کے مقبرے روایات کی عمدہ آمیزشوں کی خبر دیتے ہیں۔ ہفت گنبد کا مطالعہ کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ مسلمانوں کی روایات کے ساتھ ہندوؤں کے فن کی پہچان نہ ہو، اسی طرح بیدر میں ''سولہ کھمبا مسجد'' ''محمود گاوان کا مدرسہ'' اور دولت آباد میں ''چاند مینار'' اس دکنی اسلوب کو واضح کرتے ہیں جس پر ...ت کے اثرات ہیں اور نئے تجربوں کی عمدہ آمیزش کے نمونے بھی موجود ہیں۔

دکن میں پندرویں صدی سے سولہویں صدی تک کئی مسجدیں اب تک موجود ہیں ان

پر دہلوی اسلوب کے اثرات ہیں، 'ڈیزائن' روایتی ہے۔ نوکیلی پروقار محرابیں ہیں، سادگی کا حسن ہے، زینے بنے ہوئے ہیں، اقلیدسی اور پھولدار موتف ہیں۔ بعض قلعوں کے اندر کی مسجدوں کی گنبدوں کو دیکھ کر لودی اسلوب کی یاد آجاتی ہے۔ سولہویں صدی سے سترہویں صدی تک عادل شاہی اسلوب کے ابھرنے کا دور ہے۔ بیجاپور میں بہت سی عمارتیں اور مسجدیں تعمیر ہوئیں اور ایک نئی انفرادیت کا احساس ملتا رہا! دکن میں فن تعمیر کا اسلوب اس عہد میں عروج پر نظر آتا ہے۔ ''گگن محل'' زنجیری مسجد (بیجاپور) ابراہیم کا روضہ، مہتر محل، گول گنبد (محمد عادل شاہ کا مقبرہ) وغیرہ اس اسلوب کی نمائندگی کرتے ہیں۔ قطب شاہی اسلوب کے ابھرنے کا دور بھی یہی ہے۔ حیدرآباد اور گولکنڈہ میں جانے کتنی عمارتیں اور مسجدیں تعمیر ہوئیں ''قلی قطب شاہ کا مقبرہ'' محمد قطب شاہ کا مقبرہ، مکہ مسجد، قطب شاہی مسجد، چار مینار، ترلی مسجد، وغیرہ اس اسلوب کی نمائندہ ہیں۔

ہند اسلامی فن تعمیر کی تاریخ میں کشمیری اسلوب بھی نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ مقامی حالات اور ماحول اور خصوصاً موسم کی وجہ سے یہاں کی پرانی عمارتوں کی تعمیر قطعی مختلف ہے۔ بدھ طرز تعمیر کے اثرات نمایاں ہیں، عمارتی لکڑیوں کا استعمال مسلمانوں کی آمد سے قبل سے ہو رہا ہے۔ سلطان زین العابدین کی والدہ کا مقبرہ (پندرہویں صدی) بٹ کول کے قریب مدنی صاحب کا مقبرہ (۱۴۴۴ء) پمپور کی جامع مسجد، سری نگر کی جامع مسجد، ہری پربت کا قلعہ (اکبر- سولہویں صدی) پتھر مسجد، پری محل، شالیمار باغ کی بارہ دری -- ان سے کشمیری طرز تعمیر کی خصوصیتوں کا بہتر علم ہوسکتا ہے۔ مسجدوں اور مقبروں دونوں کے لیے عمارتی لکڑیو سے کام لیا جاتا رہا ہے۔ ڈیزائن میں بھی زیادہ فرق نظر نہیں آتا، کشمیری اسلوب کی ایک م جہت ''خانقاہ معلیٰ'' (حضرت شاہ ہمدانؒ) میں نظر آتی ہے۔ مغلوں کے آنے کے بعد پتھ کا استعمال زیادہ ہونے لگا۔ ہری پربت پر اکبر کا تعمیر کیا ہوا قلعہ اس کی عمدہ مثال ہے۔

اکبر کے عہد میں ۱۵۶۵ء، ۱۵۶۶ء میں ہمایوں کا مقبرہ تعمیر ہوا جو مغل اسلو نشان ہے اس سے قبل لودی اسلوب ہر جگہ حاوی نظر آتا ہے۔ دہلی، سرہند، ا

(اتر پردیش) اور ہریانہ وغیرہ میں لودی طرز تعمیر کے نمونے ہنوز موجود ہیں مثلاً تین برج "دادی کا گنبد" "پوتی کا گنبد" "باغ عالم کا گنبد" "بڑے خاں کا گنبد" "چھوٹے خاں کا گنبد" وغیرہ۔ گوالیار میں حضرت محمد غوثؒ کا مقبرہ، جمالی مسجد (۱۵۳۰ء) اور ادھم خاں کا مقبرہ (۱۵۶۲ء) یہ سب بھی لودی اسلوب کی خصوصیتیں رکھتے ہیں۔ سور دور کی بنی ہوئی عمارتوں (۱۵۴۰ء- ۱۵۵۵ء) کے متعلق عام رائے یہ ہے کہ یہ لودی اسلوب کی عمدہ ترین نشانیاں ہیں شیر شاہ کا مقبرہ (سہسرام) اور پرانے قلعہ میں شیر شاہ کی مسجد دونوں بہترین مثالیں ہیں۔ شہنشاہ اکبر نے فن تعمیر سے گہری دلچسپی لی اور مغل اسلوب میں جدتیں پیدا ہوئیں۔ ہند اسلامی فن تعمیر کی نئی جہتیں نمایاں ہونے لگیں۔ آگرہ، لاہور، الہ آباد، فتح پور سیکری، روہتاس گڑھ میں اس کے دور کی عمارتیں ایک نئے باب کا اضافہ کرتی ہیں۔ سرخ پتھر کا استعمال زیادہ ہوا، جالیوں کی تراش خراش پر زیادہ دھیان دیا گیا۔ آگرے کا قلعہ ہند اسلامی فن تعمیر میں جلال وجمال کا بڑا خوبصورت نمونہ ہے، اس طرح فتح پور سیکری کی عمارتیں ذوق جمال کی ایک انتہا کو چھوتی نظر آتی ہیں۔ 'پنچ محل' جودھا بائی کا محل، بیربل کا محل، دیوان خاص، بلند دروازہ، جامع مسجد، حضرت سلیم چشتیؒ کا روضہ، بلند دروازہ وغیرہ ہندوستان کو دنیا کی عمارت سازی کے فن کی تاریخ میں نمایاں جگہ دیتے ہیں۔ ستون، جھروکے، پتھروں کے خوبصورت اور پرکشش دریچے، اکبر کے عہد کی عماتوں کو انفرادیت بخشتے ہیں۔ ہندو مسلم فن کی آمیزش کے نمونے بھی متاثر کرتے ہیں۔ اکبر نے ۱۵۶۵ء تک دہلی سے حکومت کی، جب تک آگرہ کا قلعہ بنتا رہا۔ ہمایوں قلعہ دین پناہ میں رہا، ابتدائی دور میں اس کی بنوائی کسی بھی عمارت کا علم نہیں البتہ اس کے دربار اور خاندان سے وابستہ چند افراد نے مسجدیں تعمیر کیں، مقبرے بنوائے، 'دین پناہ' کے قریب چند مسجدیں تعمیر ہوئیں اور کچھ مقبرے بنے۔ ۱۵۶۱ء میں ماہم آنگائی خیر المنازل ...کی تعمیر ہوئی اور ساتھ ہی ایک مدرسہ بنا، قریب ہی حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی درگاہ ...بابر اور ہمایوں کے دور میں بھی درگاہ کو سنوارا گیا۔ نیز ۱۵۶۲ء میں اکبر کے عہد میں دربار ...البستہ فرید خاں نے مزار شریف کی نئی تعمیر کی، درگاہ عالیہ کی صورت مربع نما ہے کہ جس کی

جالیاں سنگ مرمر کی ہیں، ستون منقش ہیں، اقلیدسی فنکاری ہے (حضرت امیر خسروؒ کے مقبرے کی جالیاں ہمایوں کے دور میں تیار ہوئی تھیں) قلعہ کہنہ مسجد اکبر کے پہلے دور کی نمائندہ ہے اس کا نقشہ استاد خدا قلی نے تیار کیا تھا اور بخارا کے باقی محمد نے خطاطی کے فن کے جوہر دکھائے تھے —— اکبر کے عہد کے ابتدائی دور میں عمارت سازی کے فن میں کوئی جدت نہیں ملتی، روایات کہ اثرات بہت گہرے ہیں۔ ایک طرف تیموری روایات ہیں اور دوسری طرف اب تک کی ہندوستانی روایات کہ جن میں سید اور لودی اسالیب کی روایات بھی شامل ہیں۔ ہمایوں کا مقبرہ اور ادہم خاں (جنہیں قتل کی سزا ملی تھی) کی قبر عمدہ مثالیں ہیں، یہاں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ ادہم خاں کی قبر مثمن یعنی ہشت پہلو (Octangonal) ہے۔ سور خاندان کے بادشاہوں کی قبریں اسی طرح بنتی تھیں چونکہ سور مغلوں کے دشمن تھے اس لئے انہوں نے ان کی قبریں کہ جنہیں بے وفا، غدار اور نمک حرام سمجھتے تھے مثمن بنوائی تھیں۔ سبز برج بلند گنبد کے ساتھ بغدادی فن لئے ہوئے ہے۔ ہمایوں کے مقبرے کی تکمیل ۱۵۷۱ء میں ہوئی تھی۔ منتخب التواریخ کے مصنف بدایونی کے مطابق اس کی تعمیر میں آٹھ نو سال لگے تھے اور ہمایوں کی ایک زوجہ حاجی بیگم نے اس کی نگرانی کی تھی اسے تاج محل کا پہلا نقش تصور کیا جاتا ہے۔

اکبر نے فن تعمیر سے دلچسپی لی تو اسالیب تبدیل ہونے لگے، دہلی کے اسالیب سے علیحدہ آگرہ کے اسالیب پیدا ہونے لگے۔ میرک سید غیاث اور میرک مرزا غیاث کہ جو تیموری روایات کے بڑے فنکار نقشہ نویس اور ماہرین تعمیرات تھے ہمایوں کے مقبرے کے خالق تھے۔ میرک سید غیاث ہرات کے باشندے تھے۔ بابر کے وقت میں بھی کام کیا تھا بخارا میں ان کے کارنامے عظیم تھے۔ ہمایوں کے مقبرے کا خاکہ بنایا اور کام شروع کیا عمارت کی تکمیل سے قبل انتقال ہوگیا پھر ان کے بیٹے میرک مرزا غیاث جو خود بڑے ماہر تھے، اس کی تکمیل کی، مقبرہ مربع کی شکل کا ہے۔ سنگ مرمر کی گنبد اور چھتریاں ہیں، سنگ مرمر کے ساتھ سرخ پتھروں کا بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ایک مرکزی مثمن خواب گاہ ہے جس

کے گرد آٹھ ذیلی کمرے ہیں۔ مرکزی راستہ تمام ضمنی اور ذیلی کمروں تک پہنچا رہتا ہے۔ یہ وہی اقلیدسی اصول ہے جو ۱۴۶۴ء کے عشرت خانہ میں ملتا ہے۔ یہ تیمور روایات کی دین ہے۔ ہمایوں کے مقبرے کے آٹھ ذیلی کمرے آٹھ بہشتوں کی علامتیں ہیں۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ آٹھ کمرے اس لئے بنائے گئے کہ آئندہ مغل بادشاہ ان میں دفن ہوتے رہیں۔ سمرقند کے ''گورامیر'' (تیمور کا مقبرہ) کو ماڈل بنایا گیا تھا۔ ہمایوں کے مقبرے میں دوسرا کوئی مغل بادشاہ دفن نہ ہوا اگرچہ شاہی گھرانے کے افراد کی قبریں یہاں موجود ہیں۔ ۱۵۶۲ء کے بعد اکبر نے آگرے میں عمارت سازی کا صرف منصوبہ ہی نہ بنایا بلکہ خوبصورت عمارتوں کی تعمیر بھی کرنے لگا۔ ابھی ہمایوں کا مقبرہ مکمل بھی نہ ہوا تھا کہ اکبر کے حکم سے مختلف جگہوں پر قلعہ تعمیر ہونے لگے۔ آگرے کا قلعہ سب سے بڑا تھا، اس کی تعمیر ۱۵۶۵ء میں شروع ہوئی اور تکمیل ۱۵۷۱ء میں ہوئی۔ اجمیر شریف کا قلعہ ۱۵۷۰ء میں، لاہور کا قلعہ ۱۵۷۵ء میں اور الہ آباد کا قلعہ ۱۵۸۳ء میں تیار ہوا۔ اجمیر شریف کے قلعہ میں صرف دو عمارتیں رہ گئی ہیں۔ ان میں ایک پتھروں کا بنا ہوا چھوٹا سا قلعہ ہے جسے 'بادشاہی محل' کہتے ہیں اسے میوزیم بنا دیا گیا ہے۔ لاہور والے قلعہ میں تو آنے والے بادشاہوں نے اس عہد کا ہر نشان مٹا دیا اور نئی عمارت تیار کیں، الہ آباد کا قلعہ اس وقت فوجی صدر مقام ہے جہاں اکبر کی صرف ایک بارگاہ ہے بارہ دری!

آئین اکبری میں ابوالفضل نے لکھا ہے کہ آگرہ کے قلعے کے اندر پانچ سو۵۰۰ عمارتیں تھیں جو پتھر سے بنی ہیں۔ اتنی عمارتوں کا نشان نہیں ملتا۔ قاسم خاں میر بروبحر کی ہدایت اور نگرانی میں ۱۵۶۵ء میں آگرے کے قلعے کی تعمیر شروع ہوئی اور آٹھ سال میں مکمل ہوئی، ہزاروں مزدوروں نے کام کیا اور ہندوستان کی عمارت سازی میں جلال و جمال کا ایک نشان عنوان قائم کر دیا۔ حضرت شیخ سلیم چشتیؒ سے اکبر کی عقیدت کا ہمیں علم ہے وہ ان کے قریب رہنا چاہتا تھا لہٰذا قلعہ کی تعمیر کے بعد دہلی سے آگرہ آ گیا، فتح پور سیکری ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں ایک روشن نشان بن گیا۔ یہ شہر تین جانب سے گیارہ کیلومیٹر کے اندر

ہے، چوتھی جانب ایک مصنوعی جھیل ہے، بلند دروازہ مغل اسلوب کے جلال و جمال ک
آمیزش کا عمدہ نمونہ ہے۔ دنیا کے بلند دروازوں میں اپنا منفرد مقام رکھتا ہے۔ قلعہ ے
جنوب میں یہ دروازہ ۵۴ میٹر بلند ہے۔ مغرب کی جانب جو جامع مسجد ہے وہ بھی ا
اسلوب کا ایک بے مثال نمونہ ہے۔ یقین ہے کہ ۷۲-۱۵۷۱ء میں حضرت شیخ سلیم چشتیؒ ۔
خود اس مسجد کی تعمیر کی، ۷۴-۱۵۷۴ء میں مسجد مکمل ہوئی۔ ۸۹ × ۲۰ میٹر یہ مسجد اپنی خوبصور
محرابوں اور دلکش ستونوں کے باعث بہت پرکشش ہے۔ حضرت شیخ سلیم چشتیؒ کا رو
۸۱-۱۵۸۰ء میں مکمل ہوا۔ سفید پتھروں اور جالیوں کی تراش خراش کی وجہ سے مزار شر
مغل اسلوب کا ایک نادر شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ جودھا بائی حویلی، راجہ بیربل کی حو
جامع مسجد، دیوان خاص، پنچ محل، ہرن مینار، حضرت شیخ سلیم چشتیؒ کا مزار، خواب گاہ و
اس دور کے ماہرین تعمیرات کی فکر و نظر کی عمدہ ترین مثالیں ہیں۔ ان ماہرین کے م
ابوالفضل نے اکبر نامہ میں لکھا ہے کہ یہ علم ریاضی کے نازک خیال ماہرین تھے۔ اکبر
متعلق تاریخ اکبری (محمد عارف قندھاری) میں تحریر ہے کہ ''اس کا ذہن اقلیدس کی گ
کھولتا رہا ہے آگرے کا قلعہ اس کا روشن ثبوت ہے۔''

ہندوستان میں جھروکا بنانے کی روایت ملتی ہے۔ ان سے عمارتوں اور قلعوں
حسن کا تیور ہی بدل جاتا تھا۔ تیسری صدی قبل مسیح (سانچی) سے ۱۵۰۰ء تک ملک کے ا
میں جھروکوں کی مثالیں ملتی ہیں۔ مغلوں نے اسے اپنے اسلوب میں شامل کیا اور شہنشا
نے تو اسے ایک منفرد حیثیت دے دی۔

عمارتوں اور قلعوں میں جھروکوں کو شامل کر کے ایک روحانی جمالیاتی پہلو نقش
گیا۔ ''بابرنامہ'' میں ہرات کی ایک عمارت کا ذکر کرتے ہوئے بابر نے ''شاہ نشیں''
اصطلاح استعمال کی ہے وہ غالباً جھروکا ہی کے لیے ہے، پنچ باغ کو دیکھنے اور عوام کے
کھڑے ہونے یا بیٹھنے کی جگہ ہے۔ بیٹھنے کے لئے دیوان رکھے جاتے ہیں۔ دہلی
منڈل میں بھی جھروکے بنے، ہمایوں کے انتقال کی خبر پھیلی تو سچائی کو جاننے کے ۔

ے کچھ دور ہزاروں لوگ جمع ہو گئے، وہ اپنے بادشاہ کو زندہ دیکھنا چاہتے تھے۔ امراء نے
ایوں کے ایک ہم شکل کو جھرو کے پر کھڑا کر کے دور سے لوگوں کو دکھایا تھا۔ اکبر نے تو جھرو کا
و ایک شخصیت عطا کر دی۔ اکبر نامہ کے مطابق شہنشاہ جھرو کے پر آتا اور جمع ہوئے لوگوں کو
ن دیتا۔ آگرہ کے قلعے میں بھی جھروکا کا درشن جاری تھا۔ جھرو کے پر بیٹھ کر ہاتھیوں کی لڑائی
یکھنا، جہانگیر نے بھی جھروکوں کو اہمیت دی۔ 'تزک جہانگیری' میں ذکر ملتا ہے۔ شہنشاہ
صاف کرنے کے لئے بھی جھرو کے پر آتا، جہانگیر کے عہد میں بنی ہوئی تصویروں میں شہنشاہ
مرا کے پر نظر آتا ہے۔ اورنگ زیب نے بھی اسے اہمیت دی۔

غور فرمائیے تو محسوس ہوگا کہ ہند اسلامی فن تعمیر میں جھروکوں کی تشکیل اسلوب کی
یک دلفریب رومانی جہت ہے۔

''ترکی سلطانہ حویلی'' میں اس اسلوب کی ایک اور جہت ملتی ہے، اقلیدسی نمونوں کی
اشی اور درخت، پھول، پتے، پرندے اور جانوروں کے نقش ملتے ہیں۔ ہندوستانی اور تیموری
وایات کی آمیزش کی بہتر پہچان ہوتی ہے۔

''توزک جہانگیری'' کے مطابق اکبر کا مقبرہ پندرہ لاکھ روپے خرچ کر کے تیار ہوا۔
غ میں بیس بیس گز چوڑی سنگ سرخ کی روشیں توجہ طلب ہیں۔ صدر دروازہ فنکاری کا
مدہ ترین نمونہ ہے۔ سنگ مرمر کے چار بلند مینار اس عمارت کو حد درجہ پرکشش بنا دیتے
ں۔ دروازے پر پچی کاری اور منبت کاری کا عمدہ کام ہے۔ جہانگیر نے نقاشی اور طلائی گل
اری سے گہری دلچسپی لی تھی اس کا ثبوت یہاں ملتا ہے۔ شہنشاہ اکبر کے مقبرے کی پنج منزلہ
مارت اپنی نوعیت کی پہلی عمارت ہے، خط نسخ کے حسن نے بھی اپنا جادو کیا ہے۔ جہانگیر کے
ہد میں اعتماد الدولہ کا دلفریب اور خوبصورت مقبرہ تعمیر ہوا کہ جس میں سنگ مرمر اور سنگ
رخ دونوں کا استعمال ہوا ہے۔ مغلوں کے احساس جمال کا یہ ایک انتہائی عمدہ نمونہ ہے۔

شاہجہاں نے 'تاج محل' دے کر ہند اسلامی طرز تعمیر اور فن تعمیر کی تاریخ میں سب
سے سنہرے باب کا اضافہ کیا (مغل دستاویزات میں تاج محل نام نہیں ملتا اسے ''روضہ منورہ''

کہا گیا ہے) یہ عمارت ہند اسلامی فن تعمیر کی تاریخ میں ایک انتہائی روشن مظہر کی حیثیت رکھ
ہے۔ شاہجہاں سنگ مرمر کا عاشق تھا۔ ۱۶۲۷ء میں دیوان عام سنگ مرمر سے تعمیر ہ
جہانگیری محل کے سنگ سرخ کو سنگ مرمر میں تبدیل کر دیا۔ "شیش محل، دیوان خاص، ح
سنگ مرمر، لال قلعہ جامع مسجد، یہ سب مغل یا ہند اسلامی فن تعمیر کے عظیم شاہکار ہیں۔
شاہجہاں آباد میں ہند اسلامی فن تعمیر کے اسالیب کی نئی جہتیں اجاگر ہونے لگیں
شاہ جہاں آباد قلعہ (لال قلعہ)، اکبر آباد دروازہ (دلی دروازہ)، لاہور دروازہ، نقارہ
دولت خانہ خاص وعام، شاہ برج، نہر بہشت، حمام، دولت خانہ خاص، خواب گاہ، امتیاز
موتی مسجد، جامع مسجد وغیرہ ہندوستانی فن تعمیر میں اضافہ ہیں۔ ۱۶۳۷ء میں شاہجہاں آبا
بنیاد رکھی گئی۔ استاد حامد اور استاد احمد نے شہر اور قلعے اور عمارتوں کے نقشے تیار کئے۔ ا
تکمیل سے قبل دونوں کا انتقال ہوگیا۔ ان کے بعد دہلی کے حاکم غیرت خاں کو نگراں مقر
گیا اور پھر جلد ہی مکرم خاں نگہباں مقرر ہوئے اور شاہ جہاں آباد ۱۶۴۸ء میں تکمیل کو
قلعہ میں سونا، چاندی اور ہیرے جواہرات کو انتہائی فنکارانہ انداز میں استعمال کیا گیا۔
قلعہ کی دیواریں سرخ پتھر کی ہیں اور یہ قلعہ ۱۱۲۵ ایکڑ رقبے میں ہے۔ اکبر آباد دروازہ (
گیٹ) اور لاہور دروازہ دونوں جلال و جمال کے خوبصورت امتزاج کے نمونے ہ
شاہجہاں کا پر جمال سنگ مرمر کا تخت مغلوں کے احساس جمال کو لیے آج بھی ایک مثا
ہوا ہے۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کی درگاہ شریف، جہانگیر کا مقبرہ، لاہور کا قلعہ
دیوان عام، شالیمار باغ، اجمیر شریف کی جامع مسجد، یہ سب شاہ جہاں کے بڑے کار
تصور کئے جاتے ہیں۔ اجمیر شریف کی درگاہ عالیہ سے شاہ جہاں کی گہری وابستگی کا ہمی
ہے۔ اجمیر شریف ہی میں اس نے میواڑ کے رانا پر اپنی فتح کا جشن منایا تھا۔ کئی
عمارتوں کو نئی صورتیں دی گئیں اور کئی نئی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ دولت خانہ خاص وعام کا
بھی اسی زمانے میں تیار ہوا۔ سنگ مرمر کی جامع مسجد درگاہ عالیہ کے قریب ہی ہے
مرکزی محراب سے متاثر کرتی ہے۔ آگرہ کے قلعے میں شاہجہاں نے اکبر اور جہانگیر کی

ت سی عمارتوں کو توڑ کر نئی عمارتیں بنوائیں۔ سنگ مرمر کا استعمال زیادہ سے زیادہ کیا۔ اسی
رح لاہور کے قلعے کو سنوارا۔ دیوان عام اور شاہ برج (مثمن برج) اس قلعے کے حسن میں
مانہ کرتے ہیں۔

اورنگ زیب کے عہد میں "بی بی کا مقبرہ" (اورنگ آباد ١٦٦١ء) بادشاہی مسجد
لاہور ۱۶۷۴ء) اور موتی مسجد (دہلی ۶۳-۱۶۶۲ء) مغل فن تعمیر کے آخری دور کی دلکش
مانیاں ہیں۔

ہند اسلامی فن تعمیر کے اسالیب کا سفر ہنوز جاری ہے!!

طالعہ کے لیے:

1 Creswell, K A C.,	Early Muslim Architecture 2 vols Oxford, 1932
2 Terry, J.,	The Charm of Indo-Islamic Architecture, London, 1953
3 Harvell, E B ,	Indian Architecture, London, 1914.
4 -Do-	Indian Architecture From the First Muhammadan Invasion To the Present Day, London, 1931.
5 Furgusson, James	History of India And Eastern Architecture 2 vols London, 1910.
6 Richmond, E T ,	Moslem Architecture (Royal Asiati Society) 1926.
7 Smith, Edmund W .	The Mogol Architecture of Fatehpur Sikri, 4 vols (Allahabad)
8. Abul Fazle	A'in-i-Akbari (tr) 3 vols.Reprinted

Delhi, 1965-78

Jahangir, Nooral-Din Mohamamd, 'Tuzuk-i-Jahangiri' (tr) 2 vols Delhi, 1968.

Babur 'Babur-nama' vol I & II (tr) Annette Baveridge, London, 1921

Abul Fazle 'Akbarnama' 3 vols (tr) H Beveridge, Calcutta, 1907-39

Rivoriva, G 'Muslem Architecture' Its Origin And Development, Oxford, 1918

۱۳۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن بزم تیموریہ ۱۹۴۸ء

۱۴۔ عبدالقادر بدایونی منتخب التواریخ

۱۵۔ تاراچند اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر مترجم چودھری رحم علی۔

ش۔ م۔ عارف ماہر آروی

مغل اور شاہ آباد

ہندوستان میں مغلوں کی حکومت ۲۱ر اپریل ۱۵۲۶ء کو پانی پت کے میدان میں ابراہیم لودی کی شکست کے بعد قائم ہوئی مگر سیاسی اعتبار سے افغانوں اور راجپوتوں کا تسلط برقرار رہا۔ یہ دونوں پورے عہد مغلیہ میں مغلوں کی ماتحتی قبول کرنے سے گریزاں رہے۔ چونکہ شاہ آباد صوبہ بہار کا مغربی سرحد تھا اس لیے یہاں کے راجپوت خصوصاً چوسہ ندی سے مشرق سون ندی کے مغرب کے درمیان ایک طاقتور قوم تھی۔ یہ عہد مغلیہ میں لوہے کے چنے ثابت ہوئے۔

شاہ آباد کا حلقہ ۳۱ ۲۴ اور ۴۶ ۲۵ شمالی عرض البلد اور ۸۳۱۹ و ۸۴۵۱ مشرقی طول البلد کے درمیان واقع تھا۔ مگر شاہ آباد نام کی کوئی جگہ پلاموں، ساران، چمپارن، سنتھال پرگنہ چھوٹا ناگپور کی طرح بہار کے نقشہ پر نہ تھی۔ شاہ آباد کا نام تو اول مغل بادشاہ بابر کے آرام کے بعد اس کے ٹھہرنے کی وجہ سے منسوب ہوا۔ ۱۶۸۵ء میں سرکار شاہ آباد عالم وجود میں آیا۔ اس کا جنوبی حصہ رہتاس، چین پور اور سہسرام سرکار رہتاس کا حصہ رہا۔ ۱۸۷۰ء میں گورنر نے سرکاری ریونیو کی یافت پر ضلعوں کی از سر نو تشکیل کی۔ یہی حالت ۳۱ر مارچ تک قائم رہی۔ انتظامی امور کے تحت شاہ آباد ضلع کو شمال اور جنوب دو حصوں میں تقسیم بھوجپور اور رہتاس کے دو اضلاع بنائے گئے۔ ۱۷ر مارچ ۱۹۹۱ء کو شمالی حصہ بھوجپور بھی مغرب دو حصوں میں تقسیم کر کے بھوجپور اور بکسر کے دو ضلع بنا دیئے گئے۔ اب رقبہ ۲۳۴۷ مربع میل اور بکسر کا ۱۶۲۳۸ مربع میل ہو گیا۔ اسی طرح شاہ آباد کا

جنوبی حصہ رہتاس بھی مغرب و مشرق میں تقسیم ہو کر کیمور اور رہتاس کے ضلع بنائے گئے
بھوجپور کا صدر مقام آرا، کیمور کا بھبھوا اور رہتاس کا سہسرام مقرر ہوا۔ عہد مغلیہ میں شاہ آباد
شمالی حصہ موجودہ بکسر، بھوجپور زیادہ تر رزم گاہ بنا کہ اسی علاقہ میں چوسہ اور سون ندی کے
کنارے افغانوں اور راجپوتوں سے مغلوں کو نبرد آزما ہونا پڑا۔

بابر نے پانی پت میں ابراہیم لودی کو زیر کر کے ہندوستان پر اپنی حکومت تو قائم
دی مگر بہار کے افغان مبارک خان نوہانی کے بیٹے دریا خان نوہانی (۱۵۲۴-۱۴۹۵) نے ا
سکہ اور اپنے نام کا خطبہ جاری رکھا۔ دریا خان کی وفات کے بعد اس کے لڑکے بہار خان
بھی ۱۵۲۸ تک یہی سلسلہ قایم رکھا۔ بابر نامہ کے مطابق ''قنوج اور گنگا کا دوآبہ حقیقتاً افغانو
کے قبضہ میں تھا ان میں نصیر خان نوہانی، معروف فارمولی اور بہت سارے افغان امرا
اہم تھے۔ ان سب نے بابر کے خلاف جابجا مورچہ سنبھال رکھا تھا۔ خصوصاً ڈمراؤں نزدکا
(شاہ آباد) میں ان کا جماؤ بابر کے لیے آفت کی پیشین گوئی تھی چنانچہ اس نے ہمایوں
سرکردگی میں فوج روانہ کی۔ افغان گنگا پار کر کے مانک پور کی طرف بھاگ نکلے اور جونپو
ٹوٹ پڑے لیکن ہمایوں نے جونپور پر قبضہ کر لیا چنانچہ غازی پور میں نصیر خاں نوہانی نے مو
سنبھال لیا۔ ہمایوں جب وہاں پہنچا تو نصیر خاں بلیا کی طرف نکل گیا۔ مغل فوج نے بل
یلغار کر کے اسے برباد کر دیا اور جونپور لوٹ آئی۔ جنوری ۱۵۲۷ میں ہمایوں کو آگرہ لوٹنا پڑ
رانا سانگا سے بابر تنہا نبرد آزما تھا۔ مغلوں کی رانا سانگا سے نبرد آزمائی کے سبب افغانوں
پھر سر اٹھایا اور بہار سے دوآبہ تک قابض ہو گئے۔ بابر نے بہار میں افغانوں کی طاقت توڑ
کے لیے بہار کا قصد کیا۔ ۱۵ر مارچ ۱۵۲۸ کو ببن جلوانی، معروف اور بایزید فارمولی نے گ
عارضی پل ڈال کر حملہ کر دیا۔ یہ لوگ بھاگ کھڑے ہوئے۔ اودھ سے چار پانچ میل پ
گوگرا اور سرجو کے دہانے پر ۲۶ر مارچ ۱۵۲۸ کو بابر نے اپنا پڑاؤ ڈال دیا۔ ۲۹ر مارچ ۲۹
جبکہ سورج گرہن لگا ہوا تھا بابر نے پھر اسی جگہ پر دھاوا کیا جس جگہ ایک سال قبل اس
افغانوں سے لوہا لیا تھا مگر وہاں اسے پتہ چلا کہ شاہ آباد کے مشرقی علاقہ میں سون ندی

کنارے محمود لودی فوج کے ساتھ خیمہ زن ہے چنانچہ وہ پورب کی طرف چل پڑا اور سنیچر کی شام یا اتوار کی صبح ۱۹/اپریل ۱۵۲۹ کو پرگنہ آری آدھمکا۔ یہاں آنے پر اسے پتہ چلا کہ سوڈیڑھ سو کشتی پر سوار بنگال کی خرید فوج گنگا اور گوگرا کے دہانے پر اس کی پیش قدمی روکنے کے لیے موجود ہے۔ بن اور بایزید بنگال کی فوج کے ہمراہ متحرک تھے اور گوگرا کے شمالی کنارے پر مورچہ زن تھے۔ بابر اپنی حکمت عملی سے یہ ظاہر کررہا تھا کہ بنگال کے نصرت شاہ سے اسے کوئی خطرہ نہیں ہے لیکن وہ زیادہ دنوں تک خرید فوج کی از خود واپسی کا انتظار کرنے سے بھی قاصر تھا چنانچہ بنگال کے نصرت شاہ کا اصلی مقصد محسوس کرتے ہوئے بابر نے چھ مختلف مورچوں پر محمود لودی اور بنگال کی فوج پر شاہ آباد کے جنوب میں گنگا ندی اور سارن کے شمال میں گوگرا ندی کو پار کر کے حملہ کردیا۔ ۲۸/اپریل ۱۵۲۹ کو جونپور سے مزید کمک جنید برلاس کی سرکردگی میں جب پہنچ گئی تو گوگرا کو پار کر کے دشمن کی فوج کے آمنے سامنے جا پہنچا اور یکم مئی کو صبح سویرے ہی گنگا کو بھی پار کر گیا چنانچہ ۱۹/مئی کو بنگال کی فوج کو پیچھے ڈھکیل دیا۔ بنگالی کشتیوں میں سوار ہو کر پورب کی طرف بھاگ ہی رہے تھے کہ بابر کے داماد زماں مرزا شوہر معصومہ نے ان سب کو فرار ہونے پر مجبور کردیا۔ یہ جنگ بلیا کے دوآبہ میں ہوئی۔ اس زمانہ میں یہ علاقہ ڈمراؤں کی ماتحتی میں تھا۔

۱۹/اپریل ۱۵۲۹ کو جب بابر ''آری'' پہنچا اس سے قبل بہار خاں جس نے سلطان محمود کا لقب اختیار کرلیا تھا اپنی بیوہ ڈڈو اور اپنے نابالغ بیٹے جلال کو چھوڑ کر دنیائے فانی سے رخصت ہو چکا تھا۔ جلال کا معلم شیر خاں تھا اور وہی بہار خاں کے وارثوں کی حکومت کا نگراں بھی تھا۔ مذکورہ جنگ کے بعد بابر نے زماں مرزا کے حوالہ بہار کو کر کے جلال کو بہار کی جاگیر عطا کردی۔

۲۶/دسمبر ۱۵۳۰ کو بابر کی وفات کے بعد بہار و بنگال میں پھر افغانوں نے شورش برپا کردی اور تقریباً آزادی کا بگل بجا دیا۔ ان افغانوں نے جون - جولائی ۱۵۳۱ میں محمود لودی کو اپنا بادشاہ تسلیم کر کے بن اور بایزید کی سرکردگی میں مغلوں سے لوہا لینے کی پھر ٹھانی

چنانچہ بابر کے جانشیں ہمایوں کو اگست ۱۵۳۱ میں کالنجر سے پورب کا رخ کرنا پڑا۔ وہ گو
ندی کی معاون ندی سائی کے کنارے دورا پہنچ گیا۔ افغانوں کو شکست دے کر چنار کا رخ
جو اس وقت جلال کے قبضہ میں تھا۔ ہمایوں نے ستمبر سے دسمبر ۱۵۳۱ تک چنار کا قلعہ گھیر
رکھا۔ شیر خاں نے معاملہ کی نزاکت کو محسوس کرتے ہوئے بڑی ہشیاری سے اس مصیبت
نجات پانے کی درخواست گذاری۔ چنانچہ ہمایوں نے چنار کا محاصرہ اٹھا لیا اور واپس لو
گیا۔ اب تک کچھ افغان گجرات جا چکے تھے اور کچھ نے بنگال کے سلطان نصرت شاہ کو شیر
کی طاقت توڑنے پر اکسانا شروع کیا۔ ان افغانوں میں زیادہ تر نوہانی افغان تھے۔ ا
اکساہٹ سے متاثر ہو کر نصرت شاہ نے مونگیر کے مکتا قطب خاں جو نصرت شاہ کے دا
دوست بھی تھا، کو شیر شاہ کو شکست دینے کے لیے روانہ کیا۔ قطب خاں سون ندی کے مغ
کنارے کوئیلور آ پہنچا۔ شیر شاہ کے ہاتھوں میدان جنگ میں شکست کھا کر وہ قتل کر دیا گیا
اس کا تمام جنگی ساز و سامان نیز خزانہ شیر شاہ کے قبضہ میں آ گیا۔ اس کے کچھ ہی دنوں
۱۵۳۵ میں شیر شاہ کی تاج پوشی ہوئی۔ اب شیر شاہ کے نام کے سکے بھی ڈھلنے لگے۔
واقعات کے بعد شیر شاہ نے کشور خاں کی ماتحتی میں اپنے بڑے بیٹے جلال خاں کو گوڑ پر ق
کرنے کے لیے کثیر فوج روانہ کی۔ اس زمانہ میں گوڑ بنگال کا دارالخلافہ تھا۔ جوہر لکھتا ہے
اپریل ۱۵۳۸ میں گوڑ پر قبضہ ہو گیا۔ گوڑ پر قبضہ ہونے کی خبر پاتے ہی ہمایوں گوڑ کے
روانہ ہو گیا اور اگست میں سون کے کنارے آ پہنچا جہاں اس کی ملاقات بنگال کے سلطان
سے ہوئی جس کو اس نے یہ یقین دلایا کہ گوڑ پر دوبارہ قبضہ کر لیا جائے گا۔ اس وعدے کے
ہمایوں برق رفتاری سے گوڑ کی جانب روانہ ہو گیا مگر قبل اس کے کہ وہ گوڑ پہنچے شیر شاہ
وہاں شراب اور عورتوں کا وافر نظم کر دیا تا کہ ہمایوں اسی میں الجھا رہے۔ اس انتظام کے
شیر شاہ رہتاس گڑھ کی جانب روانہ ہو گیا۔ طبقات اکبری میں نظام الدین راقم ہے کہ گوڑ
تین ماہ اور بقول جوہر نو ماہ تک ہمایوں مست خرامی میں مصروف رہا۔ ۱۵۳۹ کے اوائل
سرما میں ہمایوں نے گوڑ چھوڑا اور سون ندی کو عبور کرتے ہوئے چوسہ پہنچا جہاں افغانور

اکھاڑہ جما رکھا تھا۔ وہاں مارچ سے جون ۱۵۳۹ میں مغلوں پر چھپ چھپ کر افغان یلغار کرتے رہے۔ اس درمیان ابوالفضل کے مطابق شیر شاہ چوسہ کے پورب بیہیہ میں خیمہ زن رہا۔ مغل اور افغان ایک دوسرے کے آمنے سامنے مہینوں صف آرا رہے۔ ہمایوں نے پھرتیوں کے باوجود بابا فرید شکر گنج کے خاندان کے ایک شخص شیخ خلیل اور ملا عبدالعزیز کو شیر شاہ کے پاس صلح مصالحت کے لیے روانہ کیا۔ دونوں کی شیر شاہ نے قدر کرتے ہوئے مصالحت کے شرائط یوں پیش کیے کہ بنگال اور اس کی قدیم جاگیر بہار کی اس کے قبضہ میں رہنے دی جائے اور چنار کو بھی اس کے حوالہ کر دیا جائے۔ ہمایوں نے آخری شرط کو نامنظور کر دیا کہ چنار کی اہمیت عسکری لحاظ سے ہمایوں کے لیے نہایت اہم تھی۔ اسی دوران شیر شاہ کا بڑا لڑکا جلال خاں اپنے فوجی کمانڈر خواص خاں کے ساتھ پلاموں کے راجہ بھیرت رائے کو، جو مراٹھا خاندان سے تعلق رکھتا تھا، شکست دے کر آ پہنچا اور یک بیک صبح ہوتے ہی ہمایوں کی فوج پر دھاوا بول دیا۔ ۲۶ ر جون ۱۵۳۹ کا یہ حملہ چوسہ میں ایسا اچانک اور شدید تھا کہ ہمایوں کی فوج کے پیر اکھڑ گئے۔ ہمایوں بھاگ کھڑا ہوا اور پل کے مسمار ہونے کے سبب اس نے گنگا میں بھوجپور کے قریب گھوڑا ڈال دیا۔ جب ڈبکیاں کھانے لگا تو نظام بہشتی نے اس کی جان بچائی جس کے معاوضہ میں جب ہمایوں دوبارہ ہندوستان کا بادشاہ بنا تو نظام کو ایک دن کی سلطانی ملی اور اس نے اسی ایک دن کی سلطانی میں چمڑے کا سکہ چلا دیا۔ چوسہ کی جنگ میں ہمایوں کی پسپائی کے بعد شیر شاہ بلگرام کی جانب روانہ ہو گیا تاکہ آخری جھٹکہ ہمایوں کو دے کر مغل سلطنت کا خاتمہ کر سکے چنانچہ ۱۷ ر مئی ۱۵۴۰ کو بلگرام میں شکست دے کر قنوج میں شیر شاہ ٹھہر کر برمزید کو مغل فوج کا پیچھا کرنے کے لیے آگرہ کی طرف روانہ کیا۔ برمزید کے آگرہ پہنچنے کے پہلے ہی ہمایوں آگرہ چھوڑ چکا تھا اور پنجاب جا چکا تھا۔ افغان فوج سرہند تک گئی مگر اس وقت تک ہمایوں پنجاب چھوڑ کر سندھ پہنچ چکا تھا۔ اسی صحرا نوردی کے دوران سندھ میں اس نے حمیدہ بانو سے شادی کی اور اس کے ہمراہ ایران چلا گیا۔ ایران میں وہاں کے بادشاہ نے اس کی خوب پذیرائی کی حتی کہ فوج سے بھی مدد کی جس کی اعانت سے ہمایوں

نے فروری ۱۵۵۵ میں لاہور پر قبضہ کرلیا۔ ۲۲ر مئی ۱۵۴۵ کو شیر شاہ کی وفات ہو چکی تھی اور
کے وارثوں میں اتنا دم خم نہ تھا کہ ہمایوں کی پیش قدمی کو روک سکتے۔ چنانچہ جولائی ۱۵۵۵
ہمایوں دوبارہ شہنشاہ ہندوستان بن گیا مگر چند ہی ماہ بعد ۲۴ر جنوری ۱۵۵۶ کو وہ ا
دارالمطالعہ کی سیڑھی سے گر کر فوت کر گیا۔

ہمایوں کے دوبارہ ہندوستان پر قابض ہو جانے کے باوجود مغلوں کو ہندوستا
اقتدار اعلیٰ حاصل نہ تھا کہ افغان سور شیر شاہ کی سلطنت کے ایک بڑے حصہ پر قابض
چنانچہ عادل شاہ سور کے فوجی سربراہ اور مشیر ہیمو بقالی آگرہ اور دلی پر قبضہ کر کے ۵ر
۱۵۵۶ کو پانی پت کے میدان میں اکبر کی فوج سے نبرد آزما ہوا مگر شکست کھا کر مار دیا گیا
سال عادل شاہ سور کی وفات بھی ہوگئی اور اس کے دوسرے سال مئی ۱۵۵۷ میں سکندر شا
نے اکبر کے سامنے خود سپردگی کر دی اس کے کچھ ہی دنوں بعد ۵۸-۱۵۵۷ میں ابرا؟
سور اڑیسہ میں مارا گیا۔ اب سور خاندان میں کوئی نہ رہا جو اکبر سے لوہا لیتا لیکن بہار اور
میں افغان گوریلا جنگ کے ذریعہ مغلوں کو پریشان کرتے رہے۔ بہار کے رہتاس
(موجودہ چین پور) اور سہسرام کا علاقہ افغانوں کی یورش کا اڈہ بنا رہا مگر یہ یورش بھی مئی ا
تک فرو کر دی گئی۔

۱۵۷۶ تک افغانوں کی یورش تو ختم ہوگئی مگر ایک دوسرا دردسر مغلوں کے ۔ا
ہو گیا یعنی اجپیہ راجپوت جو حسن شاہ سور اور شیر شاہ کی حکمت عملی سے خاموشی سے
توسیعی پالیسی کے سبب بیدار ہو گئے۔ اجپیہ راجپوت عہد سلطان میں بھی بہت سرگرم
تھے اور کسی کی ماتحتی قبول کرنا ان کے سرشت میں تھی ہی نہیں۔

اس کے قبل کہ اجپیوں اور مغل کے تعلقات کو بیان کیا جائے بہتر ہوگا
سلطانان ہند کے ساتھ ان کے تعلقات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

غیاث الدین بلبن (۸۶-۱۲۶۶) کے عہد میں ہی بھوجپور کے راجپوتوں
بغاوت بلند کر دیا تھا جس کے سبب اسے بہ نفس نفیس بھوجپور آ کر لشکر کشی کرنی پڑی لیکن ا

وجود اس کے عہد سے غیاث الدین تغلق (۲۵-۱۳۲۰) تک سلطانان دہلی کا کچھ بھی اقتدار
ناہ آباد پر قائم نہ ہو سکا۔ سلطنت جون پور کے بانی خواجہ ملک سرور (۱۳۹۴) نے عہد محمد بن
غلق (۵۱-۱۳۲۵) کے بعد نصیر الدین محمود (۱۴۱۲-۱۳۹۴) کے ابتدائی عہد میں بھی بھوجپور
اقتدار قائم کرنے کی کوشش کی تھی مگر ۱۴۵۰ میں چوسہ کے مقام پر اسے ہرراج اور اس کے
رکوں گجراج اور دیوراج سے لوہا لینا پڑا۔ سرور کی وفات (۱۴۵۶) کے بعد اس کے جانشیں
بارک شاہ اور اس کے جانشیں ابراہیم شاہ نے بھی اجینیوں کو اپنا مطیع بنانے کی سعی کی مگر وہ بھی
کام رہے، حتی کے ۱۴۷۳ میں ابراہیم شاہ نے اجینیوں کا خاتمہ ہی کر دینے کی خاطر اجینیوں
کے گڑھ کرور پر، جو اس وقت جگدیو کے قبضہ اختیار میں تھا، حملہ کر دیا مگر ناکامیاب رہا۔
براہیم شاہ کی وفات کے بعد جگدیو کے جانشیں سنگرام دیو نے متواتر گوریلا جنگ جاری رکھی
ور بھوجپور پر قبضہ کر کے داوا کو اپنا مستقر بنالیا۔ سنگرام کے بعد اس کا لڑکا ایشور سنگھ ایک
ھڑپ میں مارا گیا۔ یہ جھڑپ محمود شاہ (۵۷-۱۴۴۰) کی فوج کے ساتھ پیش آئی۔ لیکن
جینیوں کے سردار اُنکار دیو نے سلطان محمد شاہ شرقی (۵۸-۱۴۵۷) کو متواتر الجھائے رکھا جو
ں کے جانشیں اور آخری سلطان جونپور حسین شاہ شرقی (۱۵۰۵-۱۴۵۸) کے عہد حکومت
یں جاری و ساری رہا۔ اس درمیان اُنکار دیو نے اپنا مرکز کارکردگی شاہ آباد کے جنوب بہٹہ
یں منتقل کرلیا۔

جب لودیوں نے ۱۴۷۷ میں سلطنت جونپور کو اپنے ماتحت کرلیا تو بہلول لودی
نے بھی اجینیوں پر اپنا اقتدار تسلط کرنے کی سعی کی مگر اسے بھی اجینیوں نے کامیاب نہیں
ہونے دیا۔ عہد سکندر لودی (۱۵۱۷) میں جونپور کا ایقطاع جمال خاں سرنگ خوانی نے بھی
انکار دیو کے جانشیں درلبھ دیو کو اپنا مطیع کرنے کی انتھک کوشش کی مگر وہ بھی لاچار ہو گیا چنانچہ
اس نے شیر شاہ کے والد حسن خاں سور کو سہسرام کی جاگیر محض اس خیال سے عطا کر دی کہ وہ
ا فراست سے اجینیوں کو مطیع کر لیں گے۔ ایسا ہوا بھی کہ حسن خاں نے اجینیوں سے
ستانہ برتاؤ کر کے بہت دنوں تک بہ خیر و عافیت گذارا۔ درلبھ دیو حسن خاں کا بہترین

دوست ثابت ہوا۔ حسن خاں کے بیٹے شیر شاہ نے بھی چین کی سانس لی اور اجینیوں کی جا
سے مطمئن رہا۔

جب اکبر نے توسیع سلطنت کی ٹھانی تو اجینی از سر نو متحرک ہو گئے۔ درلبھ دیو
بعد اجینیوں کا سردار گجن شاہی ہوا۔ اس زمانہ میں (۱۵۷۶) بہار کا مغل گورنر مظفر خاں
اسے بھوجپور، بیہہ اور جگدیش پور کے اجینیہ سردار گجن شاہی سے الجھنا پڑا مگر کامیابی نہیں
چنانچہ اکبر نے مظفر خاں کی جگہ پر شہباز خاں کو بہار کا گورنر بنا کر جون ۱۵۷۸ میں دلپت ش
کو زیر کرنے کے لیے سید خاں چغتا اور اس کے بھائی مخصوص خاں کو شہباز کی مدد پر مامو
کہ گجن شاہی نے مظفر خاں کے مخبر پیش ران خاں کو قید کر کے آرا کے فوجدار فرحت خاں
ڈر سے آرا کے قلعہ میں قلعہ بند ہو گیا تھا۔ فرحت خاں کے لڑکے فرہنگ جس کی جاگیر
ندی کے مشرق میں تھی وہاں چل کر آرا آ پہنچا جہاں قرتلغ خاں پہلے سے ہی موجود تھا۔ سب
نے مل کر گجن شاہی کو قتل کر دیا اور اس کے باپ بادل شاہی کا بھی خاتمہ کر دیا۔ گجن شا
باپ بادل شاہی بیٹا تھا درلبھ شاہی۔ گجن کا بھائی بھجن داوا جو پرگنہ بیہیہ میں ہے اس کا
تھا۔ درلبھ شاہی نے دو شادیاں کی تھیں۔ پہلی سے بادل اور رام شاہی تھے۔ دوسری
سنگرام، دیوندر اور دلیپ تھے۔ بادل چونکہ نابینا تھا اس لیے اس کا چھوٹا بھائی رام شاہی
باپ بھجن شاہی کا جانشیں ہوا۔ رام شاہی نے اپنا دار الخلافہ پرگنہ نانور کے بہٹہ میں بنالیا
شاہی کی وفات کے بعد گجن گدی نشیں ہوا مگر وہ دلیپ کے ہاتھوں مارا گیا اور دلیپ گد
بیٹھا۔ اس نے شاہ آباد کا دلیپ پور بسایا۔ گجن شاہی کے بیٹوں (گوپال، شیورام، جگن
اور ہمت) نے ایسا ماحول پیدا کر دیا کہ دلپت ۲۴ برس کی حکمرانی کے بعد ۱۶۰۱ میں پھانسی
تختہ پر چڑھا دیا گیا۔

۱۵۷۸ میں دلپت شاہی کے زمانہ میں اکبر نے سید خاں چغتا کو لشکر کشی کا اجینیا
حکم دیا تھا۔ گجن شاہی نے ہی مظفر خاں کے مخبر پیش ران خاں کو قید کر لیا تھا۔ اس کے
جانے کے بعد شہباز خاں بھوجپور کے جنوب مغرب صرف سات میل کے فاصلہ موہب

قلعہ پر حملہ کیا۔ اس وقت یہ قلعہ سنگرام شاہی کے قبضہ میں تھا۔ شہباز اپنے ارادہ میں ناکامیاب ہوکر نون ندی کے کنارے کنارے فرار ہوگیا۔ جب مغل اپنے منصوبہ میں کامیاب نہ ہو سکے تو راجہ کے محل جو داوا میں تھا اسے مسمار کر دیا۔ بیری سال اور اس کا لڑکا شیورام شاہی مغلوں کی پہنچ سے کافی دور تھے۔ ۱۵۸۰ میں سہسرام کے جاگیردار عرب بہادر بہٹہ میں دلپت کے ہمراہ ہو گئے۔ ان لوگوں نے بہار کے گورنر اعظم خاں کوکا کو عین اس وقت گرفتار کر لیا جب وہ جوسہ ندی عبور کر رہا تھا۔ ٹھیک اسی وقت شہباز خاں بکسر پہنچ گیا۔ باغیوں کا گڑھ جگدیش پور پر قبضہ کر کے اس علاقہ کو تباہ و برباد کر دیا۔ اس کے باوجود دلپت نے بہیہ سے روزانہ مغلوں پر یلغار کر کے پریشان کر دیا۔ یہی تماشہ کئی سالوں تک جاری رہا حتی کہ اکبر کا لڑکا دانیال ۱۵۹۹ میں دلپت کی سرزنش کے لیے فوج کثیر کے ساتھ آ پہنچا۔ دلپت کو گرفتار کر کے دلی دربار میں حاضر کر دیا مگر دلپت جولائی ۱۵۹۹ میں آزاد کر دیا گیا۔ واپسی میں اپنے گھر کے نزدیک ہی عبدالرحمن ہود بیگ کے لڑکے برخوردار اور اس کے دوست حسن بیگ وغیرہ نے اسے گھیر لیا۔ دلپت نے دریا میں تیر کر اپنی جان بچائی۔ کچھ مؤرخ کا خیال ہے کہ دلپت کو آزادی اس شرط پر ملی تھی کہ وہ اپنی لڑکی کی شادی شاہزادہ دانیال سے کر دے چنانچہ دانیال کو مارچ ۱۶۰۴ میں ایک لڑکا تولد ہوا جس کا نام اکبر نے فرہنگ ہوشیانگ رکھا۔

عہد جہانگیر میں رہتاس کے کمانڈر کشور خاں کو ترقی دے کر اجیبوں کے علاقہ بھوجپور کا فوجدار مقرر کیا گیا۔ کشور خاں کی زیادتی کے سبب اجیبوں نے اپنا رخ پٹنہ کی طرف موڑ لیا۔ اجیبوں کا سردار مدھولکر بغاوت پر کمربستہ ہوا مگر اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا اور آخر میں وہ مارا گیا۔

۱۶۲۳ میں جب شہزادہ خرم (شاہ جہاں) نے اپنے باپ جہانگیر کے خلاف بغاوت کی تو بھوجپور اور جگدیش پور کے اجیبہ سردار نے اس کی بھرپور مدد کی اور اس کے بھائی در پرتاپ اور کیرت سنگھ نے رہتاس کے قلعہ تک خرم کی رسائی کرا دی چنانچہ خرم کی زوجہ ممتاز محل کا چوتھا لڑکا مراد وہیں رہتاس کے قلعہ میں تولد ہوا۔

جب فروری تا ستمبر ۱۶۲۸ میں بہار کا گورنر خان اعظم ہوا تو دلپت کے بیٹا پرتاپ سنگھ کو پندرہ سو گھوڑوں کا منصب اور راجہ کا خطاب دربار شاہی سے عطا ہوا۔ لیکن عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کی گورنری کے زمانہ میں جب پرتاپ سنگھ نے بہت سارے منادر بنوا دیے تو فیروز جنگ کی دربار شاہی میں باز پرس کے لیے طلبی ہوئی۔ اس پر پرتاپ سنگھ نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ ۱۶۳۷ میں شاہی فوج نے بھوجپور کا محاصرہ کر لیا اور تری بھنگ کے قلعہ پر قبضہ کر لیا۔ ایک ماہ کے محاصرہ کے بعد کلال پور کا قلعہ اور کئی دوسرے قلعوں پر مغلوں نے قبضہ کر کے پرتاپ سنگھ کو قید کر کے پٹنہ پچھم دروازہ لے جا کر پھانسی دے دی۔ اس زمانہ میں بہار کا گورنر فیروز جنگ پچھم دروازہ ہی رہا کرتا تھا۔ پرتاپ سنگھ کو پھانسی دے دینے کے بعد اس کی بیوی کا عقد پٹنہ کے پچھلے گورنر کے لڑکے سے کر دیا گیا۔

عہد عالمگیر میں بہار کا گورنر صفی خاں تھا اس زمانہ میں راجہ کو کلت شاہی کے جانشیں رُدر سنگھ جو بکسر اور بھوجپور کے اجینیہ راجہ تھے انھوں نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ یہ بغاوت اگست ۱۶۸۱ میں ہوئی جسے بھوجپور کے فوجدار حامد خاں فرو نہ کر سکے چنانچہ دلی دربار میں انھیں بلا لیا گیا اور ان کی جگہ پر سہسرام کے فوجدار ابراہیم کو دسمبر ۱۶۸۱ میں بھوجپور بھیج دیا گیا۔ پرتاپ سنگھ بیٹے تھے راجہ امر سنگھ کے اور پوتے تھے راجہ نرائن مل کے۔ تاریخ اجینیہ کے مطابق اپریل ۱۶۷۹ میں جب اورنگ زیب نے جزیہ نافذ کیا تو وہ کنور دھیر جو برناواں کے مالک تھے ان کے ساتھ بہار کے ناظم کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ دھیر دلیپ کی چوتھی پشت میں تھے۔ صفی خاں کا بہار سے تبادلہ کر دیا گیا اور شائستہ خاں کے بیٹے بزرگ امید خاں کو بہار کا گورنر بنایا گیا جو ۱۶۸۳ سے ۸ر جولائی ۱۶۹۲ تک اس عہدہ پر متمکن رہے، انھیں کے زمانہ میں بیر بلی اجینیہ نے مسافروں کا چلنا پھرنا دوبھر کر رکھا تھا جس کے سبب اسے آرا کے قلعہ میں مقید کر دیا گیا مگر قلعہ دار احمد خاں عرف منشی ابراہیم نے اسے بھگا دیا جس کے سبب انھیں برخاست کر دیا گیا۔ ۱۷۰۰ عیسوی میں برناواں جو کنور دھیر کی آماج گاہ تھی شاہ آباد کے فوجدار شمشیر خاں کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گیا۔ کنور دھیر نے برناواں کا قلعہ چھوڑ دیا اور فرار ہو گیا مگر

اس کی ریشہ دوانیاں جاری رہیں۔

درلبھ شاہی کا چھوٹا بیٹا دلیپ شاہی کے خاندان کا کنور دھیر تھا۔ کنور دھیر کے باپ کا نام بکرم شاہی تھا جو کنور لال شاہی کا لڑکا اور کنور بیر شاہی کا پوتا تھا۔ بھوجپور کا علاقہ دھیر کے آبا واجداد کو وراثت میں ملا تھا لیکن دھیر کو گذر بسر کے لیے پیرو کے علاقہ میں برناواں ملا۔ دھیر کے یہاں سرکاری لگان اس کے والد کے زمانہ سے ہی باقی چلی آرہی تھی جس کے سبب اسے دلی قید کر کے بھیج دیا گیا تھا۔ جب وہ قید سے رہا ہوا تو اس نے فوج اکٹھی کرنی شروع کر دی اور پیرو کے افسر شاہی زین الدین کو قتل کر دیا۔ آج بھی پیر جوادی کے نام سے پیرو میں زین الدین کا مزار موجود ہے۔

دھیر کی ریشہ دوانیوں کا خاتمہ عظیم الشان نے ۲۲ر جنوری ۱۷۰۳ کو بہار کی گورنری کے زمانہ میں کیا جس کے لیے اورنگ زیب نے اسے خوب شاباشی دی۔ کنور دھیر ۱۷۱۲ میں فوت کر گیا اور اس کا جانشیں اس کا دوسرا بیٹا سدھشٹ نرائن ہوا کیونکہ وہی زندہ بچا ہوا تھا۔ اس کی، بہار کے صوبہ دار حسین علی خاں سے ٹھن گئی اور ایک کثیر تعداد میں فوج لے کر پٹنہ سیٹی کے شمال میں گنگا کے کنارے حاجی پور میں خیمہ زن ہو کر تاراج کرنے کی دھمکی دینے لگا چنانچہ احمد بیگ کو اس کے پاس بھیجا گیا تا کہ یا تو اسے واپس لوٹ جانے یا مغلوں کی ماتحتی قبول کر لینے پر آمادہ کر سکیں۔ احمد بیگ کی خوش تقریری نے سدھشٹ کو خدمت سرکار پر آمادہ کر لیا۔ چنانچہ وہ دس ہزار گھوڑے اور تیس ہزار بندوق برداروں کے ساتھ تابع ہو گیا۔ اس درمیان ۲۷ر فروری ۱۷۱۲ کی شب کو معظم المعروف بہ شاہ عالم بہادر شاہ کی وفات ہو گئی اور اس کے بیٹوں میں تخت کے لیے خانہ جنگی شروع ہو چکی تھی جس میں ایک بیٹا جہاندار شاہ نے تخت پر قبضہ کر لیا مگر دوسرے بیٹے عظیم الشان نے جہاندار شاہ سے جنگ شروع کر دی حالانکہ ۱۷ر مارچ ۱۷۱۲ کو اسے راوی میں غرق کر دیا گیا۔ اس واقعہ کے وقت عظیم الشان کا لڑکا فرخ سیر بہار کا گورنر تھا۔ باپ کی موت کی خبر پاتے ہی فرخ سیر نے پٹنہ میں جعفر خاں کے باغ میں ۲۷ر مارچ ۱۷۱۲ کو اپنی تاجپوشی دھوم دھام سے منا ڈالی اور اس خوشی کے موقع پر سند و خطابات

تقسیم کیے۔ اس میں آرا کے چودھری صاحبان کو بھی ''چودھری'' کا خطاب اور جاگیر کی سند مرحمت ہوئی۔(۱)

اُدھر دو دنوں بعد ۲۹؍ مارچ ۱۷۱۲ کو معظم کے بیٹے جہاندار شاہ نے جشن تاج پوشی منا ڈالی۔ اس کی خبر جب فرخ سیر کو پٹنہ میں ملی تو سدھشٹ نرائن کی اعانت پر فرخ سیر نے ۱۸؍ ستمبر ۱۷۱۲ مطابق ۱۷؍ شعبان ۱۱۲۴ کو کچھ خیمہ برداروں کو پٹنہ سے روانہ کیا اور خود ۲۲؍ ستمبر کو روانہ ہوا۔ جہاندار شاہ نے اپنے فرزند عزالدین کو آگرہ فرخ سیر کی پیش قدمی روکنے کے لیے روانہ کیا لیکن خواجہ کے مقام پر عزالدین اپنی بیوی سیدہ بیگم کے ساتھ ۲۸؍ نومبر ۱۷۱۲ کو بھاگ کھڑا ہوا جس کی خبر جہاندار شاہ کو دلی میں ۲؍ دسمبر کو ملی اور وہ خود آگرہ کی جانب چل پڑا۔ اعتا پور جو جمنا ندی کے دہانے پر تھا عبداللہ خاں نے جمنا پار کر کے ۶؍ جنوری ۱۷۱۳ کو اپنا خیمہ گا دیا۔ فرخ سیر بھی سرائے رام جانی ۱۱؍ جنوری کو پہنچ گیا۔ جہاندار شاہ سے مقابلہ ہوا اور جہاند شاہ اپنے بیٹوں کے ساتھ میدان چھوڑ کر بھاگ گیا اور ۱۵؍ جنوری کو دلی پہنچ گیا۔ چار دن ب ۱۹؍ جنوری کو دلی کی جامع مسجد میں فرخ سیر کا خطبہ پڑھا گیا۔ اس طرح فرخ سیر تخت شا پر متمکن ہو گیا۔ سید حسین علی خاں کو ان کے بھانجے غیرت خاں کے ساتھ بہار کا علاقہ سو دیا گیا اور سید حسین خاں کے بھائی عبداللہ خاں بہادر ظفر جنگ سپہ سالار کے عہدہ سے ا اعظم بنائے گئے۔ اس خانہ جنگی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے سدھشٹ نے مغلوں کے لیے پریشانیاں کھڑی کر دیں۔ چنانچہ اس کی سرزنش کے لیے اپریل ۱۷۱۵ میں میر جملہ کو ب گورنر بنا کر بھیجا گیا۔ ایک سال کے قیام بہار میں میر جملہ اجینیوں کے ہاتھوں سرگرداں آخرش اس کی جگہ پر ۱۶؍ جنوری ۱۷۱۶ کو میر محمد رفیع عرف سر بلند خاں مامور کئے جو سدھشٹ کو زیر کرنے کے لیے سون ندی کو پار کر کے اپنے بیٹے خانہ زاد خاں جو شاہ فوجدار تھا، کو ساتھ لے کر نومبر ۱۷۱۶ میں سدھشٹ پر حملہ آور ہوئے اور اس ۱۳۰ ''گڑھوں'' پر قبضہ کر لیا مگر سدھشٹ فرار ہو گیا۔ سید برادران نے ۲۹؍ اپریل ۱۷۱۹ ا

۱۔ ڈسٹرکٹ گزیٹر شاہ آباد از ایم۔ ایس۔ ایس رومیلے مطبوعہ ۱۹۲۴ء

سیر کو ہٹا کر بہادر شاہ کے پوتے اور رفیع القدر کے بیٹے ابوالبرکات شمس الدین محمد رفیع الدرجات کو دلی کے تخت پر بٹھا دیا لیکن ۴؍جون کو وہ بھی دستبردار کر دیا گیا اور اس کا بھائی رفیع الدولہ شاہ جہاں ثانی کے نام سے تخت پر بٹھا دیا گیا۔ پھر یکے بعد دیگرے روشن اختر محمد شاہ محمد ابراہیم اور روشن اختر المعروف بہ بہادر شاہ رنگیلے اور اس کے فرزند احمد شاہ اور عزیز الدین عالمگیر ثانی تخت دلی پر بٹھائے جاتے رہے۔ سید برادران کے بعد عماد الملک کا دور دورہ رہا۔ ان کے خوف سے عالمگیر ثانی کے فرزند شاہ عالم ثانی بھاگ کر اودھ کے نواب شجاع الدولہ کے پاس چلے گئے جہاں ان کے ساتھ مل کر میر قاسم کی انگریزوں سے جنگ میں حصہ لیا۔ ۲۲؍ اکتوبر ۱۷۶۴ کو بکسر میں انگریزوں سے جنگ ہوئی۔ اس جنگ میں انگریزوں نے شاہ عالم ثانی کو قید کر لیا اور قید ہی میں ۱۸۰۶ کو وفات پا گئے۔ شاہ عالم ثانی کے فرزند اکبر ثانی ۲۲؍ اکتوبر ۱۷۶۴ کو دلی کے تخت پر بٹھائے گئے جو ۲۹؍ستمبر ۱۸۳۷ تک براجمان رہے۔ ان کے بعد ان کے فرزند بہادر شاہ ظفر سلطنت مغلیہ کے آخری فرمانروا ہوئے۔ انھیں کی قیادت میں اجینیوں کے سپوت بابو کنور سنگھ نے داد شجاعت دی مگر ہندوستان کی غلامی مقدر تھی چنانچہ انگریزوں نے جنگ آزادی کو بغاوت کا نام دے کر کچل دیا۔ بہادر شاہ ظفر قید کر کے ۱۸۵۷ میں رنگون بھیج دیئے گئے اور وہیں قید و بند کی زندگی گزار کر وفات پائی۔

کتابیات

میڈیول بہار بہ زبان انگریزی از حسن عسکری مطبوعہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ

ڈسٹرکٹ گزیٹر بہ زبان انگریزی از ایم۔ ایس۔ رو میلے مطبوعہ ۱۹۲۴ء

سلطانان جونپور بہ زبان انگریزی از میاں محمد سعید مطبوعہ کراچی ۱۹۷۲ء

لیموآئرآف بابر بہ زبان انگریزی از محترمہ اے۔ ایس۔ بیورج

ہسٹری آف بنگال بہ زبان انگریزی از ایس ٹی ورٹ

تاریخ علاقائی بہ زبان فارسی از امیر خسرو
شیر شاہ بہ زبان انگریزی از قانون گو
واقعات مشتاقی از رزق اللہ مشتاقی
تاریخ خان جہانی بہ زبان فارسی از نعمت اللہ
اورنگ زیب بہ زبان فارسی از کفی خاں
منتخب الالباب بہ زبان فارسی از کفی خاں
میر قاسم بہ زبان انگریزی از این۔ ایل چٹرجی
سیر المتاخرین بہ زبان اردو از سید غلام حسین
تاریخ اجیدیہ بہ زبان اردو از منشی ونائیک پرشاد
ڈسٹرکٹ گزیٹر شاہ آباد بہ زبان انگریزی از ڈبلو۔ ڈبلو ہنٹر
ڈسٹرکٹ گزیٹر شاہ آباد بہ زبان انگریزی از رائے پی۔ سی۔ رائے چودھری مطبوعہ ۱۹۶۶ء

مختار الدین احمد

مکتوبات محفوظ الحق

پروفیسر محمد محفوظ الحق ہندستان میں بیسویں صدی کے نصف اول کے فارسی و اردو کے بہت ممتاز مصنف اور نامور محقق تھے۔ بہار ان کا مسقط الراس تھا لیکن ان کی تعلیم و تربیت بنگال میں ہوئی۔ وہیں انہوں نے ملازمت اختیار کی اور وہیں انہوں نے اپنی پوری زندگی گزاری۔

ان کے آباؤ اجداد سعد اللہ پور کے رہنے والے تھے جو خسرو پور ضلع پٹنہ کے قریب واقع ہے۔ (خسرو پور، پٹنہ اور بختیار پور کے درمیان کلکتہ جانے والی ٹرین کا ایک معروف ریلوے اسٹیشن ہے۔) محمد محفوظ الحق ۷ر جنوری ۱۹۰۰ء کو یہیں سعد اللہ پور میں پیدا ہوئے۔ یہاں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ کلکتہ چلے گئے۔ میٹریکولیشن سے ایم اے تک کی ساری تعلیم انہوں نے کلکتہ یونیورسٹی میں حاصل کی۔ انہوں نے ۱۹۲۲ء میں فارسی میں ام اے کیا اور کئی سال کے بعد ۱۹۲۹ء میں انہوں نے عربی میں بھی ام اے کرلیا۔ دونوں امتحانات میں انہوں نے نہایت امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کی۔ فارسی میں ام اے کرنے کے بعد ہی انہیں ریپن کالج کلکتہ میں فارسی کی لکچررشپ مل گئی۔ کچھ ہی دنوں کے بعد وہ پریسیڈنسی کالج جیسے ممتاز علمی درسگاہ میں لکچرر مقرر ہو گئے۔ ساتھ ہی ساتھ جزوی طور پر کلکتہ یونیورسٹی سے بھی ان کا تعلق قائم ہو گیا اور وہاں کے طلبا بھی آپ کے فیض سے مستفید ہونے لگے۔ پریسیڈنسی کالج کی علمی فضا اور وہاں کا ماحول انہیں اسقدر پسند آیا کہ پھر کہیں اور جانے کا انہیں خیال تک نہیں آیا۔ اپنے سارے علمی و ادبی کارنامے انہوں نے اسی کالج میں رہ کر انجام دیے۔

۱۹۴۵ء کے کسی مہینے میں وہ کلکتہ میں علیل ہوئے وہاں علاج سے فائدہ نہیں ہوا تو

تشخیص و علاج اور آرام کے لیے پٹنہ چلے آئے۔ یہیں طویل علالت کے بعد ۱۵ر جون ۱۹۴۶ء کو انہوں نے سفر آخرت اختیار کیا۔ مجھے ان کی وفات کی اطلاع پروفیسر سید حسن عسکری (۱۹۰۱--۱۹۹۰ء) نے دی جنھوں نے ان کی وفات پر پٹنہ کے رسالۂ معاصر (اگست، ستمبر ۱۹۴۶ء) میں ایک تعزیتی مضمون تحریر کیا، یہ بعد کو ان کے ایک مجموعۂ مضامین ''ہندستان کے عہد وسطی پر مقالات'' (کتبخانۂ خدابخش، پٹنہ ۱۹۹۵ء) میں شائع ہوا۔

پروفیسر محمد محفوظ الحق مرحوم کی پوری زندگی تعلیم و تدریس اور مطالعہ و تحقیق میں گزری ان کا قیام کلکتہ میں رہا لیکن ان کی علمی شہرت پورے متحدہ ہندستان میں تھی۔ انگریزی اور اردو میں ان کے مضامین زیادہ تر اسلامک کلچر، بنگال پاسٹ اینڈ پریزنٹ، مسلمان، معارف ندیم، جدید اردو اور بنگلہ زبان کے رسالہ محمدی میں شائع ہوتے تھے۔

ان کی مشہور تصانیف و تالیفات یہ ہیں: ترتیب و تصحیح و ترجمہ مجمع البحرین داراشکوہ قادری (کلکتہ ۱۹۲۹ء)، دیوان کامران (اعظم گڑھ ۱۹۲۹ء)، رباعیات عمر خیا (کلکتہ، ۱۹۳۹ء)، ہفت اقلیم مصنفۂ امین احمد رازی ج ا بہ تعاون مولوی عبدالمقتدر، اے ا بار لے (کلکتہ ۱۹۳۹ء)۔ اسلامی خطاطی اور مصوری سے انہیں خاص دلچسپی تھی اور اس موضو پر ان کا گہرا مطالعہ تھا۔ اس موضوع پر ان کے برسوں کے مطالعہ و تحقیق کا نچوڑ کتابی شکل آنے والا تھا لیکن ان کی علالت اور پھر وفات سے یہ ارادہ عمل کی شکل اختیار نہ کر سکا۔

پروفیسر محمد محفوظ الحق نے اردو اور انگریزی میں بڑے قابل قدر مضامین لکھے اگر جمع کیے جائیں تو کئی مجلدات میں آئیں گے۔ رسالۂ معارف کے اشاریہ (مرتبہ درشا خاں (دہلی ۱۹۹۵ء) سے ان کے حسب ذیل مضامین کی اشاعت کی اطلاع ملتی ہے:

جامی کے خط کے سلسلے میں (معارف جلد ۱۹ شمارہ ۱) جامی کی سلسلۃ الذہب جامی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے۔ پروفیسر شیخ عبدالقادر نے جامی کی تحریر کا عکس معارف میں شائع کیا تھا۔ محفوظ الحق صاحب کا مضمون بطور استدراک چھپا ہے کہ یہ پوری کتاب کے قلم سے ہے۔

تذکرۂ مخزن الغرائب پر ایک نظر (۶/۱۳)
فرنچ مستشرق دی تاسی کا تذکرۂ شعراے اردو (۳،۲/۱۰)
نقد التعقید (۲/۱۲) دتاسی کے اسی تذکرے پر قاضی عبدالودود صاحب کی تنقید کے جواب میں
تذکرہ گلزار اعظم فارسی اور جنوبی ہند کے چند فارسی تذکرے (۱/۱۶)
زیب النسا اور دیوان مخفی (۵/۱۱)
استدراک (۵/۱۳) یہ سید محمد کاظم کے مضمون ''ملا سعید اشرف ماژندانی استاد زیب النساء بیگم'' (معارف ۶/۱۲) پر تعقیب و استدراک ہے۔ ان کے علاوہ ان کے مضامین دوسرے رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:
زیب النساء بیگم اور اس کا مرتب کردہ مرقع (رسالہ شمع آگرہ ۱۹۲۵ء)
اسلامی خطاطی کے کچھ نمونے (رسالہ روپا کلکتہ ۱۹۲۷ء)
اردو شاعری کو یورپ اور اینگلو انڈین کی دین (اورینٹ لاہور ۱۹۲۵ء)
کیا اکبر بالکل ان پڑھ تھا؟ (اسلامک کلچر حیدرآباد ۱۹۳۰)
مثنوی ماہ پیکر مصنفہ احمد جنیدی
میر وزیر علی عبرتی عظیم آبادی (ندیم گیا بہار نمبر)
مثنوی بہوگراز قریشی (ہندستانی، الہ آباد ۱۹۳۳ء)
ہندستان کے مشاہیر اہل قلم اور اساتذہ و مصنفین سے ان کی خط کتابت تھی۔ یہ خطوط جمع کیے جائیں تو ہزاروں کی تعداد میں نکلیں۔ ان کے ایک عزیز سید کمال جعفری (جنھوں نے ان پر ایک مختصر سا مضمون رسالۂ جامعہ دہلی [اپریل ۱۹۸۱ء] میں شائع کیا تھا) ان کے خطوط کی تلاش میں ہیں۔ وہ انھیں مرتب کر کے ان کی سوانح حیات کے ساتھ شائع کرنا چاہتے ہیں۔ ۱۹۷۴ سے ۱۹۹۳ء تک محفوظ الحق مرحوم کے سلسلے میں ان سے میری خط کتابت رہی کبھی کلکتہ سے کبھی دہلی سے، پھر یکایک بند ہوگئی۔ ان سے توقع ہے کہ یہ مفید کام

انجام دے کر وہ صرف علم و ادب کی خدمت ہی نہیں کریں گے بلکہ محفوظ الحق مرحوم سے محبت کرنے والوں کو ممنون بھی کریں گے۔

ہم لوگ اپنے مشاہیر اور ان کے کارناموں کو بھولنے میں دوسری قوموں سے بہت آگے ہیں۔ مرحوم کی وفات کو اب پچاس سال سے زائد زمانہ گزرا۔ ان پر کوئی کتاب تو کیا شائع ہوتی مبسوط اور جامع مضامین بھی نہیں لکھے گیے۔ نہ ان کی تصانیف کے نئے اڈیشن نکلے نہ ان کی تحریرات جمع و مرتب کر کے شائع کرنے کی کوشش کی گئی۔ میرے پاس ان کے کچھ خطوط اور کچھ ان کے خطوط کی نقلیں ہیں انہیں مرتب کر کے کتبخانہ خدابخش جرنل کو بھیج رہا ہوں کہ یہ محفوظ ہو جائیں۔

کتب خانہ خدابخش کا کام علم کی روشنی پھیلانا ہے۔ اس کا موٹو ہے ''نام نیک رفتگاں ضائع مکن''۔ کتب خانہ برابر اس پر عمل بھی کر رہا ہے وہ مشاہیر کی کتنی کتابیں اور تحریرات شائع کر کے انہیں محفوظ کر رہا ہے اور اس طرح علم کی روشنی دور دور پھیلا رہا ہے۔ اگر اس کے موجودہ ڈائرکٹر حبیب الرحمٰن چغانی صاحب توجہ کرکے پروفیسر محمد محفوظ الحق مرحوم کے انگریزی اور اردو مضامین کی اشاعت کا انتظام کردیں تو بہار و بنگال ہی کے نہیں، وہ ہندا بیرون ہند کے بیشتر اہل علم کے شکریے کے مستحق ہوں گے۔

مختار الدین احمد
مظہر الحق عربی و فارسی یونیورسٹی
پٹنہ

بنام صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی*

(۱)

Presidency College
Calcutta
10/10/31

محترم و مکرم دام مجدکم تسلیم

گرامی نامہ باعث افتخار ہوا، آپ نے میرے متعلق جو الفاظ تحریر فرمائے ہیں وہ میرے لیے عزت افزائی کا باعث ہیں۔

میرے خیال میں[۱] آپ کا تذکرہ عرفات العاشقین تقی اوحدی ہے[۲]۔ اس کا مکمل

---

*-صدر یار جنگ مولانا محمد حبیب الرحمٰن خاں شروانی (۵جنوری ۱۸۶۷ بھیکم پور-۱۱اگست ۱۹۵۰ علی گڑھ۔)

۱۔ ذخیرۂ حبیب گنج میں اس تذکرے کا نسخہ ناقص الطرفین ہے یہ عرصۂ حائیہ سے شروع ہوتا ہے اور عرصۂ شیدیہ پر اچانک ختم ہو جاتا ہے۔ بہت دنوں تک یہ متحقق نہ ہو سکا کہ یہ کون سا تذکرہ ہے اور اس کا مؤلف کون ہے۔ نواب صدر یار جنگ بہت اچھا علمی ذوق رکھتے تھے وہ اس بات کی تحقیق میں لگے رہے۔ بالآخر انہوں نے پروفیسر محمد محفوظ الحق صاحب سے جو کلکتہ یونیورسٹی میں فارسی کے استاد اور مشہور مصنف و محقق تھے، رجوع کیا۔ یہ دو خط اسی کے جواب میں ہیں۔ نواب صاحب نے یہ دونوں خط عرفات کے اپنے نسخے پر چسپاں کر دیے ہیں۔ میں ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا ممنون ہوں جنہوں نے ان خطوط کے عکس مجھے مرحمت فرمائے ہیں۔

۲۔ عرفات، اس کے انتخاب کعبۂ عرفان (۱۰۳۶ھ)، انتخاب کعبہ عرفان (جو کسی نے جہانگیر کی فرمائش پر مرتب کیا تھا اور جس کا کوئی نسخہ اب تک معلوم نہیں ہو سکا ہے) کے بارے میں اسٹوری کی پرشین لٹریچر جلد اول حصہ دوم ص ۸۱۰ دیکھی جائے۔ اسٹوری نسخہ حبیب گنج سے واقف نہ ہو سکا۔ اب ذخیرہ حبیب گنج مولانا آزاد لائبریری میں منتقل ہو گیا ہے یہ نسخہ بھی یہیں محفوظ ہے۔ (حبیب گنج ۳۲/۵۱) عرفات کے علمی اڈیشن کے لیے اس نسخے کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔ عرفات العاشقین اور خلاصۃ الاشعار پر ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کے مضامین معارف (۲۰۱/۷۷)، (۴/۷۰) میں شائع ہوئے ہیں۔

نسخہ بانکی پور میں ہے۔فہرست سے جو اطلاع مل سکی وہ درج ہے:

تقی ۱۰۱۵ھ میں ہندوستان آیا، اٹھارہ ماہ لاہور میں رہا۔ پھر آگرہ آیا وہاں سے گجرات پہنچا۔ جہانگیر کے کسی امیر کے کہنے پر اپنے پرانے تذکرہ فردوس خیال (تالیف ۹۹۱ھ) کو نئے انداز پر دوبارہ لکھا اور ''عرفات وغرفات عاشقین وعرصات وعرضات عارفین'' نام رکھا۔(۱) ۱۰۳۶ھ میں اسی تذکرے کا خلاصہ کعبۂ عرفان کے نام سے ترتیب دیا۔

گلدستۂ عبدالوھاب میں کعبۂ عرفان سے یہ عبارت درج ہے:

''درسنہ۱۰۲۲ اعرفات رادر آگرہ ترتیب دادم در دوسال باتمام رسید۔ایں نسخہ کہ کعبۂ عرفانست از عرفات در احمد آباد گجرات سنہ ۱۰۳۶ منتخب شد....دیوان قصاید مسمیٰ بہ نصرۃ (غالباً تبصرۃ) العارفین دیوان غزل موسوم بتذکرۃ العاشقین، دیوان تراکیب وترجیعات ...ودیوان عین الحیوۃ مبنی برآنچہ در ہند گفتہ....''

تذکرہ ۲۸ ''عرصات'' میں منقسم ہے اور ہر عرصہ میں ۳ عرفہ یا غرفہ ہے۔آپ کا تذکرہ یا تو عرفات العاشقین ہے یا کعبۂ عرفان۔

اگر آپ کسی ''عرفہ'' سے ایک شاعر کا حال نقل کرا کے میرے پاس بھجوادیں تو ان شاءاللہ بانکی پور کے نسخہ سے مقابلہ کرکے آپ کو مطلع کروں گا۔

۱۔تقی الدین محمد کاشی (متوفی بعداز ۱۰۱۶ھ) کے تذکرہ خلاصۃ الاشعار وزبدۃ الافکار کا نسخہ بھی حبیب گنج کا ناقص الطرفین ہے۔اس نسخے پر صدر یار جنگ کے قلم کی حسب ذیل تحریر ملتی ہے جس سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ اپنے مخطوطات کے بارے میں اہل علم سے خط کتابت کرتے رہتے تھے۔صدر یار جنگ تحریر فرماتے ہیں: ''میں نے پروفیسر محفوظ الحق صاحب کو اس نسخے کا حال لکھا تھا۔موصوف نے تفتیش کے بعد ڈاکٹر اسپرنگر کی فہرست کتابخانۂ شاہان اودھ سے بعض شعرا کے حالات لکھ کر بھیجے کہ اس تذکرے کے حالات سے مقابلہ کیا جائے چنانچہ مقابلہ سے توافق ثابت ہوا اور معلوم ہوا کہ تذکرہ تقی الدین کاشانی کا خلاصۃ الاشعار ونتائج الافکار ہے۔ڈاکٹر اسپرنگر نے تذکرۂ مذکورہ کے ذیل میں حالات محولہ بالا لکھے ہیں''

محمد حبیب الرحمٰن ۷؍محرم الحرام ۱۳۵۲

میرا کالج آج سے بند ہوگیا۔ ۲۰ر نومبر کو کھلے گا۔ قصد ہے کہ ۱۲ر اکتوبر کو وطن جاؤں۔ میرا پتہ یہ ہوگا۔

P O KHUSRU PUR
PATNA

مسٹر گھوش[1] کو آپ کا سلام پہنچا دوں گا۔ وہ بڑے شوقین آدمی ہیں فارسی و عربی کا ایک لفظ بھی نہیں جانتے لیکن نظر بہت اچھی ہے تصویروں کے پہچاننے میں مہارت تامہ رکھتے ہیں۔ وہ اکثر یوپی اور پنجاب کا دورہ کیا کرتے ہیں۔ عجب نہیں کہ آپ کے یہاں بھی پہنچیں۔

امید ہے کہ مزاج گرامی بخیر ہوگا۔

والسلام
نیاز کیش
محمد محفوظ الحق

۱۔ اس نام کے ایک سکالر کلکتہ میوزیم میں تھے انہوں نے مغل سلاطین کے سکوں پر بہت اچھی کتاب شائع کی ہے۔ اسلامی مخطوطات سے بہت اچھی واقفیت رکھتے تھے۔

(۲)

Presidency College
Calcutta
(۱) 9/2

''عید مبارک''

معظم و محترم زادلطفہ تسلیم۔

گرامی نامہ باعثِ شرف ہوا۔ کیا عرض کروں اکتوبر سے کس الجھن میں ہوں سلسلۂ رسل و رسایل یکقلم موقوف ہے۔ ایک ہفتہ سے گونہ اطمینان ہے دعا فرمایئے کہ آرام و اطمینان نصیب ہو۔

پٹنہ میں آپ کے تذکرہ کی عبارت کا مقابلہ کیا۔ آپ کا تذکرہ ''عرفات العاشقین'' کا ایک حصہ ہے۔

''عرفۂ ثالثہ، عرصہ شیبیہ منسوب باقوال و احوال متاخرین'' ورق ۳۶۸ (ب) پر شروع ہوتا ہے اور ورق ۳۸۰ (ب) پر حکیم شرف الدین حسین شفائی اصفہانی کا حال شروع ہوتا ہے۔ اس کی عبارت بجنسہ وہی ہے جو آپ نے نقل کر کے بھجوائی ہے۔ اس لیے آپ کا تذکرہ یقیناً عرفات ہی ہے۔

ایک بات اور عرض کردوں۔ آپ کا تذکرہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کیوں کہ بانکی پور کا نسخہ اغلاط سے پُر ہے اور اگر آپ کی ''نقل'' سامنے نہیں ہوتی تو بعض الفاظ اور فقرے سمجھ میں نہیں آتے۔

اگر کبھی عرفات کے چھپنے کی نوبت آئی تو آپ کا نسخہ ضرور سامنے رکھنا ہوگا۔

چند ماہ سے عمر خیام[۲] کا کام بند ہے۔ اگر اطمینان رہا تو وسط فروری سے پھر کا۔

۱۔ اس خط پر سال تحریر درج نہیں، یہ ۹ر فروری ۱۹۳۲ء کا لکھا ہوا ہونا چاہیے۔

۲۔ رباعیات عمر خیام کا ایک نہایت نادر اور نفیس نسخہ مشہور خوش نویس سلطان علی الکاتب المشہدی کے ہاتھ کا لکھا ہوا پروفیسر محفوظ الحق کو پروفیسر نجیب اشرف ندوی (۱۹۰۱-۱۹۶۸ء) سے ملا تھا۔ یہ ۲۰۶ رباعیوں کا مجموعہ ہے۔ ترقیمہ کی عبارت یہ ہے: تمام شد رباعیات ملک الحکماء (بقیہ اگلے صفحہ پر

شروع کروں گا۔ خدا کرے جلد ختم ہو جائے۔

''فہرست مخطوطات(۱)'' کا کام کیسا چل رہا ہے۔ اس کو ضرور مکمل فرمائیں۔ دنیائے علم وادب پر احسان ہوگا۔ والسلام

نیاز مند

محمد محفوظ الحق

(گذشتہ صفحہ سے مسلسل) شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنہ احدی عشر وتسع مائۃ الہجریۃ المنویۃ۔ کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب۔ پروفیسر محفوظ الحق کے ایک عالمانہ مقدمے کے ساتھ نہایت اہتمام سے رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال نے بئیسٹ مشن پریس کلکتہ سے ۱۹۳۹ء میں شائع کیا ہے۔ یہ عکسی اڈیشن ہے لیکن رباعیات کا متن بھی ساتھ ہی ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

۱۔ کتب خانہ حبیب گنج کی فارسی وعربی واردو کی قلمی کتابوں کی فہرست جو صدر یار جنگ کی نگرانی میں مولوی معین الدین افضل گڑھی ناظم کتب خانہ (م ۱۹۷۰ء) اور دوسرے اصحاب مرتب کر رہے تھے۔ فہرست کی ایک ضخیم جلد صدر یار جنگ کے قلم کی لکھی ہوئی الحاج مولوی عبید الرحمٰن خاں شروانی مرحوم (۱۸۹۷-۱۹۹۲ء) کی مہربانی سے بہت دنوں تک میرے مطالعے میں رہی۔ اس میں مخطوطات پر ان کے نوٹس بھی ہیں۔ دو جلدیں مولوی معین الدین صاحب کی مرتب کی ہوئی کتب خانہ ''مولانا آزاد'' میں محفوظ ہیں کچھ خیال آتا ہے کہ مولوی عبد الشاہد خاں شروانی (م ۱۹۸۴ء) بھی اس کی ترتیب میں ان کے شریک کار رہے ہیں۔ کتب خانہ مولانا آزاد اب تک فارسی مخطوطات کی انگریزی میں تفصیلی فہرست مرتبہ محمد حسن رضوی، محمود حسین قیصر امروہوی شائع کر چکا ہے (۱۹۸۱-۱۹۸۵ء) عربی مخطوطات کی فہرست انہی کی مرتب کردہ کتب خانہ آزاد کے موجودہ لائبریرین پروفیسر نور الحسن خاں نے ۱۹۹۳ء میں شائع کی ہے۔ اس میں ۸۱۳ عربی مخطوطات کا ذکر ہے۔

بنام نصیر الدین ہاشمی *

(۳)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ

۲۰ر فروری ۳۳ء

محترم و مکرم سلام مسنون

"یورپ میں دکھنی مخطوطات"[1] کا شکریہ قبول فرمائیے۔ آپ نے زبان و ادب پر بڑا احسان کیا ہے۔ آپ کی کتاب تلاش و تحقیق اور کاوش و تدقیق کا ایک قابلِ قدر نمونہ ہے، اور آپ کی محنت کی داد نہ دینا ظلم ہے، آپ نے جو مواد پیش کیا ہے وہ کسی اور جگہ مشکل سے مل سکے گا۔ مجھے افسوس ہے کہ آپ جرمنی نہ جا سکے۔[2] اگر اس کا موقع ملتا تو ہم یورپ کے دکن

---

*۔ نصیر الدین ہاشمی (۱۵ر مارچ ۱۸۹۵-۲۶ر ستمبر ۱۹۶۴ء) حیدر آباد کے مشہور مصنف مقالہ نگار متعد کتابوں کے مصنف و مرتب جن میں "دکن میں اردو" سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔ جس کے آٹھ اڈیشن اب تک نکل چکے ہیں۔ ان کی دوسری اہم کتاب "یورپ میں دکھنی مخطوطات" (حیدر آباد ۱۹۳۲ء) ہے۔ وفات سے کئی سال پہلے ایک ملاقات میں انہوں نے اپنے مضامین کی تعداد ساڑھے تین سو بتائی تھی۔

۱۔ ہاشمی صاحب کو یورپ جا کر وہاں کے کتبخانوں میں دکنی مخطوطات کے مطالعے اور ان کی فہرست سا کے لیے حکومت آصفیہ حیدر آباد نے وسائل مہیا کیے تھے۔ انہوں نے واپسی کے بعد اپنی تحقیق و تا کے نتائج "یورپ میں دکھنی مخطوطات" کی شکل میں پیش کیے۔ یہ حیدر آباد سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی

۲۔ مکتوب الیہ وقت اور وسائل کی کمی کے باعث جرمنی نہ جا سکے لیکن وہ پیرس گئے تھے۔ ان کا مض "پیرس کے اردو مخطوطات" معارف اعظم گڑھ جلد ۲۵ شمارہ ۱ میں چھپا تھا۔ ایک مضمون "یورپ ارکاٹ کے دکھنی مخطوطات" بھی اسی رسالے میں شائع ہوا تھا۔ (۲۸/۱)۔ اس سلسلے میں ان دوسرے مضامین یہ ہیں: انڈیا آفس لندن کی بعض دکھنی قلمی کتابوں پر ایک سرسری معارف (۲۳/۶) رائل ایشیاٹک سوسائیٹی لندن میں دکھنی اردو کی قلمی کتابیں (معارف ۲ کیمبریج کی اردو قلمی کتابیں (معارف ۲۴/۲)۔ انڈیا آفس کے کیٹلاگ میں دکھنی مخطوطا فروگزاشتیں (معارف ۲۴/۵)۔ مدیر معارف سے میں نے درخواست کی ہے کہ (بقیہ اگلے صفحے

مخطوطات سے کافی حد تک بے نیاز ہو جاتے۔

رسالۂ اردو میں جو تنقید چھپی ہے (۱) وہ اب تک میری نظر سے نہیں گزری۔ امید ہے کہ ہفتے عشرے میں اسے دیکھ سکوں گا۔ اگر وہ تنقید ذاتی اختلاف کی بناء پر لکھی گئی ہے تو مجھے اس کا بے حد افسوس ہے۔ تحقیقات کا کام ایسا ہے کہ غلطیوں کا ہونا لازم ہے۔ بھول چوک ضرور ہوگی، فرو گذاشتیں بھی ہوں گی۔ بعض نظریوں سے اختلاف بھی ہوگا، اور چند سال بعد آپ خود ترمیم و تنسیخ کریں گے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ محاسن سے چشم پوشی کی جائے اور چند غلطیوں کی بنا پر مؤلف اور اس کی کتاب مورد طعن و تشنیع بنائی جائے۔ اس قسم کے دل آزار تنقیدوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمت پست ہوتی ہے اور نئے کام کرنے والوں کو جرأت نہیں ہوتی کہ وہ اس میدان میں قدم اٹھائیں۔

میں دکنیات کا ماہر نہیں بلکہ ایمان کی بات تو یہ ہے کہ مجھے اس سے دور کا بھی لگاؤ نہیں ہے، احمد جنیدی کی ماہ پیکر پر مضمون لکھنے کو تو لکھ دیا [۲] لیکن خیال ہوتا ہے کہ تنقید نگار صاحب میری بھی خبر نہ لیں۔ اگر یہ ہوا تو مجھے افسوس ہوگا۔ تنقید اچھی چیز ہے لیکن اس کا معیار

(گذشتہ صفحے سے مسلسل) اس موضوع پر نصیر الدین ہاشمی کے مطبوعہ مضامین کی فہرست مرحمت فرمائیں۔ اوپر کے مضامین معارف کے علاوہ ظاہر ہے ہاشمی صاحب نے حیدرآباد اور دوسرے مقامات کے رسائل میں بھی ضرور شائع کیے ہوں گے۔

۱۔ یورپ میں دکھنی مخطوطات اس لحاظ سے ایک مفید اور پر معلومات کتاب ہے (اپنے کچھ اوہام و اسقام کے باوجود) کہ اس سے ان سیکڑوں دکنی مخطوطات کے بارے میں معلومات حاصل ہوتے ہیں جو یورپ میں محفوظ ہیں اور جن سے ہندستان کے بیشتر اصحاب قلم واقف نہیں تھے۔ لیکن یہ کتاب تحقیق کے معیار پر پوری نہیں اتری، اس لیے مولوی عبدالحق مرحوم نے غالباً شیخ چاند (۱۹۰۶-۱۹۴۰ء) سے اس پر ایک بصیرت افروز مضمون لکھوا کر رسالۂ اردو میں شائع کیا تھا۔

۲۔ احمد جنیدی کی اس مثنوی کا سال تصنیف ۱۰۵۴ھ ہے۔ انہوں نے کتب خانہ ٹیپو سلطان اور بوہار لائبریری کے نسخوں سے ماہ پیکر مرتب کر کے شائع کی تھی۔ یہ اب تک میری نظر سے نہیں گزری۔ اس مثنوی کا ذکر اردو شہ پارے ص ۱۰۷ اور دکن میں اردو (دہلی، ۱۹۸۵ء) ص ۱۳۲ میں موجود ہے۔ ہاشمی صاحب نے محفوظ الحق کے مضمون کا حوالہ دیا ہے۔

وہی ہونا چاہیے جس کو ڈاکٹر محی الدین[1] نے بتایا ہے۔ ورنہ وہی کہنا ہوگا جو حافظ نے کسی زمانہ میں کہا تھا۔

غزلخوانی و خوش خوانی نمی دارند در شیراز   بیا حافظ کہ ما خود را بملک دیگر اندازیم (۲)

آپ نے "جنیدی" کے متعلق جو اطلاع دی ہے اس کا شکریہ قبول فرمایئے۔ میں چاہتا ہوں کہ "بھوگ بہل[3]" پر کچھ لکھوں۔ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا نسخہ وہی ہے جس کا ذکر استوارٹ نے اپنی فہرست میں کیا ہے۔ اس کے اور مخطوطات کہاں کہاں ہیں؟ آپ کی کتاب میں اس مثنوی کا ذکر نہیں۔ حیدر آباد میں اس کے مخطوطے ضرور ہونگے۔ مضمون ہندستانی[4] کو بھیج دیا گیا۔ ان شاء اللہ اس کی ایک کاپی نذر خدمت کروں گا۔

براہ کرم "بھوگ بہل" کے بارے میں مطلع فرمائیں۔ امید ہے کہ مزاج عالی بعافیت ہوگا۔

والسلام

محفوظ الحق

۱۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور حیدر آبادی سابق صدر شعبۂ اردو عثمانیہ یونیورسٹی۔ مشہور محقق اور متعدد کتابوں کے مصنف۔ انہوں نے ۲۵ ستمبر ۱۹۶۲ء کو کشمیر میں وفات پائی جہاں وہ یونیورسٹی میں پروفیسر اور صدر شعبہ اردو کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ اردو شہ پارے (حیدر آباد، ۱۹۲۹ء) ان کی مشہور کتاب ہے۔

۲۔ دیوان حافظ (طبع بمبئی ۱۳۲۹) ص ۱۶۹ پر یہ شعر معمولی سے اختلاف لفظی کے ساتھ درج۔ "سخندانی" بجائے غزلخوانی، "نمی ورزند" بجائے نمی دارند۔

۳۔ کتاب کے نام کی مختلف شکلیں دیکھنے میں آئیں اس کا موضوع جنسیات ہے۔ اور سال تصنیف از ۹۱۰ھ ہے مصنف کا نام قریشی ہے۔ برید شاہی حکومت کے زمانے کا شاعر ہے وہ دکھنی اور دونوں کا ماہر تھا اس کے دو نسخے اب تک ملے ہیں۔ ایک کلکتہ کی امپریل (اب نیشنل) لائبریری ہے جو محفوظ الحق صاحب کے زیر مطالعہ رہا دوسرا نسخہ جو باتصویر ہے سالار جنگ میوزیم میں محفوظ ۱۰۲۲ھ کا لکھا ہوا ہے۔

۴۔ اردو کا مشہور مقتدر سہ ماہی رسالہ "ہندستانی" جو مولوی محمد رفیع فاضل دیوبند کی ادارت ہندستانی اکیڈمی الہ آباد سے شائع ہوتا تھا۔ اس کے نگراں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی تھے۔

(۴)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۲۹؍جولائی ۱۹۳۳ء

مشفقی سلام مسنون

آپ کے گرامی نامہ کا جواب آج دے رہا ہوں۔ دیر کی وجہ محض میری کاہلی ہے۔ میں تین جولائی کو کلکتہ پہونچا۔ کچھ عرصہ ہوا کہ میں نے محترمی سید خورشید علی صاحب کو ''کلیات شاہی''[۱] کی دستیابی پر مبارک باد کا خط لکھا تھا۔ آج ان کا جواب آ گیا۔ انہوں نے لکھا ہے کہ میں گورنمنٹ کو لکھ رہا ہوں۔ دفتر کے نوادر کے شائع کرنے کا انتظام کیا جائے۔ اگر آپ کے دفتر سے اس قسم کا کوئی مراسلہ گیا ہے تو آپ کو ضرور علم ہوگا۔

آپ کا مضمون بے مثل ہے،[۲] میرے دو دوست یہاں ہیں جن کو دکھنی لٹریچر سے دلچسپی ہے، انہوں نے بھی بہت پسند کیا، آپ کی کوشش و کاوش مستحق صد تحسین ہے۔ خدا کرے ایسے ہی نوادر آپ کے ہاتھ آتے رہیں ''بھوگ بہل'' میں نے منگوالیا ہے۔ ۱۵۲۲ء

۱۔ آخری قطب شاہی بادشاہ سلطان ابوالحسن تاناشاہ (۱۰۸۳-۱۰۹۳ھ) کے ندیم تھے۔ قائم نے لکھا ہے کہ اب ایک شعر:

ملنا تمہیں کا غیر سے کوئی جھوٹ کوئی سچ مچ کہے   کس کس کا منہ موندوں سجن کوئی کچھ کہے کوئی کچھ کہے

کے سوا ان کے اشعار و مراثی نہیں ملتے (مخزن نکات ص ۶) کچھ شعر مرثیے کے دکن میں اردو (ص ۳۰۱ طبع ششم لکھنو ۱۹۶۲ء) میں نقل ہوئے ہیں۔ محفوظ الحق صاحب کے اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۳۳ء میں سید خورشید علی صاحب کو کلیات شاہی کا نسخہ دستیاب ہوا۔ نصیر الدین ہاشمی صاحب کا اس پر ایک مضمون ''شاہی کا اردو کلیات'' معارف (۳۱/۵) میں شائع ہوا ہے۔ اب تک کلیات شاہی کے دو اڈیشن مختلف دو صاحبان مرتب کر کے شائع کر چکے ہیں۔

۲۔ غالباً ہاشمی صاحب کا شاہی پر یہی مضمون مراد ہے۔

سنِ تالیف ہے۔ شاعر کا تخلص قریشی ہے۔[1] امیر یزید ثانی کی فرمائش سے لکھا ہے۔ نسخہ کتابت کا بہت عمدہ نمونہ ہے۔ ۱۰۸۲ھ ہجری میں دریا خاں کے لیے لکھا گیا ہے۔ کاتب نیک نام خاں بہادر کے لشکر میں تھا۔ آپ قریشی کے متعلق کچھ اطلاع دے سکتے ہیں؟ امید ہے مزاج گرامی بعافیت ہوگا۔

والسلام

محفوظ

۱۔ اس مثنوی کے نام میں اختلاف ہے (بھوگ مَل، بھوگ بھل، بہوگ بہل) مخطوطے میں "بہوگبہل" لکھا ہے۔ اس کی تاریخ تصنیف میں متعدد اقوال ہیں۔ دکن میں اردو (ص ۲۷۶ طبع ہشتم) میں ۱۰۲۲ھ، فہرست سالار جنگ میں بعد از ۹۱۰ھ (ص ۳۳۹) اور محفوظ الحق ۱۵۲۲ سال تالیف بتاتے ہیں۔

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۲۳ر اگست ۳۴ء

مخدومی و مکرمی سلام مسنون

''حضرت امجد کی شاعری''[1] کا شکریہ قبول فرمایئے۔ رسید پہلے بھی روانہ کرسکتا تھا لیکن چاہتا تھا کہ کتاب کو اچھی طرح پڑھ لوں تو اپنی ناچیز رائے سے مطلع کروں۔

حضرت امجد[2] زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔ انکے کلام میں وہ کیف اور وہ حقائق و معارف موجود ہیں جن کا اثر قلب و دماغ پر ہونا لازم ہے۔ آپ نے یہ ریویو لکھ کر ادب اردو پر احسان کیا ہے۔ دعا ہے کہ کچھ عرصہ بعد اس سے مکمل تر ریویو شائع فرماسکیں۔ کیوں کہ دلدادگانِ امجد کی اس سے پیاس بجھ نہیں سکتی۔

دعا ہے کہ مزاجِ گرامی بعافیت ہو۔ والسلام

نیاز کیش
محمد محفوظ الحق

۱۔ نصیر الدین ہاشمی کی یہ کتاب حیدرآباد سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۲۔ حکیم الشعرا سید احمد حسین امجد حیدرآبادی (۱۹ر مارچ ۱۸۸۹-۲۹ر مارچ ۱۹۶۱ء) عثمانی دور کے حیدرآباد کے مشہور رباعی گو شاعر تھے جو اپنے صوفیانہ کلام کے لیے مشہور تھے۔ کئی شعری مجموعے ان کے شائع ہوئے ہیں۔ رباض امجد (۲ حصے)، رباعیات امجد (۳ حصے) خرقۂ امجد، نذر امجد، حجِ امجد، جمال امجد، حکایات امجد، گلستان امجد اور پیام امجد وغیرہ۔

بنام سید الطاف علی بریلوی *

(۶)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۳۱ راکتوبر ۴۴ء

محترم و مکرم! تسلیم۔

رسالہ ''مصنف''[۱] کی دوسری جلد کا آٹھواں نمبر ملا۔ شکریہ قبول فرمایئے۔ آج سے پہلے آپ کا رسالہ میری نظر سے نہیں گزرا تھا۔ اور افسوس کرتا ہوں کہ کیوں نہیں گزرا تھا۔ اس نمبر کے مضامین علمی و تحقیقی ہیں اور مجھے بے حد پسند آئے۔ آپ کے رسالہ کا معیار بلند ہے۔

---

* سید الطاف علی بریلوی بی اے (علیگ) سال ولادت ۱۹۰۵ء بریلی۔ تاریخ وفات ۲۴ ستمبر ۱۹۸۶ء کراچی۔ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کے روح رواں، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کراچی کے مؤسس اور پندرہ بیس کتابوں کے مصنف، جن میں سب سے زیادہ شہرت ''حیات حافظ رحمت خاں (بدایوں، ۱۹۳۴ء) کو حاصل ہوئی۔ ان کے بھتیجے سید مصطفیٰ علی بریلوی نے ان کی سوانح زندگی ''حیات و خدمات سید الطاف علی بریلوی'' (کراچی، ۱۹۹۲ء) کے نام سے لکھی ہے۔

۱۔ ''مجلس مصنفین'' علی گڑھ کا قیام سید الطاف علی بریلوی (۱۹۰۵-۱۹۸۶) کی توجہ و مساعی سے ۲۵ راگست ۱۹۴۱ء کو عمل میں آیا۔ اگلے سال فروری ۱۹۴۲ء سے مجلس کا علمی و ادبی رسالہ ''مصنف'' انہوں نے اپنی ادارت میں شائع کرنا شروع کیا۔ مجلس میں ہر ماہ علی گڑھ اور بیرون علی گڑھ کے منتخب اہل علم حضرات اپنے اپنے نتائج تحقیق، علمی مقالوں کی شکل میں پڑھ کر سناتے تھے۔ یہ مقالے رسالۂ مصنف میں شائع کیے جاتے تھے۔ ۱۴ مئی ۱۹۴۶ء تک مجلس کے ۶۱ جلسے ہوئے ''مصنف'' تقریباً سات سال تک شائع ہوتا رہا۔ اس کے ۲۲ شمارے نکلے آخری شمارہ ستمبر ۱۹۴۸ء میں شائع ہوا۔

سید صاحب اپریل ۱۹۵۰ء میں پاکستان گئے، ۱۹۵۱ء میں انہوں نے کراچی میں آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس قائم کی اور اسی سال جولائی میں انہوں نے کانفرنس کا رسالہ ''العلم'' جاری کیا۔ جون ۱۹۹۲ء تک اس کے ۱۶۶ شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ یہ رسالہ اب بھی سید مصطفیٰ علی بریلوی صاحب کی ادارت میں کراچی سے شائع ہو رہا ہے۔

ہمیشہ بلند رکھیے۔ مجھے گذشتہ نمبروں کے دیکھنے کا اشتیاق ہے۔ براہِ کرم مطلع فرمائیں کہ گذشتہ نمبر دفتر میں بغرض فروخت موجود ہیں یا نہیں۔ جواب جلد دیں۔ والسلام

آپ کا

محمد محفوظ الحق

(پروفیسر عربی و فارسی)

مکرر خطوط رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے پتے پر نہ ارسال فرمائیں۔ مولوی ابواللیث صاحب صدیقی[1] ایم۔اے۔ کا مضمون ''لٹن لائبریری کے چند نادر اردو مخطوطات'' آپ کے ''مصنف'' یا کسی اور رسالے میں شائع ہوا ہے یا نہیں؟

ا۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی (۱۵رجون ۱۹۱۶آگرہ۔ ۷ستمبر ۱۹۹۴ء کراچی) علی گڑھ کے مشہور اولڈ بوائے۔ رشید احمد صدیقی کی نگرانی میں انہوں نے لکھنؤ اسکول کی شاعری پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ کراچی یونیورسٹی میں پروفیسر اور صدر شعبہ اردو کے عہدے پر بہت دنوں تک فائز رہے۔ متعدد کتابوں کے مصنف۔ رسالۂ مصنف (علی گڑھ) میں ان کے خاصے مضامین شائع ہوئے۔ لٹن لائبریری پر ان کا مضمون اس رسالے میں شائع ہوا تھا۔

بنام مختارالدین احمد *

(۷)

۱۳ر مارچ ۳۹ء

مکرمی بندہ تسلیم۔

گرامی نامہ کا شکریہ۔ آپ جس موضوع پر کام کررہے ہیں وہ نہایت اہم ہے۔[۱] لیکن تلاش وتحقیق کے وسائل وہاں بہت کم ہیں، میں نے بہار کی اردو نثر کی تاریخ پر کوئی کام نہیں کیا ہے۔ ایک زمانے میں خیال ہوا تھا کہ سید حمید الدین بہاری کے ''خوانِ الوان'' پر کچھ لکھوں۔ لیکن مصنف کے متعلق کوئی اطلاع نہیں مل سکی اس لیے یہ خیال ترک کردیا[۲]۔ فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں ایک ''خوانِ الوان'' بھی ہے۔ مصنف کا نام سید حمید الدین بہاری ہے۔ سنہ تالیف کا ذکر نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ۱۸۰۴ء (۱۲۱۹ ہجری) کے قبل کی تالیف ہے۔ کتاب میں مختلف کھانوں کی ترکیبیں لکھی ہیں، اس کی کوئی ادبی حیثیت نہیں ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کلکتہ کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی لائبریری میں ہے اور دوسرا نسخہ لندن میں برٹش میوزیم میں ہے۔

مؤخرالذکر نسخہ کا حال آپ کو J F.Blumhardt کی Catalogue of Hindi, Punjabi and Hindustani Mss IN the British 14th Museum صفحہ ۱۵ (نمبر ۳۰) پر ملے گا۔ مؤلف کا بیان ہے کہ اس نے اس کتاب کو ڈاکٹر گلکرسٹ کے ایما پر لکھا۔

*- سابق صدر شعبۂ عربی، ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ، ڈین فیکلٹی آف آرٹس مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ پرو وائس چانسلر جامعۂ اردو علی گڑھ، وائس چانسلر مولانا مظہر الحق عربی وفارسی یونیورسٹی، پٹنہ۔

۱۔ آج سے ساٹھ سال پہلے ۱۹۳۹ء میں بہار کی قدیم اردو نثر پر کام کررہا تھا اور اس سلسلے میں محفوظ الحق مرحوم سے میں نے وہاں کی قدیم اردو تصانیف کے بارے میں کچھ استفسارات کیے تھے۔

۲۔ میں نے خوان الوان کے مصنف پر ایک مضمون لکھا جو ''جان گلکرسٹ کے عہد کی ایک بہاری تصنیف'' کے عنوان سے رسالۂ ندیم (گیا) میں اکتوبر ۱۹۳۹ء میں شائع ہوا۔ اس موضوع پر یہی پہلا اور یہی اب تک آخری مضمون ہے۔

اور نیز یہ ایک فارسی کتاب ''خوان الوان'' کا ترجمہ ہے۔ فارسی میں طعامیات پر مختلف کتابیں ہیں لیکن ''خوانِ الوان'' نامی کسی فارسی تالیف کا مجھے علم نہیں۔

۲۔ رسالہ فضائل رمضان وغیرہ کو میں نے اب تک نہیں دیکھا۔ اس لیے کوئی راے نہیں دے سکتا۔[۱]

۳۔ شاہ شرف الدین یحیٰ منیری کے حالات پر کوئی محققانہ کتاب میری نظر سے نہیں گزری،[۲] آپ پروفیسر حافظ شمس الدین احمد صاحب[۳] (پٹنہ کالج) سے دریافت

۱۔ شاہ محمد ظہور الحق پھلواروی (۱۱۸۳-۱۲۳۴ھ) کے کچھ قدیم نثری رسالے کتب خانہ عمادیہ منگل تالاب پٹنہ سٹی میں ملے تھے۔ رسالۂ نماز (سال تالیف ۱۱۹۹ھ)، رسالہ فیض عام (۱۲۲۸ھ)، کسب النبی (۱۲۳۰ھ)۔ انہی رسالوں میں شاہ صاحب کا رسالہ فضائل رمضان بھی تھا۔ یہ ۱۲۰۰ھ کے لگ بھگ لکھا گیا ہوگا۔ ان رسالوں کے سالہاے تصنیف قطعی نہیں ظنی اور قیاسی ہیں۔

۲۔ فردوسی سلسلے کے مشہور صوفی بزرگ (۶۶۱ھ-۷۸۲ھ)

۳۔ حافظ شمس الدین احمد (۱۸۹۶-۱۹۷۵) سابق صدر شعبہ اردو پٹنہ یونیورسٹی۔ ان کی تعلیم کلکتہ، الٰہ آباد اور پٹنہ یونیورسٹی میں ہوئی۔ جہاں سے وہ علی الترتیب دسویں، انٹرمیڈیٹ اور بی اے اور ام اے کے امتحانات میں کامیاب ہوئے۔ ام اے (فارسی) کی سند انہوں نے درجۂ اول میں حاصل کی۔ یونیورسٹی بھر میں اول آئے اور انہوں نے طلائی تمغہ حاصل کیا۔ یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ انہوں نے علی گڑھ میں بھی تعلیم حاصل کی۔ مرحوم مجھ سے کہتے تھے کہ وہ صاحب باغ ہوسٹل میں رہتے تھے او قانون کی تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ ذاکر صاحب اور رشید صاحب ان کے معاصر اور ہمدرس تھے۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد راونشا کالج، کٹک (اڑیسہ) میں قانون اور ۱۹۲۷ء میں پٹنہ کالج میں اردو فارسی پڑھانے پر مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۱ء میں پٹنہ یونیورسٹی میں صدر شعبہ اردو کی حیثیت سے وہ ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔ شاعری میں مولوی احسن اللہ خاں ثاقب اکبر آبادی (۱۸۶۳-۱۹۳۵) کے شاگرد تھے۔ اردو کلام کا مجموعہ ''گلبانگ'' اقبال بک ڈپو پٹنہ سے ۱۹۷۰ء میں شائع ہو گیا ہے۔ ''شمس منزل'' شاہ گنج، میرے مکان ''ظفر منزل'' سے بالکل قریب تھا اپنی کم عمری میں میں نے کئی غزلوں پر ان سے اصلاح لی تھی۔ انہوں نے اپنے مختصر حالات میری طلب پر لکھ کر بھیج دیے تھے۔ یہ میں نے مالک رام کو دے دیے تھے۔ انہوں نے تذکرۂ معاصرین (۲۱۳/۲) میں اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔

فرمائیں۔ انہوں نے منیر پر ایک فاضلانہ مقالہ اورینٹل کانفرنس (پٹنہ) کے اجلاس میں پڑھا تھا۔ وہ ضرور روشنی ڈال سکیں گے۔

۴۔ عالم علی عظیم آبادی سے میں واقف نہیں[1]

کار لائقہ سے یاد فرماتے رہیں۔ والسلام

محفوظ الحق

مکرر: کلکتہ کے 'خوان الوان' کے نسخے کے بارے میں اگر مزید اطلاع کی ضرورت ہو تو ضرور تحریر فرمائیں۔

مکرر: مجھے خدابخش خاں لائبریری میں کچھ کام ہے، کیا آپ میری امداد فرما سکتے ہیں۔[2] کام چند گھنٹوں کا ہے۔

اگر آپ کو فرصت اور موقع ہو تو ضرور تحریر فرمائیں، آپ کو زحمت دونگا۔ والسلام

محفوظ الحق

۱۔ مجھے عالم علی کی دو کتابیں ''زبدة الخیال'' (تلخیص و ترجمہ ''بوستان خیال'' مصنفہ میر محمد تقی خیا (۱۲۵۶) اور ''دہ مجلس'' (مصنفہ ۱۲۶۱ھ) ملی تھیں۔ ان پر میرا مضمون: ''عالم علی عظیم آبادی اور اس تصانیف'' رسالۂ ندیم گیا (جولائی ۱۹۴۰ء) میں شائع ہوا تھا۔ اب ان کی تین اور تصانیف کا پتا چلا ہے: عقائد حقہ (۱۲۶۱ھ)، مانع البدعات ترجمہ مسائل اربعین مولفۂ مولانا محمد الحق دہلوی (متوفی ۱۲۶۲ا، سال تالیف ۱۲۶۴ھ، ہدیۃ العارفین ترجمہ و انتخاب کیمیاے سعادت از امام غزالی (سال ترجمہ ۱۲۶۷) اور زبدة التواریخ مطبوعہ ۱۲۷۰ھ کلکتہ، تفصیلات کے لیے ڈاکٹر مظفر اقبال کی کتاب بہار اردو نثر کا ارتقا (پٹنہ ۱۹۸۰ء) دیکھی جائے۔

۲۔ پروفیسر محفوظ الحق اس زمانے میں 'دیوان صائب' کے بعض نادر مخطوطات پر کام کر رہے تھے۔ سلسلے میں انہیں دیوان صائب کے ان نسخوں کے بارے میں معلومات کی ضرورت تھی، جو کتب خدابخش میں محفوظ ہیں۔ میں نے بہت تفصیل سے ان نسخوں کے کوائف انہیں لکھ کر بھیج دیے تھے۔

(۸)

پریسیڈنسی کالج
کلکتہ
۲۲راپریل۱۹۳۹ء

مکرمی بندہ تسلیم۔

آپ کی نوازش کا شکریہ، آپ نے بڑی زحمت فرمائی۔آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ ''دیوان صائب'' پر بعض اصلاحیں صائب کی ہیں۔ چنانچہ آپ نے نقل بھی ارسال فرمائی ہے۔لیکن آپ نے نسخے کا نمبر نہیں تحریر فرمایا۔ براہِ کرم نمبر ضرور تحریر فرمائیں۔

کلیات صائب (۱۰۷اصلاح الدین) کا نسخہ میری نظر سے گذر چکا ہے۔آخر میں چند غزلیں صائب نے ''لراقمہ'' لکھ کر بڑھائی ہیں۔آپ نے لکھا ہے کہ ''دیوان کا ایک اور نسخہ ہے اس پر بھی صائب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی غزلیں ہیں۔آخر میں دستخط ہے۔ابتدا میں دیوان صائب لکھا ہوا ہے اور اس کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک شعر''۔

براہِ کرم اس نسخہ کا نمبر، سنہ کتابت، تعداد اوراق، (اگر معلوم ہو سکے) اور صائب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی غزلوں کا پہلا شعر، دستخط کی نقل وغیرہ روانہ فرمائیں۔عین نوازش ہوگی۔

سید حمید الدین بہاری کی ''خوان نعمت'' کی ابتدائی عبارت کی نقل روانہ کرتا ہوں ایشیاٹک سوسائٹی کا نسخہ آخر میں ناقص ہے یعنی چوبیسواں باب موجود نہیں، یہ نہیں ہے کہ صفحات غائب ہیں بلکہ ص۹۰ پر ''چوبیسواں عنوان'' لکھ کر جگہ چھوٹی ہوئی ہے، کاتب کا خیال تھا کہ بعد کو یہ چیز بڑھائی جائے گی لیکن موقعہ نہیں ملا۔

بلمہارٹ کی فہرست میں کتاب کا نام ''خوان الوان'' ہے حالانکہ ''خوان الوان'' اس کتاب کا نام ہے جس سے یہ کتاب ترجمہ ہے۔ترجمہ کا نام مولف نے خود ''خوان نعمت'' بتایا ہے۔

''خوان نعمت'' کا ذکر مسٹر سید محمد ایم۔اے نے ''ارباب نثر اردو'' ص۲۶۲، ۶۳

پر کیا ہے۔ مولف کو کوئی نسخہ نہیں ملا۔ انہوں نے بلمہارٹ کے حوالہ سے کچھ لکھ دیا: صرف ایک بات یہ لکھی ہے کہ چونکہ یہ کتاب مسٹر گلکرسٹ کے ایما سے لکھی گئی ہے اس ظاہر ہے کہ یہ کتاب ۱۸۰۴ء میں یا اس سے پہلے لکھی گئی کیوں کہ ۱۸۰۴ء میں مسٹر گلکر۔ فورٹ ولیم کالج کی ملازمت سے سبکدوش ہو کر ولایت واپس گئے۔

صائب کا ایک کلیات جس کی تحریر سندی ہے یہاں موجود ہے۔ اس لیے صائب تحریر کے بارے میں کوئی شبہ نہیں۔

والسلام

محفوظ الحق

۱۳راپریل ۳۹ء (۹)

مخدومی و مکرمی! تسلیم۔

خط نے مسرور کیا۔ آپکی عنایت کا ممنون ہوں کہ دیوان صائب (فارسی نمبر ۵۷۷۔ انگریزی ۳۴۷) کے متعلق پوری صراحت فرمادی۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس دیوان کے صفحۂ اول پر جو شعر

محو کے از صفحۂ دلہا شود آثار من
من ھماں ذوقم کہ می یابند از اشعار من[(۱)]

خود شاعر نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے، وہی شعر کلکتہ کے نسخے پر بھی صائب نے اپنے ہاتھ سے بڑھا دیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہاں کا پورا نسخہ ۵۰۰ ورق کا صائب نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے اور وہاں کے نسخے پر چند غزلیں اس نے اپنے ہاتھ سے بڑھائی ہیں۔

''خوان الوان'' کے ایک ''خوان'' کی نقل عنقریب روانہ خدمت کرونگا۔ مجھے صرف سنیچر کو فرصت ہوتی ہے اور اس سنیچر کو یہاں تعطیل ہے، لائبریری بند رہے گی۔ اس لیے دوسرے سنیچر کو جا کر نقل کرونگا اور آپ کی خدمت میں روانہ کرونگا۔ ان شاءاللہ۔ آپ نے اس خط میں نسخہ ۳۴۷ کا پورا حال لکھا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ پہلے خط (یعنی ۲۶ ؍ مارچ) میں نسخہ نمبر ۱۰۲ (صلاح الدین) کے اشعار درج تھے۔ حالانکہ آپ کے ۲۶ ؍ مارچ کے خط کی عبارت یہ ہے۔

''(۱) دیوان صائب دیکھا، آپ کے دوست نے آپ کو غلط اطلاع دی تھی۔ صائب کی اصلاح اس نسخے پر موجود ہے۔ ہاں چونکہ باریک ہے اور اصلاحیں بہت کم ہیں اس لیے جب تک کافی غور نہ کیا جائے، نہیں ملتیں۔ بعض اصلاحیں لکھتا ہوں۔

۱۔ یہ صائب کا بہت پسندیدہ شعر ہے۔ دیوان صائب کے متعدد نسخوں اور بیاضوں پر یہ شعر صائب کے قلم سے درج ہے۔ یہ شعر اور اشعار کے ساتھ صائب کے مزار پر بھی کندہ ہے لیکن کلیات صائب مطبوعہ میں حیرت ہے کہ یہ شعر مجھے نہیں ملا۔ میرے پیش نظر کلیات صائب تبریزی نشر کتابفروشی خیام ۱۳۳۳ شمسی ہے۔

ص ۵۹: گہر در بحر شد.... پستی گراں قیمت....

ص ۱۴۳: ہر کہ رنگ آرزو در سینۂ افکار ریخت

کلیات صائب (صلاح الدین ۱۰۷) میں بھی بعض اصلاحیں صائب نے کی ہیں دیوان صائب کا ایک اور نسخہ ہے اس پر صائب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی غزلیں ہیں۔ آخر میں

دیوان صائب کا ایک اور نسخہ ہے اس پر صائب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی غزلیں ہیں۔ آخر میں

دستخط ہے۔''

آپ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ خط کی ابتدا میں جس دیوان کا حوالہ دے رہے ہیں وہ نسخہ نمبر ۳۴۹، انگریزی و ۲۷۲ فارسی ہے، نہ کہ صلاح الدین مرحوم کا نسخہ۔ براہِ نوازش اس نسخہ نمبر ۲۷۲ کو پھر نکلوا کر دیکھیے۔ اس کا نام ''کلیات صائب'' ہے۔ تعداد اوراق ۴۸۶ ہے اور کاتب کا نام محمد رضا اور سنہ کتابت ۱۰۷۰ (سبعین بعد الالف) یعنی صائب کی وفات سے دس سال پہلے ہے۔

آپ نے ص ۵۶ اور ص ۱۴۳ وغیرہ پر جن اصلاحات کا ذکر فرمایا ہے وہ اگر نسخہ نمبر ۲۷۲ فارسی میں ہیں تو صرف یہی لکھ دیجیے۔ اصلاحات وغیرہ کی نقل کی ضرورت نہیں۔ یہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ صائب، احسن[1] کے ساتھ کشمیر گیا تھا لیکن قرائن اس کے خلاف ہیں۔[2] صائب کا ذکر قصیدہ کشمیر کی تعریف میں نہیں ملا۔ حالانکہ کابل اور برہان پور وغیرہ میں احسن، صائب کا ذکر کرتا ہے اس لیے دیباچۂ احسن دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کشمیر کے سلسلے میں احسن،

۱۔ ظفر خاں احسن (م ۱۰۷۳ھ) مشہور فارسی شاعر جس کا دیوان بخط شاعر کتبخانۂ خدا بخش میں محفوظ ہے۔ اسے ڈاکٹر محمد اسلم خاں دہلی یونیورسٹی نے مرتب کر کے ۱۹۸۰ء میں شائع کر دیا ہے۔

۲۔ غلام علی آزاد نے خزانۂ عامرہ میں لکھا ہے کہ جب ظفر خاں احسن ۱۸ محرم ۱۰۴۲ھ کو حاکم کشمیر مقرر ہوا تو صائب نے بھی ظفر خاں احسن کی ہمراہی میں رخت سفر باندھا۔ کشمیر کی سیاحت اور وہاں کچھ دن قیام کے بعد اس نے برصغیر کو الوداع کہی (ص ۲۸۷) شبلی نعمانی بھی ظفر خاں احسن کے ساتھ صائب کے سفر کشمیر کا ذکر کرتے ہیں۔ (شعر العجم ۳/ ۱۹۷ فیض عام پریس علی گڑھ) مولوی عبد المقتدر بھی فہرست کتبخانۂ خدا بخش میں یہی لکھتے ہیں۔

ئب کا ذکر کرتا ہے یا نہیں۔ آپ نے جو اقتباس ۲۶ مارچ کے خط میں روانہ کیا ہے اس میں
ل کے سلسلے میں صائب کا ذکر فرمایا ہے۔ شعرائے کشمیر کے سلسلے میں بھی صائب کا نام آیا
، یا نہیں؟ بانکی پور کی انگریزی فہرست میں اِن شعرا کا نام فہرست نگار نے دیا ہے:

مولانا حیدر محمود خصالی، محمد مقیم جوہری، قاضی محمد قاسم (الشہیر بقاضی زادہ)، طالب
، محمد جان قدسی، [1] لیکن صائب کا نام نہیں۔

آپ صرف دیکھیں کہ احسن، جہاں کشمیر کا ذکر کرتا ہے وہاں مرزا صائب کا نام
لیتا ہے یا نہیں؟ اس لیے اب صرف دو کام آپ کے سپرد کرتا ہوں:

۱۔ نسخہ نمبر ۳۴۱ انگریزی و فارسی ۲۷۶ کے صفحہ ۵۹ صفحہ ۱۴۳ پر صائب نے اصلاحیں
ہیں یا نہیں؟

۲۔ دیوان احسن کے دیباچے میں سفر کشمیر کے سلسلے میں صائب کا نام بھی آیا ہے یا
ں؟ [2]

ممنون کرم
محفوظ الحق

ر۔ دیوان کامران [3] پبلشر سے منگوا کر جلد روانہ خدمت کروں گا۔ ان شاء اللہ

یوان طبع دہلی کے دیباچے یا مقدمے میں محمد مقیم جوہری، طالب آملی اور محمد جان قدسی کے نام ملے،
میر سنجر خلف میر حیدر معائی کا ذکر ملتا ہے۔ (دیوان ص ۱۲۴)
سخۂ خدابخش دیکھ کر میں نے آج نصف صدی پہلے جواب دیا تھا اب یاد نہیں لیکن نسخۂ مطبوعہ اس
ن پیش نظر ہے اس میں سفر کشمیر کے سلسلے میں صائب کا نام موجود نہیں۔
شہزادہ کامران کے دیوان کا شاہی نسخہ کتب خانۂ خدابخش میں محفوظ ہے۔ اسے محفوظ الحق مرحوم نے
ب کر کے بڑے اہتمام سے ۱۹۲۹ء میں شائع کر دیا تھا۔

(۱۰)

۲۳ر اگست ۳۹ء

مشفقی تسلیم۔

آپ کے دونوں کارڈ ملے، آپ کی کامیابی کی خبر سن کر بڑی مسرت ہوئی۔[1] خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیشہ کامیاب کرے۔ اب کیا خیال ہے تحریر فرمائیے۔

آپ کے پہلے کارڈ کا جواب فوراً دیتا لیکن بے حد عدیم الفرصت تھا۔ آپ جہانگیر کی تحریر کا بلاک چاہتے ہیں[2] ہمارا خیال ہے کہ وہ بلاک موجود ہے لیکن ہمارے پاس اتنے بلاک ہیں اور اس طرح منتشر طور پر رکھے ہیں کہ تلاش کی ضرورت ہے۔ بہر حال جس وقت ضرورت ہو تحریر فرمایے۔ روانہ خدمت کرونگا۔ آپ کی تحریر کا موضوع کیا ہے؟ اور بلاک کی ضرورت کیوں ہوئی؟ آپ وہ مضمون کہاں چھپوائیں گے؟ وہ بلاک ''دیوان کامران'' بانکی پور کے پہلے صفحے کا ہے جس پر جہانگیر اور شاہجہاں کی تحریریں ہیں۔ چند ماہ ہوئے ہمارا ایک مضمون اسلامی کلچر حیدرآباد میں چھپا ہے، جس میں جہانگیر وعبدالرحیم خان خاناں کی تحریروں کا

۱۔ پٹنہ یونیورسٹی سے ۱۹۴۳ء میں ہائی اسکول کے امتحان کی کامیابی پر یہ خط آیا تھا۔

۲۔ میں نے دیوان حافظ کے اس قیمتی اور نادر نسخے پر ایک طویل مضمون سپردِ قلم کیا تھا جس پر ہمایوں، جہانگیر اور شاہجہاں کی تحریریں ہیں اور جو کتب خانہ خدابخش میں محفوظ ہے۔ یہ آج سے ۶۰ سال پہلے کی بات ہے۔ اس موضوع پر غالباً یہ اردو میں پہلا مفصل مضمون ہے۔ میں چاہتا تھا کہ اس مضمون کے ساتھ جہانگیر کے قلم کی اور تحریریں بھی مل جائیں تو وہ بھی شائع کر دوں۔ یہ مضمون ساغر نظامی مرحوم نے رسالہ ایشیا (میرٹھ) میں شائع کیا تھا شاید ۱۹۴۰ء کے لگ بھگ۔ ایشیا کا وہ شمارہ میرے پاس محفوظ نہیں جس میں یہ مضمون چھپا تھا۔ یاد آتا ہے کہ کتب خانہ خدابخش سے دیوان حافظ پر سے جہانگیر و شاہجہاں کی تحریروں کے عکس بنوا کر میں نے ساغر مرحوم کو بھیجا تھا۔ مکتوب نگار سے جہانگیر کی تحریر کا بلاک میں اسی مقصد سے طلب کر رہا تھا۔ علی گڑھ میں ایم اے (عربی) میں میرے ہم سبق مسعود صدیقی (متوفی ۱۹۹۹ء بھوپال) نے سرسید ہال میگزین کے پہلے شمارے میں ۱۹۴۹ میں اسے دوبارہ شائع کر دیا تھا۔

عکس شائع ہوا ہے۔ لیکن وہ بلاک ہمارے پاس نہیں، حیدرآباد والوں نے خود بنوایا تھا اور اب وہ ان کی ملکیت ہے۔ ''دیوان کامران'' بلاک کے ساتھ روانہ خدمت کردونگا۔ کلیات صائب (صلاح الدین کا نسخہ) میں صائب کی اصلاحات کو اگر آپ لکھ کر روانہ فرمادیں تو بڑی نوازش ہوگی یا چند اہم ''اصلاحات'' ہی لکھ کر ارسال فرمادیں۔ بے حد ممنون ہونگا۔ والسلام

محفوظ الحق

(۱۱)

۴ر مئی ۱۹۳۹ء

مخدومی،   تسلیم

''خوان نعمت'' کے ایک حصہ (باب اول) کی نقل ارسال خدمت ہے۔ یہ باب چونکہ بہت طویل ہے اس لیے میں نے صرف ایک حصہ نقل کیا ہے۔ امید ہے کہ یہ اطلاع کافی ہوگی۔ ہر باب جس ورق پر شروع ہوتا ہے اور جہاں ختم ہوتا ہے وہ بھی میں نے لکھ دیا ہے۔

امید ہے کہ مزاج گرامی بعافیت ہوگا۔

خطوط مندرجہ بالا پتے پر ارسال فرمایئے کیوں کہ کالج ان دنوں بند ہے۔

والسلام

محفوظ الحق

(۱۲)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۲۲ر نومبر ۳۹ء

مکرمی بندہ! تسلیم!

نوازش نامے کا شکریہ۔ آپ نے بلاک کے لیے لکھا تھا اور پھر لکھا ہے۔ مسلمان[۱] میں بہت سے بلاک نکلے تھے جن میں دو یا تین ہمارے تھے اور بقیہ خود انہوں نے بنوائے تھے۔ ہمارے بلاکوں میں شاہجہاں اور جہانگیر کی تحریروں کا بلاک بھی ہے۔ آپ کے پاس اگر وہ پرچہ ہو تو لکھیے کہ آپ کو کون کون بلاک چاہیے۔ ہمارے پاس بلاک کا انبار ہے، اِدھر اُدھر پڑے ہیں۔ تلاش میں زحمت ہوگی۔ بہر حال جو بھی مل جائیں گے روانۂ خدمت کر دونگا۔

ایک بات اور عرض کر دوں، اردو رسالے والے بلاک واپس نہیں کرتے گو وعدے تو بیسیوں کرتے ہیں اس لیے اس بارے میں پورا اطمینان کر لیجیے۔ داراشکوہ کی خطّاطی کا ایک رنگین بلاک =/۱۱۵ میں تیار ہوا تھا۔ اس کو محمدی (بنگلہ)[۲] رسالہ والوں نے غائب کر دیا، کیا کہوں کیسا ملال ہوا، داراشکوہ کی کون سی کتاب آپ کو ملی ہے؟[۳] تحریر فرمایئے گا۔

والسلام

محفوظ الحق

۱۔ بنگال کا ایک مقتدر رسالہ جو کلکتہ سے شائع ہوتا تھا۔ اس میں مکتوب نگار کے متعدد علمی مضامین شائع ہوئے تھے۔

۲۔ یہ بھی کلکتہ کا ایک جریدہ تھا جس میں علمی مضامین شائع ہوا کرتے تھے۔

۳۔ مجھے داراشکوہ کی تصنیف ''سرِ اکبر'' کا ایک نسخہ ملا تھا، جو پچاس اپنشدوں کا فارسی ترجمہ ہے۔ سال ترتیب ۱۰۶۷ھ ہے۔

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ (۱۴)

۱۸/فروری ۴۲ء

میرے محترم و مکرم! تسلیم

یہ خط زمانہ کے بعد لکھ رہا ہوں، اور وہ بھی اپنی غرض کے بنا پر۔ غرض یہ ہے کہ ہمارے ایک پارسی دوست پونا میں ہیں وہ اپنی قلمی کتابوں کی فہرست مکمل کرر ہے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کو بانکی پور کے نسخۂ تاریخ ''خاندان تیموریہ'' کے مصوّروں کے نام کی ضرورت ہے۔ یہ کتاب غالباً کمشنر صاحب کے آفس میں ہوگی اور وہاں ہفتے میں صرف دو دن دیکھی جاسکتی ہے۔ آپ کسی صاحب کو مقرر فرمادیں کہ وہ اس کام کو کردیں۔ آنے جانے، کاغذ کے کل اخراجات وہ پارسی صاحب ادا کریں گے۔[1] کام یوں کرنا ہوگا۔

تصویر نمبر ۱ طرح کاہنا، عمل بساون

" ۲ طرح جگیون، عمل سورداس

" ۳ طرح لعل چہرہ نام وشنکر گجراتی[2]

یعنی تصویر کے نیچے جو عبارت ہے اس کی من وعن نقل کی ضرورت ہے۔ بعض نام نہایت غیر مانوس ہوں گے ان میں اکثر ہندو ہونگے[3]۔ اس لیے ذرا کوشش سے معلوم

۱۔ یہ علمی کام تھا میں نے خود کردیا تھا اس کتاب کا مفصل حال فہرست انگریزی (۷/۴۰) پر درج ہے۔ رقم ۵۵۱۔

۲- بقول نجیب اشرف ندوی، جن تصویروں پر ایک سے زائد نام درج ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ تصویروں کا خاکہ ایک شخص نے بنایا ہے، رنگ آمیزی دوسرے نے کی ہے اور دوسری خصوصیتیں کسی تیسرے نے ظاہر کی ہیں (معارف ۱۲/۳)

۳۔ کچھ مسلمان مصوّر بھی ہیں۔ ملاشاہ محمد، حسین نقاش، محمد کشمیری، حیدر کشمیری، کمال کشمیری، مخلص، علی ولہ مخلص، فرخ، مسکین، بہزاد اور ایک دو اور۔

ہو جائیں گے۔ خان بہادر مولوی عبدالمقتدر نے ان مصوروں کے نام اپنی فہرست میں دیے ہیں۔ وہ فہرست اگر سامنے رہے تو آسانی ہوگی۔ ان تصاویر کا فوٹو بھی دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔[(۱)] لیکن مصوروں کا نام اکثر کٹے ہوئے ہیں۔ اس لیے آپ کو زحمت دے رہا ہوں۔

جو اجرت بھی صرف ہو آپ خیال نہ فرمائیں۔ آپ کا جواب آنے پر رقم روانہ خدمت کردونگا۔ ضرورت ہے کہ کام نہایت سہولت سے آہستہ آہستہ ہو اور کوئی غلطی نہ رہ جائے۔ اگر موقع ہو تو آپ اس نقل کا مقابلہ فرمادیں۔[(۲)]

نئے لائبریرین صاحب[(۳)] سے نیاز حاصل نہیں۔ لیکن معلوم ہوا کہ نہایت خوب آدمی ہیں۔ اس گرمی کی تعطیل میں انشاء اللہ ان سے ملونگا۔ جواب کے لیے کارڈ جاتا ہے۔ برا نہ مانیں۔ یہ پارسی صاحب کے اصرار پر روانہ کررہا ہوں۔ والسلام

محفوظ الحق

مکرر۔ آپ کو خط لکھ چکا تھا تو مجھے ایک بات یاد آئی۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کو ''مرآۃ

۱۔ یہ اطلاع میرے لیے نئی تھی۔ ان تصاویر کا مطبوعہ مجموعہ مجھے تلاش کرنے پر بھی نہیں ملا، اس وقت بھی نہیں اور آج جب تقریباً ساٹھ سال کے بعد یہ حواشی لکھ رہا ہوں ان تصویروں کے کسی عکسی اڈیشن سے لاعلم ہوں۔ ممکن ہے بعید محدود تعداد میں یہ اڈیشن نکلا ہو اور چند اصحاب تک محدود رہا ہو۔

۲۔ میں نے تاریخ خاندان تیموریہ کا غائر مطالعہ کرکے ۱۵ مصوروں اور تزئین کاروں کی فہرست مرتب کرکے محفوظ الحق صاحب کو بھیج دی تھی۔ کاتبوں اور خوش نویسوں سے نقل کراکے مقابلہ و تصحیح کرنے سے خود نقل کرکے بھیج دینا زیادہ آسان اور مناسب معلوم ہوا اور اسی پر عمل کیا گیا۔ ان پارسی صاحب کی کتاب اگر شائع ہوئی تو میری نظر سے نہیں گزری۔

۳۔ خان صاحب، قاسم حسن۔ خدابخش خاں کے چھوٹے بھائی مسٹر جعفر علی خاں عرف ابوالحسن خاں کے صاحبزادے تھے ۱۹۴۱ء سے ۱۹۵۰ء تک خدابخش لائبریری کے سکریٹری اور لائبریرین کے عہدوں پر فائز رہے۔ ۱۹۵۱ء سے سال وفات ۱۹۶۳ء تک لائبریرین بدستور بحال رہے۔ (نہ سپہرا عطاء اللہ پالوی ص ۸۰۷)

سکندری'' کے ''مقدمہ'' کی نقل کی اشد ضرورت ہے۔ شاید صفحہ ڈیڑھ صفحہ ہے ''فہرست'' میں نمبر یاد نہیں۔ لیکن ہندستان کی تاریخوںؑ کے ضمن میں اس کا نمبر مل جائے گا۔ براہ کرم کسی کاتب سے نقل کر کے میرے پاس بھجوادیں، جو اجرت ہوگی، فوراً روانہ خدمت کروں گا۔ لیکن براہِ کرم آپ خود اس نقل کا ''مقابلہ'' اصل سے فرمادیں۔ کاتبوں کا حال تو آپ کو معلوم ہے۔ وہ نہایت غلط نقل کرتے ہیں۔

ڈاکٹر چغتائی کو آج ہی خط لکھ رہا ہوں۔ قاسم علی خاں آفریدیؔ کے بارے میں ان سے دریافت کیا ہے۔ والسلام

محفوظ الحق

(۱۴)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۲۰/جون ۴۲ء

محترم ومکرم! تسلیم

آپ کا محبت نامہ سعد اللہ پور[1] سے آج کلکتہ واپس آیا۔ آپ کی عنایت کا ممنون ہوں اور مبارکباد کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ یہ غلط بخشی نئی چیز نہیں، اس لیے شکایت فضول ہے۔[2]

اس تعطیل میں دو مہینے سے اوپر سعد اللہ پور میں رہا لیکن امتحان کے پرچوں سے ذرا بھی فرصت نہیں ملی، صرف ۷/مئی کو چند گھنٹوں کے لیے "گیا" گیا تھا، وہ بھی تعزیت کے خیال سے۔

آپ نے "خاندان تیموریہ" سے جو اقتباس روانہ فرمایا تھا وہ مجھے مل گیا تھا اور اپنے لکچر میں اس سے فائدہ بھی اٹھایا تھا۔[3] اس زمانے میں اپنے لکچر کی تیاری میں بے حد مصروف تھا اس لیے جواب نہیں دے سکا۔ پھر میرا کالج ۱۵ جون کو کھلا اور اسی دن سعد اللہ پور سے یہاں آیا۔

۱۔ محفوظ الحق مرحوم کا وطن خسرو پور ضلع پٹنہ سے قریب ایک گاؤں سعد اللہ پور ہے۔

۲۔ اس سال مکتوب نگار کو حکومت ہند سے "خان صاحب" کا خطاب ملا تھا۔ یہ خطاب "خانی" مجھے ان کے علمی مرتبے سے کچھ فروتر نظر آیا۔ اس پر میں نے اپنے خط میں اظہار تعجب کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بعد کو حکومت نے انہیں "خان بہادر" کا بھی خطاب دیا تھا، میں اس امر کی تصدیق ان سے نہ کر سکا۔

۳۔ تاریخ خاندان تیموریہ کا اہم اور نہایت بیش قیمت نسخہ کتبخانۂ خدابخش میں محفوظ ہے۔ اس میں امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کے حالات درج ہیں۔ یہ نسخہ وہاں کے نفائس مخطوطات میں ہے اور تزئین و آراستگی میں بے مثل ہے۔ اس میں ۱۱۲ بڑی تصویریں، ان مصوروں کی بنائی ہوئی ہیں، خان بہادر عبد المقتدر کی انگریزی فہرست (جلد ۷ ص ۴۰ رقم ۵۵۱)۔ اور احسن شیر کی کتاب "نوادر" میں ان فن کاروں کے نام درج ہیں۔

فرمایئے! آجکل کیا کام ہو رہا ہے؟ میری کتابوں کا ذخیرہ سعد اللہ پور میں ہے اور یہاں کی دوسری لائبریریاں بھی خالی پڑی ہیں۔ کوئی کام نہیں ہو سکتا۔

آپ اپنی خیریت لکھیے گا۔ نوازش ہوگی۔ آپ کی عنایت کا دوبارہ شکریہ ادا کرتا ہوں۔ والسلام

محفوظ

(۱۵)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۱۴؍جولائی ۴۲ء

میرے محترم! تسلیم

ہمارے ایک دوست عبداللہ چغتائی پونا میں ہیں۔ ان کو آفتابی نام ایک شاعر کے حالات کی ضرورت ہے، مختلف فہرستوں کی ورق گردانی سے پتہ چلا ہے کہ "صحف ابراہیم" نواب علی ابراہیم خان میں ان کے حالات درج ہیں۔ اس تذکرہ کا ایک نسخہ (جلد اول) بانکی پور میں ہے[1]۔ بڑی نوازش ہو اگر آپ اس شاعر کے حالات اس تذکرہ سے نقل کر کے راقم کے نام روانہ فرمائیں۔ نام کے تلاش میں دقت ضرور ہوگی اور کافی وقت بھی صرف ہوگا لیکن امید ہے کہ آپ یہ زحمت گوارہ فرمائیں گے۔ امید ہے کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا۔

والسلام
محفوظ الحق

۱۔ آفتابی کا ترجمہ و اشعار نقل کر کے محفوظ الحق صاحب کو بھیج دیا گیا تھا اگرچہ کچھ تاخیر سے۔

(۱۶)

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ

۳۱ر جولائی ۴۲ء

میرے مکرم! تسلیم

ایک کارڈ روانہ خدمت کیا ہے جس میں آپ سے درخواست کی تھی کہ "صحف ابراہیم" سے آفتابی کا تذکرہ نقل فرما کر روانہ فرمائیں۔ پونا سے ہمارے دوست کا پھر تقاضہ آیا ہے۔ براہِ کرم فرصت نکال کر ذرا اس کام کو انجام دے دیں۔ بڑی عنایت ہوگی۔ امید ہے کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا۔

والسلام!

محفوظ الحق

پریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۴ راگست ۴۲ء

میرے محترم! تسلیم

آپ کا کارڈ باعث مسرت ہوا۔ آپ کی عنایت و توجہ کا بدل ممنون ہوں۔ اردو کی کانفرنس اور مخطوطات کی نمائش[1] اور وہ بھی بہار میں! یہ ۱۹۴۲ء کا عجیب واقعہ ہے۔ ہماری

۱۔ انجمن ترقی اردو شاخ بہار کی طرف سے اس کے سکریٹری قاضی عبدالودود صاحب کی توجہ سے مخطوطات و نوادر کی دو نمائشیں پٹنہ میں منعقد ہوئی تھیں۔ پہلی ۱۹۴۲ء میں، دوسری ۱۹۴۹ء میں۔ پہلی دو نمایشوں کے لیے میں پروفیسر سید حسن عسکری صاحب اور قاضی محمد سعید کے ساتھ عظیم آباد اور بہار کے مختلف مقامات سے اہم کتابیں تلاش کر کے نمایش کے لیے لایا تھا۔ تیسری نمایش ادارۂ تحقیقات اردو کے زیر اہتمام نومبر ۱۹۵۹ء میں منعقد ہوئی جب ذاکر صاحب بہار کے گورنر تھے۔ میں اس وقت علی گڑھ سے پٹنہ نہ آسکا، لیکن اپنے کتب خانے کے متعدد مخطوطات، فرامین، خطوط، وثائق، تصاویر اور نادر مطبوعات و اخبارات و رسائل نمایش کے لیے بھجوائی تھیں۔ اس نمایش کی فہرست کی پہلی جلد قاضی محمد سعید صاحب نے مرتب کر کے ۱۹۶۱ء میں شائع کردی تھی۔ اس میں ۱۰۸۳ مخطوطات فارسی و اردو کا حال قاضی عبدالودود صاحب اور سید حسن عسکری صاحب نے لکھا ہے۔ ۳۱۳ وصلیوں، طغروں ۹۸ خطوط اور مشاہیر کی دست نوشت تحریروں، ۹۹ دستاویزوں ۴۰ تصویروں اور مرقعوں، ۴۰ مطلا اور مصوّر نسخوں کی کیفیت قاضی محمد سعید نے سپرد قلم کی تھیں۔ انہی نے تکملہ کے عنوان سے ۲۸ کتابوں اور دستاویزوں کا بھی اندراج کیا ہے۔ ۲۳۱ صفحات کی فہرست کی جلد اول مجلد کی قیمت کوئی نصف صدی پہلے تین رُپے تھی۔ اب کسی قیمت کو دستیاب نہیں۔ جلد دوم جس میں مطبوعہ کتابوں اور اخبارات و رسائل کے ذکر پر مشتمل، ۱۹۶۲ء میں شائع ہونے کی خوش خبری سنائی گئی تھی، لیکن وہ آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس کا مسودہ ادارۂ تحقیقات اردو پٹنہ میں محفوظ تھا۔ اس ذخیرے کا ایک حصہ ایوان غالب دہلی پہنچ گیا ہے اور بقیہ حصہ درعابد رضا بیدار نے کتب خانۂ خدابخش میں محفوظ کردیا ہے۔ جلد دوم کا مسودہ جو بہت قیمتی معلومات پر مشتمل ہے کتب خانۂ خدابخش میں محفوظ ہونا چاہیے۔

طرف سے مبارکباد قبول فرمائیے۔ آپ نے بڑا کام کیا ہے۔ خدا آپ کو جزائے خیر عطا کرے۔ براہِ کرم اہم قلمی نسخوں پر نوٹ تحریر فرمائیں اور اسکو کسی اچھے رسالے میں شائع فرمائیں۔ اور مجھے مطلع فرمائیں۔[۱] نوازش ہوگی۔ آج ڈاکٹر چغتائی کو لکھ رہا ہوں اور ان سے وہ اطلاع بھی طلب کر رہا ہوں۔[۲] جواب آنے پر آپ کو مطلع کرونگا۔ نوازش کا ممنون ہوں۔ والسلام

محفوظ الحق

۱۔ مرحوم کے امتثال امر میں (بہت تاخیر سے سہی) ۱۹۴۲ء کی نمایش کی فہرست کتب خانہ رضا رامپور کے جرنل یا رسالۂ تحقیق میں شائع کرنے کا ارادہ ہے۔

۲۔ اب بالکل یاد نہیں آتا کہ ڈاکٹر چغتائی سے میں نے کیا معلومات حاصل کرنے کی محفوظ الحق صاحب سے استدعا کی تھی۔ کتب خانۂ خدا بخش میں قاسم علی خاں آفریدی کے ضخیم کلیات کے مطالعے کا اتفاق ہوا تھا، اس پر مضمون لکھنے کے لیے اس کے حالات درکار تھے۔ شاید چغتائی صاحب سے آفریدی کے حالات کے مصادر پوچھے ہوں جن کا اگلے خط میں بھی ذکر آیا ہے۔ اگست ۱۹۸۳ء میں کراچی میں گفتگو کے دوران پروفیسر خاطر غزنوی پشاور یونیورسٹی سے اطلاع ملی کہ دیوان آفریدی پشاور سے کئی سال پہلے شائع ہوگیا ہے جس کا ایک نسخہ وہاں کی یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے۔ مرتب دیوان کو بظاہر نسخۂ خدا بخش کی اطلاع نہیں۔

(۱۸)

ریسیڈنسی کالج، کلکتہ
۱۰ر نومبر ۴۲ء

میرے مکرم! تسلیم

کل ۸ار کو چار دن کی تعطیل کے بعد ہمارا کالج کھلا تو آپ کا خط ملا۔ پڑھ کر بے حد خوشی ہوئی۔ سال ڈیڑھ سال سے میری مضمون نگاری کا سلسلہ بند ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میرا کوئی مضمون آپ کی نظر سے نہیں گزرا۔ اس وقت کسی چیز پر کام بھی نہیں کر رہا ہوں۔

''دیباچہ'' کا شکریہ بے نہایت قبول فرمائیے[1]۔ آج ہی پونا روانہ کر رہا ہوں۔

۔ مؤرخ، ماہر فنون اسلامی اور مشہور مصنف ڈاکٹر عبداللہ چغتائی (۱۸۹۶-۱۹۸۴ء) کے ایک دوست کو کتب خانہ خدابخش بانکی پور کے ایک قلمی نسخے کے دیباچے کی ضرورت تھی۔ میں نے پورا دیباچہ نقل کر کے بھیج دیا۔ چغتائی مرحوم اس زمانے میں پونا کے ایک ریسرچ سنٹر سے متعلق تھے۔ وہ رنگون کالج میں تاریخ کے استاد بھی رہے۔ انہیں نے تاج محل اور اس کے معمار پر مقالہ لکھ کر پیرس یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ حاصل کی تھی۔ ان سے خط کتابت اور تعلقات بعد کو قائم ہوئے۔ وہ علی گڑھ آتے تو مجھ سے ضرور ملنے آتے، میں لاہور جاتا تو ان کے پاس ضرور حاضر ہوتا۔ ان سے آخری ملاقات اپریل ۱۹۸۴ء میں لاہور میں ہوئی اگر اسے ملاقات کہا جائے۔ بہت علیل تھے، بے حس و حرکت بستر پر لیٹے ہوئے تھے۔ پروفیسر محمد اسلم مرحوم میرے ساتھ تھے، انہوں نے پکار پکار کر میرا نام لیا۔ خاموش تکتے رہے۔ کچھ دیر کے بعد ان کی آنکھوں میں چمک پیدا ہوئی اور چہرے پر کچھ مسکراہٹ۔ غالباً انہوں نے اب مجھے پہچان لیا تھا۔ کئی بار انہوں نے بولنا چاہا لیکن زبان نے یاوری نہیں کی۔ کچھ دیر کے بعد ہم لوگ بہت افسردہ ہو کر ان کے پاس سے اُٹھے۔ اعزا نے ان کا کتب خانہ دکھایا، یہ کمرہ پہلے بھی دیکھ چکا تھا، کتابوں سے بھرا تھا، معلوم نہیں ان کے جمع کردہ نفائس و نوادر کہاں گیے۔ خدا کرے کہیں محفوظ ہو گئے ہوں۔

غالب پر یہاں کوئی چیز نہیں، چند سال ہوئے لاہور کے پروفیسر حمید احمد خاں[1] تشریف لائے تھے، بہت تلاش کیا، ناکام واپس گئے۔ "آئینۂ گیتی نما"[2] بھی یہاں نہیں۔ پنشن کے سلسلے میں غالب نے جو درخواست گورنر جنرل کو دی تھی وہ امپریل ریکارڈ ڈیپارٹمنٹ میں ہے جس کا دفتر چند سال سے دہلی منتقل ہوگیا ہے۔ اس درخواست سے استفادہ کی اجازت نہیں۔ ممکن ہے کہ اب نئے قوانین وقواعد کے ماتحت اجازت مل جائے۔ آپ Keeper کو لکھیں[3] دیکھیے کیا جواب آتا ہے۔ امید ہے کہ آپ مع الخیر ہونگے۔

والسلام

محفوظ الحق

۱۔ پروفیسر حمید احمد خاں (۱۹۰۳-۱۹۷۴ء) مجھ سے بہت سینئر لیکن یورپ میں میرے معاصر رہے۔ وہ کیمبرج میں انگریزی ادبیات پر ام لٹ کررہے تھے اور میں آکسفورڈ میں عربی و اسلامیات پر ڈی۔ فل۔ لندن میں کئی ملاقاتیں ان سے رہیں۔ غالب کے متخصصین اور ماہرین تعلیم میں تھے۔ مدتوں اسلامیہ کالج کے پروفیسر اور پرنسپل رہے۔ بعد کو پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہوئے (۱۹۶۳-۱۹۶۹ء) کئی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں نسخۂ حمیدیہ طبع دوم خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان سے تعلقات ۱۹۴۹ء میں قائم ہوئے اور ملاقات لندن میں جنوری ۱۹۵۵ء میں۔ میری فرمایش پر علی گڑھ میگزین کے "غالب نمبر" اور "احوال غالب" و "نقد غالب" کے لیے انہوں نے متعدد مضامین لکھے۔

۲۔ کلکتہ کا ایک فارسی اخبار جس میں غالب کے سلسلے میں نئے معلومات حاصل ہونے کی توقع تھی اور اب بھی ہے۔

۳۔ Keeper کو خطوط لکھے اور لکھوائے گئے، کچھ حاصل نہ ہوا۔ اس وقت (۱۹۴۲ء میں) ان دستاویزات سے استفادے کی کوئی شکل نہیں نکلی۔ بہت بعد کو لالا پرتھوی چندر نے غالب کی خاندانی پنشن کے سلسلے کی ان کی ۵۱ درخواستوں اور دوسرے دستاویزات کا متن جو نیشنل آرکائیوز دہلی میں محفوظ تھے "جاگیر غالب" کے نام سے دہلی سے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا۔ پرتھوی چندر کی اس کتاب کو جو کمیاب تھی بلکہ نایاب کا درجہ رکھتی تھی پروفیسر سید معین الرحمٰن (گورنمنٹ کالج لاہور) (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) نے مرتب کر کے اپنے مفید مقدمے کے ساتھ مکتبۂ کارواں لاہور سے ۱۹۹۴ء میں شائع کر دیا ہے۔ اس طرح "جاگیر غالب" سے جو ہندستان میں بھی نایاب ہو گئی تھی معین الرحمٰن صاحب کی توجہ سے استفادہ آسان ہو گیا۔

پنجاب آرکائیوز لاہور میں غالب کے مقدمہ پنشن کی جو اسناد و دستاویزات محفوظ ہیں ان کی ایک فہرست Old Records of the Punjab Secretariat کے نام سے لاہور میں ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ غالب کی زندگی میں ان دستاویزات کی اہمیت کے پیش نظر اہل تحقیق کو اس مواد کی جستجو سی ہوگئی۔ قاضی عبدالودود صاحب کو اس کی بہت تلاش تھی اور اس کے حصول کے لیے انہوں نے متعدد بار مجھے لکھا۔ یہ کتاب یا کتابچہ مجھے اب تک نہیں ملا۔ بہت بعد کو میاں محمد سعداللہ (نیشنل ڈاکومنٹیشن سنٹر) نے جیسا کہ ڈاکٹر گوہر نوشاہی اطلاع دیتے ہیں ان تمام دستاویزات کی محنت و توجہ اور لگن سے چھان بین کر کے دہلی کے ریکارڈ کا مطالعہ کر کے اور انڈیا آفس لندن میں موجود مسلوں کی جانچ پڑتال کر کے غالب کے مقدمہ پنشن کو ایک جامع منصوبے کی صورت میں مرتب کیا اور اس کا نام Sventeen years of Ghalib's life رکھا۔ ان دستاویزات کی فہرست کی عکس نقل جناب مشفق خواجہ کی توجہ سے مجھے کئی سال پہلے موصول ہوئی، دستاویزات کے متن کا حصول بوجوہ ممکن نہ ہو سکا۔ اب اسے بنیاد بنا کر جناب ڈاکٹر گوہر نوشاہی (مقتدرہ قومی زبان) نے نہایت احتیاط اور بڑے اہتمام سے اضافات اور نئے معلومات کے اضافے کے ساتھ مرتب کیا ہے جسے نیشنل ڈاکومنٹیشن سنٹر اور مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد نے "غالب کی خاندانی پنشن اور دیگر امور" (سرکاری اسناد و دستاویزات ۱۸۰۵-۱۸۶۹ء) کے نام سے ۱۹۹۷ء میں شائع کر دیا ہے۔ اس میں ۱۵۶ دستاویزات ہیں۔ گوہر نوشاہی صاحب نے ان دستاویزات کا اردو ترجمہ بھی شامل کیا ہے اور ان پر ضروری اور بہت مفید حواشی لکھے ہیں۔

ان دستاویزات پر مشتمل دو اور کتابیں اشاعت پذیر ہوئی ہیں۔ ایک ڈاکٹر ملک حسن اختر کی جہان غالب کا ایک باب (مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۸۷ء) اور دوسری کتاب ڈاکٹر انیس ناگی کی غالب کا مقدمہ پنشن (القمر انٹر پرائز لاہور ۱۹۹۶ء)۔ پہلی کتاب میرے زیر مطالعہ رہی ہے۔ ناگی صاحب کی کتاب میری نظر سے نہیں گزری، اس کی اشاعت کی اطلاع ڈاکٹر گوہر نوشاہی کی کتاب غالب کی خاندانی پنشن کے مقدمے سے ہوئی جو اس شذرے کے لکھنے کے وقت پیش نظر ہے۔ اس موضوع پر ایک تفصیلی مضمون لکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ اردو، فارسی یا تاریخ کے کسی مستعد طالب علم کے ام فل یا پی اچ ڈی کا موضوع بھی بن سکتا ہے۔

(۱۹)

B/۸ درگاہ روڈ
سرکس، کلکتہ
۲۴ر مارچ ۴۴ء

میرے محترم! تسلیم

ایک ہفتہ کی غیر حاضری کے بعد کل جو پٹنہ سے واپس آیا تو آپ کا مفصل اور مکمل خط ملا۔ الفاظ نہیں کہ آپ کا شکریہ ادا کروں۔ میں جو چاہتا تھا اس سے بھی زیادہ آپ نے مواد فراہم فرمایا ہے۔ جزاک اللہ۔ چند سال ہوئے میں نے لائبریرین[(۱)] کو لکھا تھا۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہ صائب کا آٹوگراف ہے اور براؤن (جلد چہارم) کے فوٹو کے خط سے بالکل مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ آپ کی یہ اطلاع نہایت اہم ہے۔ براہِ کرم براؤن کی لٹریری ہسٹری آف پرشیا کی (جلد چہارم) سے صائب کے خط کا عکس نکال کر دیوان کے اضافوں سے مقابلہ کریں۔ اگر اس مقابلہ سے آپ کی تشفی نہ ہو تو آپ تحریر فرمائیے میں صائب کے خط کا وہ فوٹو روانۂ خدمت کروں گا اس سے مقابلے میں آسانی ہوگی۔

۱۔ اس وقت لٹن لائبریری کے لائبریرین سید بشیر الدین صاحب (۱۸۹۴-۱۹۸۴ء) تھے جنہوں نے علی گڑھ میں تعلیم حاصل کی اور ۱۹۲۱ء میں لائبریری سے متعلق ہوئے۔ ۱۹۲۲ء میں وہ اسسٹنٹ لائبریرین اور ۱۹۳۷ء میں لائبریرین مقرر ہوئے۔ بہت دنوں تک لٹن لائبریری میں پروفیسر فرینس کرینکو، خان بہادر اسد اللہ اور پروفیسر محمد مجیب (۱۸۹۵-۱۹۷۱ء) لائبریرین رہے، پھر سید بشیر الدین کو یہ عہدہ تفویض ہوا اور وہ مدتوں اس عہدے پر فائز رہے۔ چالیس سال کی طویل ملازمت کے بعد وہ ۳۰ر اپریل ۱۹۶۱ء کو متقاعد ہوئے۔ مولانا آزاد لائبریری میں ان کی ملازمت کا دوسرا دور ۱۹۶۷ء سے شروع ہوکر ۱۹۷۰ء پر اختتام پذیر ہوا۔ یو جی سی کی فیلوشپ بھی انہیں تفویض ہوئی تھی اور وہ ''قرون وسطیٰ میں اسلامی کتب خانوں کے علمی کارنامے'' پر برسوں تحقیقی کام کرتے رہے۔ یہ کتاب اگر مکمل ہوئی تو شائع نہ ہوسکی۔ ۲۲ر اکتوبر ۱۹۸۴ء کو انہوں نے ۹۰ سال کی عمر میں الٰہ آباد میں وفات پائی۔

ورق ۱۴۱ اور متفرق اشعار کے جو اضافے ہیں وہ تو بخطِ صائب نہیں ہو سکتے کیوں کہ ایک جگہ لکھا ہے: "ولہ طاب ثراہ"

ایک بات اور دریافت طلب ہے کہ غزل: "سرو گلزار ارم با قامت دلجوست این" کے سامنے "حاشیہ" پر جو عبارت ہے! "ایں غزل ایں جانیست" وہ ذرا مبہم سی ہے۔ سارا دیوان صائب کا ہے تو اس غزل کے سامنے اس تشریح کی کیا ضرورت تھی "ایں غزل ایں جانیست" یا یہ لکھا ہے "ایں غزل ایں جانب نیست"۔ اس غزل میں تخلص کس کا ہے؟

اطمینان سے ان امور کی طرف توجہ فرمایئے گا۔ آپ کی نوازش کا دوبارہ شکریہ ادا کرتا ہوں۔ والسلام

محفوظ الحق

(۲۰)

۱/B درگاہ روڈ
پرکس، کلکتہ
۱۰/اپریل ۴۴ء

میرے مکرم! سلام مسنون

آپ کا مفصل خط باعثِ مسرت ہوا۔ آپ نے تو نہایت دلچسپ نسخہ دریافت فرمایا ورآپ نے جو کیفیت تحریر فرمائی ہے وہ میری ضرورت کے لیے کافی ہے۔ صرف ایک چیز رہ جاتی ہے، یعنی اس کے ایک صفحے کا فوٹو۔ کس صفحے کا فوٹو لیا جائے اس کا فیصلہ آپ کریں۔ آخر صفحے کا جس پر صائب لکھا ہے اور سنہ کتابت درج ہے یا اندر کے کسی صفحہ کا۔ فوٹو کی جلدی نہیں ہے۔ لیکن بازار کے فوٹوگرافر کتابوں کا فوٹو اچھا نہیں لیتے۔ یہ کام یونیورسٹی کے کسی Physics یا کسی اور ڈیپارٹمنٹ میں اچھا ہوگا۔ ڈاکٹر ہادی حسن صاحب سے مشورہ فرمایئے۔ وہ ہمارے قدیم مہربان ہیں اور ان کا مشورہ بہترین ہوگا۔ خرچ کا تخمینہ بھی تحریر فرمایئے گا کہ روانہ کردوں۔

آپ کی یونیورسٹی کب بند ہوتی ہے۔ آپ تعطیل میں پٹنہ آئیں گے یا نہیں؟ ہمارا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ چلا بھی جاؤں۔

ہماری مطبوعہ کتابوں میں ''مجمع البحرین'' (داراشکوہ)،[1] ''دیوان کامران'' اور ''رباعیات خیام'' ہیں۔ ایشیاٹک سوسائٹی کو لکھ رہا ہوں کہ ''مجمع البحرین'' آپ کے پاس روانہ کردی جائے۔ کامران کے سیکڑوں نسخے ہمارے پاس ہیں۔ لیکن وہ اس وقت سعداللہ پور (پٹنہ) میں بکسوں میں بند ہیں۔ اگر گیا تو نکال کر روانہ کردوں گا۔ خیام کی قیمت بہت زیادہ

۱۔ مکتوب نگار نے مجمع البحرین کا متن مرتب کرکے انگریزی ترجمے کے ساتھ کلکتہ سے ۱۹۲۹ء میں شائع کیا تھا۔

یعنی ۲۰روپے ہے[1]۔ ہمیں جو نسخے ملے تھے وہ تقسیم ہوگئے۔ اس وقت امتحان کے پرچوں کی جانچ میں مصروف ہوں۔ جون میں پھر کوئی کام شروع کرونگا۔ ان شاء اللہ۔

بقیہ خیریت ہے۔ آپ کی زحمت، توجہ اور عنایت کا دوبارہ شکریہ ادا کرتا ہوں۔ چھ سال سے جس چیز کا خواہاں تھا وہ الحمدللہ آج ملی۔ والسلام

محفوظ الحق

۱۔ رباعیات عمر خیام مکتوبہ سلطان علی الکاتب (در ۹۱۱ھ) کا ایک نادر نسخہ محفوظ صاحب کو دسنہ (ضلع پٹنہ) کے کتب خانے میں ملا تھا جس کا انہوں نے نہایت اعلیٰ عکسی اڈیشن ہیفٹ مشین پریس کلکتہ سے ۱۹۳۹ء میں چھپوا کر رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی طرف سے شائع کیا تھا۔ ان کا بھیجا ہوا نسخہ میرے پاس اب بھی محفوظ ہے۔

(۲۱)

۸/B درگاہ روڈ
سرکس، کلکتہ
۲۲/اپریل ۴۴ء

مخدوم محترم! تسلیم

آج دس دن کے بعد آرہ سے واپس آیا تو آپ کا ۱۳/کا مفصل خط ملا۔ معلوم ہوا ہے کہ آپ علی گڑھ محض میری وجہ سے گئے ورنہ اگر آپ نہ جاتے تو یہ معلومات مجھے کون بھیجتا اور اس گہرے مطالعہ کی زحمت کون گوارا کرتا۔ آپ نے ایک عجیب انکشاف کیا، کس زبان سے شکریہ ادا کروں۔ خدا جزائے خیر عطا فرمائے۔ آپ محقق ہیں اس لیے آپ جو کچھ لکھتے ہیں وہ محققانہ انداز میں۔ کوئی دوسرا ہوتا تو صائب و عارف کے خط میں تمیز بھی نہیں کرتا۔[1]

ا۔ علی گڑھ آنے کے چند مہینوں کے بعد لٹن لائبریری میں دیوان صائب کے تین نسخوں کے مطالعے کا اتفاق ہوا۔ ان میں صائب کا خود نوشت نسخہ بھی تھا اور ایک ایسا نسخہ بھی جو صائب کے پاس رہ چکا تھا اور جس پر اس نے قلم سے اضافے کیے تھے اور ایک نسخہ عارف تبریزی کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا: صائب کا شاگرد تھا اور صائب کے خط کی اسقدر کامیاب نقل اتارنے پر قدرت رکھتا تھا کہ اچھے اچھے ماہرین خط بھی تمیز نہیں کر سکتے تھے کہ کون سی تحریر صائب کی ہے اور کون سی عارف کی۔ پروفیسر محفوظ الحق کو چونکہ دیوان صائب کے خود نوشت نسخوں سے گہری دلچسپی تھی اس لیے ان کی طلب کے بعد میں نے حسب ذیل تین نسخوں کے کوائف انہیں لکھ کر بھیج دیے تھے:

ا۔ دیوان صائب: یہ نسخہ تمام و کمال بخط صائب ہے۔ پہلے صفحے پر ایک دائرے میں ''زبدۃ الافکار صائب تمام بخط صائب'' لکھا ہوا ہے۔ اس کے اوپر یہ عبارت تحریر ہے: ''دیوان صائب بخط شفیعا ی گزرانیدہ نواب مجد الدولہ بہادر دوازدہم شعبان ۲۰ھ داخل کتاب خانۂ سرکار والا شد'' اس کے نیچے کسی کی تحریر: ''دوازدہم ربیع الثانی ۲۵ھ دیدہ شد'' لکھا ہوا ہے۔ پھر کسی اور تحویلدار کی تحریر ''۲۴/رمضان ۲۸ھ'' ایک مہر بھی ہے لیکن پڑھی نہیں جاتی۔ دوسرے ورق پر صائب کے قلم سے اس کا مشہور اور پسندیدہ شعر:

(باقی اگلے صفحہ پر)

عارف، صائب کا خاص کاتب تھا۔ اسی عارف کے ہاتھ کا ایک نسخہ کلیات صائب کا

(گذشتہ صفحے سے مسلسل)

محو کے از صفحۂ دلہا شود آثار من من ہماں ذوقم کہ می یابند از افکار من

اس شعر کے علاوہ کچھ اور اشعار بھی درج ہیں۔ دیوان کا پہلا صفحہ مطلا ہے، اوراق ۱۸۲۔ کہیں کہیں حاشیوں پر صائب ہی کے قلم کے اضافے ہیں۔ غزلیں جہاں ختم ہوتی ہیں وہاں ایک گوشے میں "بلغ صائب" اور سب سے آخر میں صائب کے قلم کی یہ تحریر ہے:

"بہ عنایت الٰہی در تاریخ.....روز شنبہ ۳ شوال المکرم ۱۰۸۳ در دارالسلطنت اصفہان باتمام رسید، العاقبۃ بالخیر۔"

۲۔ دیوان صائب: صائب کے مشہور شاگرد عارف تبریزی نے اس نسخے کی کتابت ۱۰۸۵ھ میں کی ہے۔ یہ نسخہ صائب کی نظر سے گزر چکا ہے اور مختلف صفحات کے حاشیے اس نے اپنی غزلیں "لراقمہ" لکھ کر اپنے قلم سے بڑھائی ہیں۔ سرورق کی پیشانی پر "یا معین لمن لا معین لہ" اور کچھ آیات قرآنی درج ہیں اس سے دو انچ نیچے حسب معمول "محو کے از صفحۂ دلہا" والا شعر درج کیا ہے۔ آخری ص ۲۹۶ پر "بلغ سماعا صائب" لکھا ہے۔ سرورق پر یہ عبارت درج ہے: "دیوان مرزا محمد علی صائب تبریزی منتخب صغیر تصحیح کردہ عہد مصنف مرحوم و در منزل خود مصنف بخط عارف تبریزی قمی گردید۔ یہ نسخہ شاہی کتب خانے کی زینت رہا ہے۔ ایک عرض دیدہ ۱۱۳۶ھ کا بھی موجود ہے۔

۳۔ دیوان صائب: خوش خط، حوض مطلا، نستعلیق، اوراق ۴۵۰، اس نسخے کے ص ۴۱۰ پر کاتب نسخہ کی حسب ذیل تحریر ہے:

"حسب الارشاد زائر بیت اللہ الحرام حاجی محمد صادق در غرۂ شہر جمادی الثانی نوشتہ شد۔ امید کہ بہ اصلاح صاحبان خط رسیدہ مستفیض شوند"۔ کاتب کا نام اور سال کتابت درج نہیں، لیکن یہ نسخہ صائب کی نظر سے گذر چکا ہے اور اس کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۷۰ھ سے پہلے یہ نسخہ لکھا جا چکا تھا۔

اس نسخے کی تین اہمیتیں ہیں: مصنف کی زندگی میں اس کی وفات کے تقریباً ۱۵ سال پہلے اس کی کتابت ہوئی ہے اس لیے صائب کے کلام کی تاریخی ترتیب میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

لی پور میں ہے[1] ۔ ایک نواب صدر یار جنگ بہادر کے کتب خانے میں[2] اور چند ایران
ے کتب خانوں میں۔ صائب ۱۰۸۰ء کے بعد بھی زندہ تھا۔ معاصرین کی شہادت کے علاوہ
ں کی قبر کا کتبہ چند سال ہوئے ملا ہے۔ اس پر جو سن درج ہے وہ یاد نہیں لیکن ۱۰۸۰ کے چند
ال بعد ہے۔ آپ یہ سن کر خوش ہوں گے کہ آج ہی مدراس سے کلیاتِ صائب کے پہلے صفحہ
فوٹو آیا ہے جو تمام و کمال صائب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ پہلے یہ نسخہ نوابان کرناٹک کے
ں تھا اور اب ایک بزرگ کے پاس مدراس میں ہے۔

لذشتہ صفحہ سے مسلسل) دوسری بات یہ کہ یہ مکمل دیوان، صائب کی نظر سے گزر چکا ہے اور اس نسخے
اس کے قلم سے تصحیحات و ترمیمات درج ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ دیوان صائب بتصحیح صائب
ہے۔ تیسری اہم بات یہ ہے کہ بیسوں غزلیں دیوان کے حاشیے پر صائب نے اپنے قلم سے درج کی
ں۔ ورق ۴۱۰ کے حاشیے پر صائب نے آخری مکمل غزل اپنے قلم سے لکھی ہے، پھر یہ عبارت تحریر
ں ہے۔

حسب الاستدعای دوست موافق حاجی محمد صادق ایں غزلیات تازہ را برایں حواشی مسودہ
ود. قبول روشن دلاں بہرہ مند باد ۱۰۷۰ھ

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حواشی کی غزلیں تازہ ہیں اور یقیناً ۱۰۷۰ھ کے لگ بھگ
ں لکھی ہوئی ہوں گی۔ یہ نسخہ شاہی کتب خانوں میں رہ چکا ہے اور مختلف تحویلداروں کی تحریریں درج
ں، جن میں قدیم ترین تاریخ "۳ر جمادی الاولی ۱۰۸۳ھ" ملتی ہے۔ تین مہریں بھی ثبت ہیں لیکن
ی طرح مسخ کردی گئی ہے۔

۔ عارف تبریزی نے اس نسخے کی کتابت ۱۰۸۰ھ میں کی ہے۔ کتبخانۂ خدابخش کے فہرست نگار
ان بہادر عبدالمقتدر نے اس کا تفصیلی ذکر اپنی فہرست انگریزی جلد سوم ص ۱۵۳ میں کیا ہے (رقم
۳۴) عارف کے قلم کا ایک نسخہ برلن میں بھی محفوظ ہے۔ (فہرست برلن ص ۹۳۰)

۔ نسخۂ حبیب گنج (۵۱/۴۷) اب آزاد لائبریری میں محفوظ ہے۔ تعداد اوراق ۳۴۰۔ یہ نسخہ ناقص
آخر ہے لیکن سرورق کی ایک تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ دیوان کا یہ انتخاب عارف تبریزی کے قلم کا
رہون منت ہے۔

اب رہا ان نسخوں کے فوٹو کا سوال —— مدراس سے جو فوٹو آیا ہے وہ کیبنٹ سائز سے کچھ بڑا ہے اور نہایت صاف ہے۔ پانچ روپے صرف ہوئے ہیں۔ وہاں کا چارج کیا ہے؟ ضرور تحریر فرمایئے کہ روانہ خدمت کردوں۔ اگر یہ کام یونیورسٹی کے Physics یا Botany ڈیپارٹمنٹ میں ہوتا تو بہتر تھا کیوں کہ Copy کا کام ذرا مشکل ہے اور ہر فوٹو گرافر نہیں کرسکتا۔

بہر حال آپ کی روانگی سے پہلے یہ کام ہوجاتا تو بہت بہتر ہوتا۔ امید ہے کہ میرا پہلا خط آپ کو ملا ہوگا۔ والسلام

اخلاص کیش

محفوظ الحق

تازہ مطبوعات خدا بخش لائبریری

حکایات کشمیر: تاریخ جموں اور کشمیر، دلنواز اور نتیجہ خیز داستانیں/

محمد الدین فوق طبع اول ۱۹۲۸ء عکسی اشاعت ۲۰۰۰ء ۱۰۶ص -/۴۰

ذاکر صاحب کے خط، مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام/ ترتیب و تحشیہ

پروفیسر مختار الدین احمد، جلد سوم ۱۹۹۹ء ۱۳۸ص -/۱۰۰

ذاکر صاحب کے خط/ مرتبہ پروفیسر مختار الدین احمد، جلد چہارم ۱۹۹۹ء ۲۲۲ص -/۱۲۵

ڈاکٹر ذاکر حسین حیات و خدمات: ذاکر حسین سمینار منعقدہ

۲۹-۳۱ مئی ۱۹۹۹ء کی روداد اور مقالے ۲۰۰۰ء ۶۲۲ص -/۳۰۰

آزاد ہندوستان- ماضی اور مستقبل: آزادی کی پچاسویں سالگرہ کے

موقع سے منعقدہ سمینار ۲۹-۳۱ اگست ۱۹۹۸ء کی روداد اور مقالے ۲۰۰۰ء ۵۰۶ص -/۲۵۰

زندگی کی موت اور سورج پور کا پنچایت گھر: دو ڈرامے

ابرار الرحمٰن قدوائی ۱۹۹۹ء ۷۶ص -/۴۰

فیض اور کلام فیض/ حبیب الرحمٰن چغتائی ۲۰۰۰ء ۱۱۲ص -/۴۰

بہار میں علوم و ادبیات- بہار کے مشاہیر کے قلم سے: انتخاب رسالہ

ندیم (گیا) ۱۹۳۱-۱۹۴۹ء ج ۹ ۲۰۰۰ء ۲۶۰ص -/۱۰۰

ادبیات اردو: انتخاب رسالہ ندیم گیا ۱۹۳۱-۱۹۴۹ء ج ۱۰ ۱۹۹۹ء ۲۶۰ص -/۸۰

ملنے کا پتہ:- خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ ۴

محمد رضی الاسلام ندوی

المعجم المفهرس لا لفاظ الحدیث النبوی

ایک تعارف

مشہور مستشرق پروفیسر اے۔ جے۔ ونسنک (1939-1888ء) ARENT JAN WENSINCK اور ان کے رفقاء کی مرتب کردہ کتاب المعجم المفہرس لا لفاظ الحدیث النبوی حدیث کے طالب علموں اور محققین کی ایک بنیادی ضرورت بن گئی ہے۔ اس کتاب میں صحاح ستہ کے علاوہ موطا امام مالک، مسند امام احمد اور سنن الدارمی کے الفاظ احادیث کی اشاریہ سازی کی گئی ہے۔ ان نو کتب حدیث میں موجود کوئی حدیث تلاش کرنی ہو یا یہ جاننا ہو کہ فلاں حدیث ان میں سے کس کس کتاب میں آئی ہے تو اس کتاب کی مدد سے اسے بآسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ علم حدیث کے میدان میں یہ ایک اہم خدمت ہے جس پر مستشرق موصوف اور ان کے علمی معاونین از حد شکریہ وستائش کے مستحق ہیں۔

اس کتاب کی ترتیب و تالیف کا عرصہ تقریباً ۶۵ سالوں (۱۹۲۲ء تا ۱۹۸۷ء) پر محیط ہے اور تقریباً اتنی ہی تعداد ان دانش وروں اور محققین کی ہے جنھوں نے اس پروجکٹ میں اپنا علمی تعاون پیش کیا ہے۔ اس طرح یہ اہم علمی کام چار نسلوں کی کاوشوں کا حاصل ہے۔ مغرب میں اجتماعی تحقیق کا جو رواج چل پڑا ہے۔ یہ کتاب اس کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔

اس مقالہ میں اس کتاب کی ترتیب و تالیف کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنا اور اس کا تعارف پیش کرنا مقصود ہے۔

ونسنک ۔مختصر تعارف:

اے۔ جے۔ ونسنک ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۷ء تک لیدن یونیورسٹی UNINVERSITY OF LEIDEN میں عبرانی زبان کے استاد رہے۔ سامی زبانوں کی معرفت میں انہیں کافی شہرت ملی۔ ۱۹۲۷ء سے وہ اسی یونیورسٹی میں عربی زبان کے پروفیسر ہو گئے۔ اس منصب پر ان سے پہلے مشہور مستشرق کرستان سنوک ہرخرونجہ (1857-1936) CHRISTIAN SNOUCK HURGRONJE فائز تھے۔

ونسنک نے اسلامیات پر مطالعہ و تحقیق کو اپنا خاص موضوع بنایا۔ ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ ''محمد اور یہود مدینہ'' (طبع لیدن ۱۹۰۶ء) کے عنوان سے تھا۔ ۱۹۲۵ء میں انہوں نے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی تدوین میں حصہ لیا اور اس کی چار جلدیں تیار کیں۔

ان کی چند تصانیف یہ ہیں:

- مشرقی (عیسائی اور اسلامی) تصوف (طبع لیدن ۱۹۲۸ء)
- اہل مشرق کے نزدیک مشیئتہ واحدہ کا اعتقاد (طبع لیدن ۱۹۲۸ء)
- سریانی ادبیات میں مشرقی تصوف (طبع لیدن ۱۹۲۸ء)
- عقیدۂ اسلامی اور اس کا تاریخی ارتقاء (طبع کیمبرج ۱۹۳۲ء)
- غزالی کا فکر (طبع پیرس ۱۹۴۰ء) (۱)

ونسنک کو حدیث پر بھی علمی کام کرنے سے دلچسپی تھی۔ اس موضوع پر ان کی ایک اہم کتاب A HANDBOOK OF EARLY MUHAMMADAN TRADITION (طبع لیدن ۱۹۲۷ء) ہے۔ اس میں حدیث نبوی کی چودہ ۱۴ بنیادی کتابوں میں موضوعات حدیث کا اشاریہ دیا گیا ہے۔ حدیث پر ان کی دوسری اہم کتاب المعجم المفہرس لا لفاظ

الحدیث النبوی ہے جس کا آئندہ سطور میں تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

معجم کی تالیف کا ابتدائی تصور:

پروفیسر ونسنک کے ذہن میں معجم کی تالیف کا خیال ۱۹۱۶ء سے قبل آیا تھا۔ اس سلسلے میں انہیں مستشرق ہرخرونجہ HURGRONJE سے رہنمائی ملی تھی۔ البتہ انہوں نے اس پروجکٹ پر باقاعدہ کام ۱۹۲۲ء سے شروع کیا۔

۱۹۲۷ء میں ونسنک نے اپنی کتاب A HANDBOOK OF EARLY MUHAMMADAN TRADITION شایع کی۔ اس کتاب میں متون احادیث پیش کرنے کے بجائے صرف موضوعات کا تذکرہ ALPHABET کی ترتیب سے کیا گیا تھا اور ان مقامات کے حوالے دے دیے گئے تھے جہاں کتب حدیث میں ان پر مواد مل سکتا تھا۔ اس HAND BOOK کی تالیف کے لیے جو مواد اکٹھا کیا گیا وہی بعد میں معجم کی تالیف میں کام آیا۔ لیکن دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ہینڈ بک کے برخلاف معجم کے بارے میں یہ منصوبہ بنایا گیا کہ اس کی زبان عربی ہوگی اور اس میں بنیادی کلمات کو ان کے سیاق کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

معجم کی تالیف کا مقصد ونسنک اور ان کے معاونین کے نزدیک یہ نہیں تھا کہ اسے لغوی مطالعات کے لیے ایک مرجع کی حیثیت دے دی جائے بلکہ اسے ایک ایسا ماخذ بنانا ان کے پیش نظر تھا جس کے ذریعے اہل علم کو احادیث نبوی کی اہم کتابوں میں مطلوبہ احادیث تلاش کرنے میں آسانی ہو۔

انداز تالیف:

ونسنک اور ان کے معاونین نے معجم کی تالیف کا خاکہ اس طرح بنایا کہ وہ الفاظ جن کا کتب حدیث میں بہت زیادہ استعمال ہوا ہے اور ان سے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں

ہوتا انہیں حذف کر دیا جائے۔ اور وہ الفاظ جن کا کثرت سے استعمال ہوا ہے اور وہ مفید مطلب بھی ہیں، انہیں بغیر سیاق سے ذکر کر دیا جائے۔ اس سے علمی اور اقتصادی دونوں اعتبار سے فائدہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر کوئی ایک لفظ یا جملہ بھی ساقط نہیں کیا جائے گا تو کتاب کا حجم بہت زیادہ بڑھ جائے گا۔ اس کی وجہ سے اس سے استفادہ میں بہت دشواری ہوگی اور طباعت کے اخراجات بھی بہت بڑھ جائیں گے۔ چنانچہ اسی نہج پر وہ کام کرنے لگے۔

ونسنک کے اس کام کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ بعض لوگوں نے یہ رائے دی کہ وہ جن کتب حدیث کا معجم (INDEX) تیار کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے ان کے محقق ایڈیشن شائع کریں۔ اس کے جواب میں ونسنک کا کہنا یہ تھا کہ اس قسم کے کام کے لیے ان کی عمر ناکافی ہے۔ انہوں نے نصوص کو اسی طرح نقل کیا جس طرح وہ دستیاب کتابوں میں درج تھے۔ گویا انہیں یہ بات تسلیم تھی کہ جن نصوص کی تحقیق علمی طور پر نہیں ہوسکی ہے ان میں غلطیوں کا در آنا ممکن ہے۔ چنانچہ ونسنک اور ان کے بعد کام کرنے والوں نے بھی اسی انداز پر کتب حدیث کی دستیاب غیر محقق طباعتوں (EDITIONS) پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنا کام جاری رکھا۔

بعد میں مصری محقق و دانشور شیخ محمد فواد عبدالباقی نے صحیح مسلم، سنن ابن ماجہ اور مؤطا مالک کے محقق ایڈیشن شائع کیے تو انہوں نے احادیث پر نمبر ڈالنے میں ان نمبروں کی رعایت کی جو ونسنک نے اپنی معجم میں درج کیے تھے۔

اشاعت کا آغاز:

ڈاکٹر جے۔ جے۔ وٹکام (J.J.WITKAM) نے لکھا ہے: (۲)

"۱۹۳۶ء المعجم المفہرس کی تالیف کی تاریخ کا سب سے اہم مرحلہ تھا۔ اس مرحلہ میں کتب حدیث کا دقت و باریکی سے مطالعہ کرکے نصوص (الفاظ مع سیاق) سے کارڈس تیار کر لیے گئے۔ اس طرح بنیادی کام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ اس کے بعد اس خام مواد کی روشنی میں اصل کتاب کی تالیف کا باقاعدہ آغاز کیا گیا۔

لیکن یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ بلکہ بعض شواہد ایسے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتب شکل میں تالیف کا آغاز چوتھی دہائی کے اوائل ہی سے ہو گیا تھا۔ معجم کی طباعت و اشاعت کا کام پہلے اجزاء کی شکل میں کیا گیا۔ ہر جزء اسی ۸۰ صفحات پر مشتمل ہوتا تھا۔ (اسے فصل LIVRAISON کا نام دیا گیا) سات ۷ فصول کی اشاعت کے بعد انہیں ایک جلد کی شکل دے دی جاتی تھی۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی لائبریری میں معجم کا جو قدیم نسخہ محفوظ ہے خوش قسمتی سے اس کی جلد اول میں فصل سوم کا سرورق موجود ہے۔ اس پر سنہ اشاعت ۱۹۳۴ء درج ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ فصل اول کی اشاعت اس سے بھی پہلے ہو چکی تھی۔

جلد اول (ا۔ ح)

سات فصول پر مشتمل جلد اول ۱۹۳۶ء میں پروفیسر ونسنک کی نگرانی میں شایع ہوئی اس کے سرورق پر مرتبین کا تذکرہ یوں کیا گیا ہے:

''رتبه و نظمه لفيف من المستشرقين و نشره الدكتور ا.ى نسك استاذ العربية بجامعة ليدن۔''

مقدمہ میں ونسنک نے ذکر کیا تھا کہ وہ کتاب کی آخری جلد میں اس پروجکٹ کی فصیلات بیان کریں گے اور اس کے آغاز و ارتقاء کے مراحل پر روشنی ڈالیں گے۔ لیکن یہ ن کے لیے مقدر نہ تھا۔ کیونکہ ۱۹۳۹ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔

جلد دوم (خب ۔ سز):

اپنی حیات میں پروفیسر ونسنک جلد دوم کی صرف چار فصلیں (۸، ۹، ۱۰، ۱۱) شایع کر سکے تھے۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی لائبریری میں فصل ۸ اور فصل ۱۰ کے رورق محفوظ ہیں۔ فصل ۸ (خب ۔خمر، ص ۱۔۸۰) پر سنہ اشاعت ۱۹۳۷ء اور فصل ۱۰

(دوم- رحم، ص ۱۶۱ - ۲۴۰) پر ۱۹۳۸ء درج ہے۔ ونسنک کی وفات کے بعد معجم کی تحریر، تسوید کے کام کی نگرانی ڈاکٹر جے۔ پی۔ منسنگ (J.P.MENSING) کے سر آگئی۔ موصوف سنوک اور ونسنک کے شاگرد ہیں۔ "فقہ حنبلی میں حدود" (طبع لیدن ۱۹۳۶ء) کے موضوع پر انہوں نے پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی۔ پھر ۱۹۳۸ء میں لیدن یونیورسٹی میں ماڈرن عربی کے استاد مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۰ء میں اس پروجکٹ کو اپنے ہاتھ میں لینے کے بعد تین سال کے عرصے میں انہوں نے جلد دوم کی مزید تین فصول (۱۲، ۱۳، ۱۴) شائع کیں۔ اس کے بعد ۱۹۴۳ء میں وہ دوسری جلد مکمل کر کے شائع کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس طرح جلد دوم کی اشاعت دو[۲] محققین کی کاوشوں کی مرہون منت ہے۔ اس کی ابتدائی چار فصول ("ز" تک) ونسنک کی تیار کردہ تھیں جب کہ آخری تین فصلیں منسنگ نے تیار کی تھیں۔ اسی لیے اس جلد کے ٹائٹل پر دونوں کا نام یوں درج کیا گیا ہے: "رتّبه ونظمه لفيف من المستشرقين و نشره الدكتور ا.ى.ونسنک استاذ العربية بجامعة و الدكتور ى.پ.منسنج محاضر العربية بجامعة ليدن۔"

اس جلد پر ڈاکٹر منسنگ کے دو[۲] پیش لفظ ہیں۔ ایک پر نومبر ۱۹۴۱ء اور دوسرے پر جولائی ۱۹۴۳ء کی تاریخ درج ہے۔ اس میں انہوں نے اپنے پیش رو پروفیسر ونسنک کی طرح وعدہ کیا کہ وہ الگ سے ایک مضمون لکھیں گے جس میں اس پروجکٹ کی تفصیلات بیان کریں گے اور یہ بھی ذکر کریں گے کہ معجم کی تالیف کا خیال (پروفیسر ونسنک کے) ذہن میں کیسے آیا؟ اور یہ پروجکٹ کن مراحل سے گزرا؟ لیکن انہیں بھی اس کی توفیق نہ مل سکی۔ ۱۹۵۱ء میں ایک مرض میں مبتلا ہو کر وہ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ اس وقت وہ اقوام متحدہ کی جانب سے ایک مہم پر لیبیا میں تھے۔

جلد سوم (سنم-طعم):

ڈاکٹر منسنگ نے لیبیا جانے سے قبل اس پروجکٹ پر کام جاری رکھنے کی ذمہ داری

ہالینڈ کے دو نوجوانوں : ۱۔ ہاس (W P De HAAS) اور ۲۔ وان لون (J B VANLOON) کو سونپ دی تھی۔ ان دونوں نے ۱۹۵۴ء تک کام جاری رکھا۔ لیکن جلد دوم کی اشاعت پر دس سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود جلد سوم مکمل شائع نہ ہو سکی۔ البتہ اس کی فصول شایع ہوتی رہیں۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی لائبریری میں فصل ۱۸ اور فصل ۲۰ کے سرورق محفوظ ہیں۔ ان کے مطابق فصل ۱۸ کی اشاعت ۱۹۵۲ء میں اور فصل ۲۰ کی ۱۹۵۴ء میں ہوئی۔ فصل ۱۸ کے ٹائٹل کور پر مرتبین کے نام ا۔ ی۔ پ۔ ملسنج (J P MENSING)، ۲۔ و۔ پ۔ دی۔ ہاس (W P De HAAS)، ۳۔ ی۔ ب۔ فن لون (J B VAN LOON) اور ۴۔ ک۔ ادریانسی (C ADRIAANSE) درج ہیں۔ جبکہ فصل ۲۰ کے سرورق پر ملسنگ کا نام نہیں ہے۔ بقیہ تینوں نام ہیں۔

فصل ۲۱ کی اشاعت کے بعد تیسری جلد مکمل ۱۹۵۵ء میں شایع ہوئی۔ ڈاکٹر ونکام نے لکھا ہے کہ "اس جلد کو شایع کرنے کا سہرا J T P BRUYN اور H C RUYTER کے سر جاتا ہے۔" (صفحہ ح)

اس جلد کی اشاعت میں ڈاکٹر سی۔ سی۔ برگ (C C BERG) کی دلچسپی اور معاونت کو بڑا دخل تھا۔ موصوف لیدن یونیورسٹی میں جاوی زبان کے استاد اور رائل اکیڈمی امسٹردام (ROYAL ACADEMY, AMSTERDAM) چیرمین تھے۔ ان کی وجہ سے معجم کے طباعتی مصارف کے لیے ہالینڈ اور دیگر ممالک کی بعض تنظیموں اور اداروں کی جانب سے مالی تعاون ملا۔ ڈاکٹر برگ ہی کی بدولت یہ پروجکٹ دشوار گزار مرحلہ طے کر سکا۔

اپنے پیش لفظ میں ڈاکٹر برگ نے اس جلد کی ترتیب و اشاعت کے مراحل پر روشنی ڈالی ہے اور معاونین کا شکریہ ادا کیا ہے۔

جلد چہارم (طعن۔غمر):

جلد چہارم کی تیاری اور اشاعت کا کام ڈاکٹر ہاس، ڈاکٹر وان لون اور ڈاکٹر

بروین نے انجام دیا۔ یہ جلد بھی سات فصول (۲۲-۲۸) پر مشتمل ہے۔ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی لائبریری میں اس کی آخری فصل ۲۸ کا سرورق محفوظ ہے۔اس پر انہی تینوں محققین کا نام درج ہے اور مکمل جلد کی اشاعت کے وقت اس کے ٹائٹل پر بھی انہی حضرات کا نام ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آخری مرحلے میں یہ پروجکٹ ڈاکٹر جے۔ بروخمان (J.B.BRUGMAN) کی زیر نگرانی آ گیا تھا۔ کیونکہ اس پر انہی کا پیش لفظ (تاریخ نومبر ۱۹۶۲ء) موجود ہے۔ موصوف ۱۹۶۱ء میں لیدن یونیورسٹی میں عربی زبان کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ انہوں نے اس پروجکٹ میں کام کرنے والے طلبہ اور اساتذہ کی ایک ٹیم تیار کر لی اور ان کے تعاون سے اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

جلد پنجم تا جلد ہفتم:

بقیہ تین جلدیں (پنجم، ششم، ہفتم) مکمل ڈاکٹر بروخمان کی زیر نگرانی شایع ہوئیں۔ جلد پنجم ۱۹۶۵ء میں جلد ششم ۱۹۶۷ء میں اور جلد ہفتم ۱۹۶۹ء میں منظر عام پر آئی۔ جلد پنجم اور جلد ششم میں کوئی پیش لفظ نہیں ہے۔ البتہ جلد ہفتم میں ڈاکٹر بروخمان کے قلم سے مختصر (۱/۲ صفحہ کا) پیش لفظ موجود ہے۔

مجلس مشاورت:

معجم کی ابتدائی دو ۲ جلدوں میں اراکین مجلس مشاورت کے نام شایع ہوئے ہیں۔

جلد اول میں درج ذیل نام ہیں:

1. M.M.ANESAKI (TOKIO)
2. BAJRAKTAREVIC (BEOGRAD)
3. M.FOUDABDELBAKY (CAIRO)
4. JORGA (BUCAREST)
5. KRATCHKOVSKY (LENINGRAD)
6. LOPEZ (LISBONNE)

7. MARCAIS	(PARIS)
8. MOBERG	(LUND)
9 NALLINO	(ROME)
10 NICHOLSON	(CAMBRIDGE)
11.PEDERSEN	(COPENHAGUE)
12.RUZICKA	(PRAGUE)
13 SCHENCKE	(OSLO)
14.TALLQUIST	(HELSINGFORS)
15 TORREY	(NEW HAVEN)

جلد دوم کی فہرست میں ایک نام (ROME) NALLINO (نمبر شمار ۹) نکال دیا گیا ہے۔ جلد سوم کی فصل ۲۰ میں بھی چودہ ۱۴ ہی نام ہیں۔ بقیہ جلدوں میں اس پوری فہرست کو حذف کر دیا گیا ہے۔ البتہ جلد چہارم کی آخری فصل ۲۸ کے سرورق کے اندرونی صفحہ پر مجلس مشاورت کے DIRECTOR OF BUREAU کی حیثیت سے J BRUGMAN کا نام درج ہے۔

علمی معاونین:

اس پروجکٹ میں مشہور مصری محقق اور دانشور محمد فؤاد عبدالباقی کا عملی تعاون بہت اہم اور غیر معمولی ہے۔ موصوف متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم کے نام سے الفاظ قرآن کا انڈکس ان کا قابل قدر اور لائق ستائش کارنامہ ہے۔ انہوں نے ونسنک کی کتاب کا مفتاح کنوز السنۃ کے نام سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ (طبع قاہرہ ۱۹۳۴ء) A HAND BOOK OF EARLY MUHAMMADAN TRADITION زیر تعارف معجم کے سلسلے میں انہوں نے متعدد پہلوؤں سے تعاون کیا ہے۔ ان کا ایک تعاون یہ ہے کہ انہوں نے حدیث نبوی کی متعدد بنیادی کتابوں مثلاً صحیح مسلم، سنن ابن ماجہ اور موطا مالک کے محقق ایڈیشن شایع کیے اور ان میں احادیث کے نمبر ڈالنے میں ان نمبروں کی رعایت کی جو ونسنک نے اپنی معجم میں درج کیے تھے۔

ان کا دوسرا تعاون یہ ہے کہ انہوں نے اس معجم اور ونسنک کی دوسری کتاب مفتاح کنوز السنۃ سے صحیح طریقے سے فائدہ اٹھانے کے لیے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام ہے تیسیر المنفعۃ بکتابی مفتاح کنوز السنۃ و المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی (طبع قاہرہ ۱۹۳۵-۱۹۳۹ء) ونسنک کی ان دونوں کتابوں میں چونکہ مصادر حدیث کے غیر محقق اور غیر مرقم نسخوں پر انحصار کیا گیا ہے اس لیے ابواب و احادیث کے حوالوں میں کہیں کہیں ایک دو؍ا نمبروں کا فرق ہو جاتا ہے۔ فؤاد عبدالباقی نے تفصیلی جدول تیار کیے تا کہ ان کتابوں کے حوالوں تک بآسانی رسائی ہو سکے۔

اس کے علاوہ خود اس معجم کی تیاری کے دوران بھی انہوں نے تعاون کیا ہے اور مرتبین کو وقتاً فوقتاً اپنے مشوروں سے نوازا ہے۔ ان کا نام مجلس مشاورت میں شامل تھا اور جلد سوم اور جلد چہارم (اسی طرح فصل ۱۸، ۲۰ و ۲۸) کے سرورق پر ان جلدوں کی تیاری میں ان کی مشارکت کی صراحت موجود ہے۔ ڈاکٹر ونکام نے ان کے تعاون کا ان الفاظ میں اعتراف کیا ہے:

> ''انہوں نے معجم کے مرتبین کا ہمیشہ تعاون کیا اور سنت نبوی کے بارے میں اپنی وسیع معلومات سے انہیں مستفید کیا۔ انہوں نے متعدد مواقع پر اور خاص طور سے پروجکٹ کے نصف اول میں ترتیب و تدوین کے اہم اور بنیادی مسائل میں مرتبین کو انتہائی قیمتی مشوروں سے نوازا۔'' (صفحہ ''ح، ط'')

دوسرے اہم معاون ڈاکٹر جون بول (G.H A JUYNBOLL) ہیں۔ انہوں نے اس پروجکٹ میں ۱۹۶۱ء سے پروفیسر بروخمان کے ساتھ کام کرنا شروع کیا، جب کہ اس وقت وہ شعبۂ اسلامیات میں طالب علم تھے۔ اس کام میں ان کی دلچسپی اور انہماک اس حد تک بڑھا کہ آئندہ زندگی میں انہوں نے حدیث نبوی کو اپنی علمی تحقیقات کا خاص موضوع بنا لیا۔

ڈاکٹر ونکام نے لکھا ہے کہ:

"فصول کی اشاعت کے وقت ان کے سرورق کے اندونی صفحہ پر علمی معاونین کے نام لکھے جاتے تھے۔ مگر افسوس ہے کہ مکمل جلد کی تجلید (جلد سازی) کے وقت وہ اوراق ضائع ہوگئے۔" (صفحہ 'ی')

مقام شکر ہے کہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ میں موجود معجم کی جلدوں میں ے چار سرورق محفوظ ہیں جن میں معاونین کے نام درج ہیں۔ فصل ۳ کے سرورق پر ۳۷، ں ۸ کے ٹائٹل پر ۳۹، فصل ۲۰ کے سرورق پر ۴۳ اور فصل ۲۸ کے سرورق پر ۴۵ معاونین ، نام ہیں۔

1 MUHAMMAD FU'AD 'ABD AL-BAQI
2 C ADRIAANSE
3 C VAN ARENDONK
4 R BELL
5 C C BERG
6 E J VAN DEN BERG
7 W B JORKMAN
8 S A BONEBAKKER
9 G BOS
10 J BRUGMAN
11 J T P DE BRUYN
12 J ROBERTSON BUCHANAN
13 V F BUCHNER
14 A A.CENSE
15 R F CHISOLM
16 A.A.FOKKER
17 H FUCHS
18 J FUCK
19 E GOBEE
20 A.GUILLAUME
21 W P DE HAAS
22 W HEFFENING
23 W HENNING
24. M HIDAYAT HOSAIN
25 T.P.HOFSTEE
26 J HOROVITZ
27 A J W HUISMAN
28 T HUITEMA
29 MME.J JANSE
30 B JOEL
31 G.H A JUYNBOLL
32 W KERN
33 A.KERSTEN
34 H KINDERMANN
35 I KRATCHKOVSKY
36 F KRENKOW
37. L.B.KRETZSCHMAR
38. MME.R.KRUK
39 J B VAN LOON
40. A.MANSUR
41 J.P M MENSING
42. E.VAN MOURIKBROEKMAN

43 R PARET
44 J PEDERSEN
45 W RAVEN
46 A RICHTER
47 MME M TH ROMIJN
48 H C RUYTER
49 A SARLOUIS
50 A SCHAADE
51 D W SCHAAFSMA
52 A SIDDIQI
53 P SMOOR
54 J L SWELLENGREBEL
55 F TAOUTEL
56 MOHAMED TAHTAH
57 A S TRITTON
58 MME V VACCA-DE BOSIS
59 P VOORHOEVE
60. M WEISWEILER
61. A J WENSINCK
62 W D VAN WIJNGAARDEN
63 H A WINKLER
64 J J WITKAM

مکمل جلدوں کی اشاعت کی صورت میں جلد اول کے آخر میں ۳۸ اور جلد دوم کے آخر میں ۴۲ معاونین کی فہرست دی گئی ہے۔ جلد پنجم میں یہ تعداد ۵۱ تک پہنچ گئی ہے۔ جلد ۳، ۴، ۶، اور ۷ میں فہرست معاونین موجود نہیں ہے۔

ڈاکٹر وٹکام نے لکھا ہے کہ پروفیسر ونسنک نے ۱۹۲۲ء میں اس پروجکٹ کی ایک رپورٹ تیار کی تھی۔ اس میں معاونین کی ایک فہرست دی تھی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ان کی مراد پروجکٹ میں صرف علمی تعاون کرنے والے نہ تھے بلکہ اس میں انہوں نے ان لوگوں کا بھی نام درج کر دیا تھا جنہوں نے کسی بھی حیثیت سے اس میں تعاون کرنے کا وعدہ کیا تھا یا اس پروجکٹ کے سلسلے میں اپنی تائیدی رائے پیش کی تھی۔'' (صفحہ 'ی')

ڈاکٹر وٹکام نے اس پروجکٹ کے عملی معاونین کی ایک جامع فہرست تیار کی ہے۔ اس میں ان کی تعداد ۶۴ تک پہنچ گئی ہے۔ (اس فہرست میں خود وٹکام اور ڈاکٹر راون [جنہوں نے فہارس کی جلد نمبر ۸ تیار کی ہے] کے نام بھی شامل ہیں) یہ فہرست درج ذیل ہے:

مالی تعاون:

ڈاکٹر وٹکام نے لکھا ہے کہ ''اس پروجکٹ میں علمی تعاون کرنے والوں کے معاوضہ

اور طباعت کے مصارف ہالینڈی تنظیم برائے بروغ تحقیق علمی NETHERLANDS ORGANISATION FOR THE DEVELOPMENT OF SCIENTIFIC RESEARCH نے برداشت کیے"(صفحہ 'ح')

اس سلسلے میں ابتدائی دو ۲ جلدوں میں کوئی صراحت نہیں ملتی۔ لیکن جلد ۳ سے جلد ۷ تک ہر جلد کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے۔

"والمساعدات المالية هي من المجامع العلمية البريطانية والد نيمركية والسويدية والهولندية والانيسكو والمجلس الاممی للفلسفة والآداب والهيئة الهولندية للبحث العلمي البحت والا تحادالاممی للمجامع العلمية"

کمپوزنگ اور طباعت:

معجم کی کمپوزنگ اور طباعت کا کام دو۲ اداروں کے تعاون سے انجام پایا۔ جلد چہارم کے صفحہ نمبر ۳۲۰ تک (یعنی معجم کا تقریبا نصف حصہ) لیدن کے مطبع بریل (E J BRILL) میں کمپوز اور طبع کیا گیا۔ بقول ڈاکٹر ونکام "اس مطبع میں کام کرنے والوں کو عربی زبان سے زیادہ واقفیت نہیں تھی اس لیے انہیں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑا"۔ چوتھی جلد کے بقیہ حصہ اور دیگر جلدوں کی کمپوزنگ اور طباعت کا شرف ہندوستان کو حاصل ہوا۔ یہ کام الدار القیّمة بھیونڈی میں ہوا۔ اس کے مالک شیخ عبدالصمد شرف الدین (م ۱۹۹۶ء/ ۱۴۱۶ھ) نے اس میں غیر معمولی دلچسپی لی اور بڑے اہتمام سے اسے طبع کرایا۔ ڈاکٹر ونکام نے لکھا ہے:

"آخری چار جلدوں کی کمپوزنگ اور طباعت کا کام الدار القیّمة بھیونڈی (ہندستان) سے ناشرین نے انجام دیا۔ یہ حضرات اور خاص کر اس ادارہ کے ڈائرکٹر عالم ومتقی جناب عبدالصمد شرف الدین اپنے علمی سرمایہ سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ انہوں نے

بڑی باریکی اور دلچسپی سے یہ کام انجام دیا اور بہت سے اضافات اور تصحیحات کیں۔ ان وجہ سے یقیناً معجم کی اشاعت بہتر ڈھنگ سے ہو سکی۔" (صفحہ 'ح')

اس سلسلے میں جلد ۵ اور جلد ٦ کے آخر میں یہ صراحت ملتی ہے:

"ARABIC TEXT HAS BEEN PRINTED BY AD-DARUL QAYYIMAH BHEWANDI-INDIA"

آخری جلد (فہارس):

جلد ہفتم کی اشاعت کے ساتھ یہ پروجکٹ مکمل ہو گیا تھا۔ اس کے آغاز ہی ۔ اس کے تحت اعلام واماکن کے اشاریوں سے زیادہ دلچسپی کا اظہار نہیں کیا گیا تھا۔ ونسنک ا ان کے معاونین کے پیش نظر صرف معجم کی تیاری تھی۔ ونسنک نے اپنے ایک مقالے شا شدہ ۱۹۲۲ء میں اشارہ دیا تھا کہ انہوں نے "فہارس" کی تیاری اور اشاعت کو کسی آ مرحلے کے لیے موخر کر دیا ہے۔ اسی لیے پروفیسر بروخمان نے فہارس کے بغیر اس پروجکٹ ختم کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۶۹ء میں جلد ہفتم کی اشاعت کے فوراً بعد ا کا دفتر بند کر دیا اور معاونین ومرتبین سے کیے گئے معاہدوں کو منسوخ کر دیا۔

بعد میں ڈاکٹر جے۔ جے۔ وٹکام (J.J WITKAM) نے معجم کے ساتھ فہارس اہمیت محسوس کی۔ اور ان پر مشتمل مزید ایک جلد شایع کرنے کا ارادہ کیا۔ اس کے لیے انہو نے ۱۹۷۲ء میں معجم کی ترتیب میں کام آنے والے پرانے کارڈس (جن پر دھول جم گئی تھی وہ فراموش کر دیے گئے تھے) کا جائزہ لیا۔ انہوں نے پایا کہ پیش نظر مقصد کے لیے یہ کافی نہیں ہے۔ اس لیے انہوں نے فہارس کی تیاری کے لیے از سر نو کام کا آغاز کیا۔ ۱۹۷۴ میں وہ لیدن یونیورسٹی کی لائبریری میں مشرقی مخطوطات کے شعبہ کے انچارج بنا د گئے۔ اس وقت تک وہ صحاح ستہ اور سنن الدارمی کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے اعلام جغراف اسماء اور قرآنی شواہد کی فہارس تیار کر چکے تھے۔

اشاریہ سازی کا بقیہ کام ڈاکٹر وم راون (WIM RAVEN) نے سنبھا

استردام یونیورسٹی (UNIVERSITY OF AMSTERDAM) میں منصب تدریس پر فائز ہونے کے بعد بھی وہ اسے انجام دیتے رہے۔ انہوں نے موطا مالک اور مسند احمد سے فہرستیں تیار کیں۔ اس کام سے فارغ ہونے کے بعد انہوں نے اپنے اور ڈاکٹر ونکام دونوں کے کام پر نظر ثانی کی اور تمام فہرستوں کو حروف تہجی کی ترتیب سے تیار کیا۔

اس آخری جلد (فہارس) کی اشاعت ہالینڈی تنظیم برائے فروغ علمی تحقیق اور ROYAL ACADEMY, AMSTERDAM کے فیاضیانہ مالی تعاون کی بدولت ممکن ہوسکی ہے۔ گزشتہ چند سالوں میں پرنٹنگ ٹکنالوجی میں انقلاب آجانے کی وجہ سے اس کی کمپوزنگ اور طباعت مطبع دار بریل (E J BRILL) میں ہوئی ہے جہاں نصف صدی قبل اس کی جلد اول طبع ہوئی تھی۔

معجم میں مصادر حدیث کے اشارے:

اس معجم میں حوالہ دینے کا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ مصادر حدیث کے مختصر اشاراتی نام ذکر کرنے کے بعد کتاب کا مختصر نام پھر باب کا نمبر تحریر کیا گیا۔ سوائے صحیح مسلم، موطا مالک اور مسند احمد کے۔ صحیح مسلم اور موطا مالک کے ذیل میں (باب کا نمبر دینے کے بجائے) حدیث کا نمبر درج کیا گیا ہے جب کہ مسند احمد کے حوالہ میں جلد نمبر اور صفحہ نمبر ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً

خ شرکۃ ۱۶ سے مراد صحیح بخاری کتاب الشرکۃ باب نمبر ۱۶ ہے۔

م فضائل الصحابۃ ۱۶۵ سے مراد صحیح مسلم کتاب فضائل الصحابۃ حدیث نمبر ۱۶۵ ہے۔

د طہارۃ ۷۲ سے مراد سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب نمبر ۷۲ ہے۔

ت ادب ۱۵ سے مراد جامع ترمذی ابواب الادب باب نمبر ۱۵ ہے۔

ن صیام ۷۸ سے مراد سنن النسائی کتاب الصیام باب نمبر ۷۸ ہے۔

جہ تجارات ۳۱ سے مراد سنن ابن ماجہ کتاب التجارات باب نمبر ۳۱ ہے

دی صلاۃ ۷۹ سے مراد سنن الدارمی کتاب الصلاۃ باب نمبر ۷۹ ہے۔

ط صفۃ النبی ۳ سے مراد موطا مالک، صفۃ النبی حدیث نمبر ۳ ہے۔

حم ۴، ۱۷۵ سے مراد مسند احمد جلد چہارم صفحہ نمبر ۱۷۵ ہے۔

جن نمبروں پر ستارہ کی علامت '☆' بنائی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نمبر کے باب، حدیث یا صفحہ پر وہ لفظ ایک سے زائد بار آیا ہے۔

معجم کی ترتیب کے دوران پیش نظر رہنے والے مصادر حدیث کے ایڈیشن

معجم کی ترتیب کے دوران مصادر حدیث کے درج ذیل ایڈیشن مرتبین کے پیش نظر رہے ہیں:

- صحیح بخاری
  (۱) طبع قاہرہ ۱۳۴۵ھ ۹ جلدیں
  (۲) تحقیق TH W.JUYNBOLL / L KREHL طبع لیدن ۱۸۶۲-۱۹۰۸ء ۴ جلدیں
- صحیح مسلم
  تحقیق محمد فواد عبدالباقی طبع قاہرہ ۱۳۷۴-۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء ۵ جلدیں
- سنن ابی داؤد
  (۱) باہتمام محمد محی الدین عبدالحمید طبع قاہرہ بدون تاریخ (۱۹۳۵ء کے آس پاس) ۴ جلدیں
  (۲) محمود محمد خطاب السبکی۔ المنہل العذب المورود شرح سنن ابی داؤد طبع قاہرہ ۱۳۵۱-۱۳۵۳ھ ۱۰ جلدیں
  (۳) امین محمود خطاب۔ فتح الملک المعبود تکملۃ المنہل العذب المورود طبع قاہرہ ۱۳۷۵-۱۳۷۹ھ / ۱۹۵۵-۱۹۵۹ء

		۳ جلدیں
- جامع ترمذی		شرح الامام ابن العربی المالکی۔ طبع قاہرہ ۱۳۵۰-۱۳۵۲ھ/۱۹۳۱-۱۹۳۴ء ۱۳ جلدیں
- سنن النسائی		شرح جلال الدین السیوطی، باہتمام شیخ حسن محمد المسعودی طبع قاہرہ بدون تاریخ، ۸ جلدیں
- سنن ابن ماجہ		تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی طبع قاہرہ ۱۳۷۲-۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء ۲ جلدیں
- سنن الدارمی	(۱)	طبع کان پور (ہندستان) ۱۲۹۳ھ
	(۲)	مطبع داراحیاء السنۃ النبویہ طبع بیروت بدون تاریخ ۲ جلدیں
- مؤطا مالک		تحقیق محمد فواد عبدالباقی طبع قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء ۲ جلدیں
- مسند احمد	(۱)	طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء ۶ جلدیں
	(۲)	تحقیق احمد محمد شاکر طبع قاہرہ ۱۳۶۸-۱۳۷۵ھ/ ۱۹۴۹-۱۹۵۶ء ۱۵ جلدیں نامکمل (اس ایڈیشن سے بھی استفادہ کیا گیا ہے لیکن حوالہ صرف قدیم ایڈیشن کا دیا گیا ہے)

فہارس کے مشتملات

آٹھویں جلد جو فہارس پر مشتمل ہے، بہت اہم ہے۔ اس میں بنیادی طور پر تین فہرستیں پیش کی گئی ہیں:

(۱) اعلام کے اسماء

(۲) جغرافیائی اسماء

(۳) قرآنی سورتوں اور آیات کے اسماء

اسماء اعلام کے مشتملات درج ذیل ہیں:

۱۔ سند کا آخری راوی (عموماً صحابی)

۲۔ وہ حضرات جن کے نام متون احادیث میں آئے ہوں

۳۔ قوموں، قبیلوں اور ان کی شاخوں، قبائلی اور مذہبی گروہوں کے نام

۴۔ ملائکہ، جن، شیاطین، بتوں، حیوانات، اور تلواروں کے نام۔ اسی طرح ہر وہ چیز جس کا کوئی مخصوص نام ہو

۵۔ اشخاص یا گروہوں کی جانب منسوب صفات

اعلام کے سلسلے میں دو باتوں کا تذکرہ ضروری ہے:

الف: اعلام کی فہرست تیار کرنے میں ایک دشواری یہ تھی کہ حدیث کی مختلف کتابوں میں ایک ہی شخص کا تذکرہ مختلف ناموں کے ساتھ مختلف مقامات پر آیا ہے۔ اس اختلاف کو باقی رکھتے ہوئے اشاریہ سازی مفید نہیں تھی۔ اس لیے مرتبین نے طے کیا کہ ایک شخص کے مختلف ناموں کی تحقیق کر کے انہیں صرف ایک جگہ ذکر کیا جائے اور دیگر ناموں کی جگہ اسی کا حوالہ دے دیا جائے مثلاً:

-محمد بن مسلم بن شہاب الزہری

-ابن شہاب (ملاحظہ کیجئے محمد بن مسلم بن شہاب الزہری)

-زہری (ملاحظہ کیجئے محمد بن مسلم بن شہاب الزہری)

اعلام کا اشاریہ کس طرح تیار کیا گیا ہے اس سلسلے میں دیگر ضروری معلومات مرتبین نے شروع میں ذکر کر دی ہیں۔

ب: اسانید میں مذکور اعلام کا اشاریہ نہیں تیار کیا گیا ہے اس لیے کہ بقول مرتبین علم اسماء الرجال کا ایک بہت وسیع میدان ہے اور اسانید میں مذکور اسماء اور متون حدیث میں مذکور اسماء کے درمیان خلط ملط مناسب نہیں ہے۔ احادیث کے تجزیاتی مطالعہ کے لیے اسانید میں مذکور اسماء کا مطالعہ نہایت ضروری ہے لیکن یہ کام اس قسم کی سادہ فہرست میں ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس میں روایتی طرز پر فہرستیں تیار کرنے کے بجائے الواح تیار کرنا

روری ہے۔ امید ہے کہ آئندہ اسلامیات کے میدان میں کام کرنے والے حضرات یہ کام
جام دیں گے۔ اس میدان میں کمپیوٹر سے مدد لینا ضروری ہے۔

غرافیائی اسماء میں درج ذیل چیزیں شامل ہیں.

- اماکن و بلدان
- پہاڑ، سمندر، دریا، چشمے
- اجرام سماوی
- غیر انسانی مظاہر مثلاً زبانیں، لباس وغیرہ کی جانب منسوب صفات

رست اسماء و آیات قرآنی کو حروف تہجی کی ترتیب سے تیار کیا گیا ہے۔

رست شواہد قرآنی . یہ ان آیات قرآنی کا اشاریہ ہے جو متون احادیث میں بطور شواہد وارد
وئی ہیں۔ اس فہرست کو مصحف کی ترتیب سے تیار کیا گیا ہے اور پوری آیت ذکر کرنے کے
بائے صرف اس کا نمبر درج کر دیا گیا ہے۔

ماتمہ:

اس کتاب کی صورت میں مستشرقین کی برسوں کی علمی کاوش کا جو ثمرہ سامنے آیا ہے
ل پر وہ علمی و دینی حلقوں کی جانب سے از حد شکریہ کہ مستحق ہیں۔ لیکن اس سے استفادہ اور
ل سے متعلق رائے قائم کرنے میں احتیاط سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ کوئی بھی انسانی
ام خامیوں سے بالکلیہ مبرا نہیں ہو سکتا اور خاص طور سے وہ کام جس کی انجام دہی میں مختلف
راجوں اور صلاحیتوں کے افراد شریک رہے ہوں۔ شروع میں ذکر کیا گیا کہ کتاب کا حجم
مدود رکھنے کے مقصد سے بہت سے ایسے الفاظ کو جو احادیث میں کثرت سے آئے ہیں،
ذف کر دیا گیا ہے۔ اس لیے اگر کسی حدیث کا کوئی لفظ اس کتاب میں نہ ملے تو قطعی طور
سے یہ فیصلہ کر لینا مناسب نہ ہوگا کہ وہ حدیث مذکورہ نو ۹ کتب حدیث میں (جن کی اس
کتاب میں اشاریہ سازی کی گئی ہے) موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی حدیث کا حوالہ اس

کے کسی ایک لفظ کے تحت نہ ملے تو اس کے دوسرے الفاظ کے تحت اسے تلاش کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ حیانی نے اپنے ایک مقالہ (شائع شدہ مجلہ البحوث الاسلامیہ ریاض شمارہ ۴۳، رجب تا شوال ۱۴۱۲ھ) میں ونسنک کی کتاب مفتاح کنوز السنۃ پر بعض استدراکات کیے ہیں اور اس کی بعض فروگزاشتوں کی نشان دہی کی ہے۔ اس مقالہ میں انہوں نے یہ بھی تذکرہ کیا ہے کہ وہ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی پر بھی اسی طرز کا مقالہ لکھیں گے۔ افسوس کہ یہ مقالہ راقم سطور کو دستیاب نہیں ہو سکا۔

مراجع:

۱۔ نجیب العقیقی۔ المستشرقون۔ دار المعارف مصر طبع دوم

۲۔ جے۔ جے۔ ونکام "مشروع تالیف المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، عرض تاریخی" المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی جلد ۸ (فہارس) دار الدعوۃ استانبول ۱۹۸۸م و دار سحنون تونس ۱۹۸۸م

۳۔ وم۔ راون ارشادات للقاری "المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی جلد ۱

۴۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ میں موجود المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی کی قدیم جلدیں

ڈاکٹر سطوت ریحانہ

علامہ سید سلیمان ندوی کی عربی تحریریں

علامہ سید سلیمان ندوی (۱۸۸۴ء-۱۹۵۳ء) کا شمار برصغیر ہند میں بیسویں صدی عیسوی کی نامور اور شہرۂ آفاق شخصیات میں ہوتا ہے۔ وہ ایک ممتاز عالم دین، بے مثال محقق و مصنف، قادرالکلام شاعر، مشہور ادیب اور صحافی، قاضی القضاۃ اور بہترین معلم تھے۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ ہو یا دارالمصنفین اعظم گڑھ، جامعہ شرقیہ بھوپال ہو یا دیگر عربی مدارس؛ سب ان کے مرہون منت ہیں۔ البتہ انہیں سب سے زیادہ شہرت تصنیف و تالیف کے میدان میں ملی، ارض القرآن، خطبات مدراس، رحمت عالم، سیرت عائشہ، حیات مالک، خیام، حیات شبلی، یادرفتگاں، عرب و ہند کے تعلقات، عربوں کی جہاز رانی اور نقوش سلیمانی وغیرہ ان کی مشہور اور اہم تصانیف ہیں۔ اس کے علاوہ اپنے استاد علامہ شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) کی ناتمام تصنیف سیرت النبی کی تکمیل ان کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جس کی بنا پر ان کی شخصیت زندہ جاوید رہے گی۔ اور انہیں علم و ادب کی دنیا میں ہمیشہ یاد کیا جاتا رہے گا۔ ان کے علمی و تحقیقی مقالات کی بھی ایک طویل فہرست ہے جن کی تین جلدیں اب تک طبع ہو چکی ہیں۔

سید صاحب کی مذکورہ بالا علمی و تصنیفی خدمات اردو زبان کے حوالے سے معروف ہیں۔ عربی زبان و ادب کے سلسلے میں بھی ان کی خدمات قابل قدر ہیں۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ انھوں نے وہیں عربی زبان و ادب کی تدریس کی خدمت انجام دی۔ پھر جب دارالمصنفین کے لیے اپنی زندگی وقف کردی تو وہاں بھی عربی

سے ان کا تعلق منقطع نہیں ہوا۔ وہ عربی لکھنے اور بولنے پر پوری طرح قادر تھے۔ انہوں نے عربی زبان کی ایک درسی کتاب (دروس الادب) اور ایک جدید عربی اردو لغت (لغات جدیدہ) تیار کی، متعدد وقیع مقالے عربی زبان میں تحریر کیے۔ عربی کی بعض کتابوں پر مقدمے لکھے۔ وہ بعض علمی شخصیتوں اور اپنے بعض احباب سے عربی میں خط و کتابت کرتے تھے۔ انھوں نے عربی میں شاعری بھی کی ہے۔ غرض اردو زبان و ادب کی طرح عربی زبان و ادب کے فروغ میں بھی ان کا قابل ذکر کردار ہے۔ مگر حیرت ہوتی ہے کہ ان کے سوانح نگاروں نے اس پہلو پر بالکل روشنی نہیں ڈالی ہے۔(۱)

زیر نظر مقالے میں اس سلسلے کی منتشر معلومات کو یکجا کر کے پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے:

مختصر حالات زندگی اور علمی خدمات:

علامہ سید سلیمان ندوی ۲۲ر نومبر ۱۸۸۴ء بروز جمعہ صوبہ بہار کے ایک گاؤں دسنہ ضلع پٹنہ میں پیدا ہوئے۔ دینی اور علمی ماحول ورثہ میں پایا۔ ابتدائی تعلیم گاؤں ہی میں مختلف اساتذہ سے حاصل کی، عربی اور فارسی کی بعض کتابیں اپنے بڑے بھائی سے پڑھیں۔ اس کے بعد مزید تحصیل علم کے لیے اسلام پور، پھلواری شریف پٹنہ اور دربھنگہ گیے۔ ۱۹۰۱ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں داخلہ لیا اور یہیں ان کی تعلیم کی تکمیل ہوئی۔

ندوہ میں سید صاحب کو مولانا فاروق چریاکوٹی اور علامہ شبلی نعمانی جیسے یگانہ روزگار اساتذہ کی خصوصی توجہ اور سرپرستی حاصل رہی۔ اس سے ان کی تحریری و تقریری صلاحیت میں چار چاند لگ گیے۔ اور انھیں عربی زبان پر کامل عبور حاصل ہوگیا۔

تعلیم سے فراغت کے بعد علامہ شبلی نے سید صاحب کو اپنے ساتھ رکھا اور ندوہ کی متعدد ذمہ داریاں انھیں دیں۔ وہ رسالہ الندوہ کے سب ایڈیٹر اور جدید عربی ادب کے استاد بنایے گیے۔

۱۹۱۲ء میں جب علامہ شبلی نے بمبئی میں سیرت النبی کا ایک دفتر قائم کیا تو اس میں سید صاحب کو عربی کے مددگار کی حیثیت سے رکھا۔ کچھ دنوں سید صاحب مولانا ابوالکلام آزاد کے ہفتہ وار اخبار ''الہلال'' کی مجلس ادارت میں بھی شامل رہے۔ اس کے بعد کچھ عرصہ دکن کالج پونہ میں فارسی کے اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔

۱۹۱۴ء میں علامہ شبلی کی وفات کے بعد انھوں نے اعظم گڑھ میں مستقل سکونت اختیار کی۔ اور سیرت النبی کی تکمیل میں پوری یکسوئی سے لگ گیے۔ اس کے علاوہ انھوں نے یہیں رہ کر متعدد وقیع کتابیں تصنیف کیں۔ دارالمصنفین سے انھوں نے ایک ماہانہ مجلّہ ''معارف'' نکالا، جسے دنیائے علم وادب میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔

۱۹۲۵ء میں ندوہ کے معتمد تعلیم بنائے گیے۔ اس دوران انھوں نے طلبہ کی عربی صلاحیت بڑھانے کے لیے متعدد اقدامات کیے۔ مثلاً عرب ممالک سے عربی اخبارات و رسائل منگوایے۔ نصاب تعلیم کی طرف خصوصی توجہ دی۔ اور اس میں ترمیم واصلاح کی۔ عربی ادب وانشاء کے ممتاز و ماہر اساتذہ کا ندوہ میں تقرر کیا۔ اور بعض طلبہ کو مزید تحصیل علم کے لیے عرب ممالک بھیجا۔ نیز اساتذہ وطلبہ کی مدد سے ایک عربی رسالہ ''الضیاء'' کا اجراء کیا۔

بعض ناگفتہ بہ حالات کی بنا پر ۱۹۴۶ء میں بھوپال چلے گئے۔ جہاں قاضی القضاۃ اور جامعہ شرقیہ کے امیر کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ وہاں انھوں نے بھوپال کے عربی مدارس کی تنزلی اور پستی کا بغور جائزہ لیا۔ ان کے لیے نیا نصاب مرتب کیا۔ اور ان کی اصلاح سے متعلق مفید مشورے دیے۔

۱۹۵۰ء میں حج بیت اللہ سے واپس آنے کے بعد پاکستان منتقل ہو گیے اور زندگی کے آخری ایام وہیں گزارے، ۱۹۵۳ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔

سید صاحب عربی زبان وادب کی ترویج واشاعت کے لیے ہمیشہ کوشاں رہے۔ س سلسلے میں انھوں نے عربی مدارس کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ اندرون ملک اور بیرون ملک ات سے عربی مدارس کے دورے کیے۔ ان کے تعلیمی نصابات کا جائزہ لیا۔ اور انھیں مفید و

موثر بنانے کے لیے ان میں ضروری ترمیم واصلاح کے مشورے دیے۔

سید صاحب کو عربی زبان میں گفتگو کرنے اور برجستہ تقریر کرنے پر پوری قدرت حاصل تھی۔ ندوہ میں دوران تعلیم ایک سالانہ اجلاس میں انھوں نے عربی میں برجستہ تقریر کی تھی، جس نے حاضرین جلسہ کو حیرت زدہ کردیا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں جب وفد خلافت کے ہمراہ لندن گیے تو وہاں بھی انھوں نے اپنے اغراض ومقاصد عربی زبان ہی میں بیان کیے تھے۔

تصانیف: سید صاحب کی عربی تصانیف دو ہیں:

(الف) دروس الادب:

یہ ایک درسی کتاب ہے۔ جسے سید صاحب نے ۱۹۰۸ء میں طلبہ کی ابتدائی عربی استعداد بڑھانے کے لیے تصنیف کیا تھا۔ جب کہ وہ ندوہ میں تدریسی خدمت انجام دے رہے تھے۔ یہ کتاب ندوہ کے علاوہ دوسرے بہت سے مدارس اور اسکولوں کے نصاب میں داخل کی گئی۔ اور اپنی اہمیت وافادیت کے پیش نظر دارالمصنفین اعظم گڑھ کے علاوہ بعض دیگر اداروں سے بھی شائع ہوئی۔ یہ دو حصوں میں ہے۔ حصہ اول ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں مرفوعات، منصوبات، مجرورات، حروف عطف، اسمائے صلہ اور ضمائر کے اسباق ہیں۔ ان اسباق کے تحت مسند ومسند الیہ، مفعول بہ، مفعول سببی، تمیز، اسم تفضیل، عدد، حروف مشبہ بہ فعل، لائے نفی جنس، مضاف ومضاف الیہ، موصوف صفت اور واحد، تثنیہ وجمع وغیرہ کے ذیلی عنوانات قائم کرکے بحث کی گئی ہے۔

سید صاحب نے اس کتاب میں مشق کا طریقہ نہایت جامع، عام فہم اور آسان استعمال کیا ہے۔ ابتداء میں انھوں نے عربی کے چند آسان الفاظ لکھے ہیں۔ پھر اسے چھوٹے چھوٹے جملوں میں استعمال کیا ہے۔ انھوں نے ایک ہی سبق میں کئی بار الفاظ دہرا کر انھیں مختلف طریقوں سے استعمال کرکے دکھایا ہے۔ مثلاً کبھی جملہ اسمیہ بنایا ہے۔ تو کچھ افعال دے کر جملہ فعلیہ بنانے کا طریقہ بتایا ہے۔ سبق کے آخر میں اردو کے چند

درج ہیں جن کا طلبہ کو عربی میں ترجمہ کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

حصہ دوم ۶۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں دو ابواب ہیں۔ باب اول میں جملو اور فقروں کا استعمال ہے۔ جب کہ باب دوم مکالمات پر مشتمل ہے۔ اس میں روز مرہ پیش آنے والے واقعات کو مکالمہ کے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ طلبہ کے ا عربی بول چال کی صلاحیت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

عنوانات یہ ہیں: فی الضیف، فی الاکل و الشرب، فی السفر، فی البوسطۃ، زیارۃ الصدیق، فی ساعۃ المدرسۃ، مع مجلد، مع مریض، فی الجرائد والمجلات، فی الاخلاق، اول اللقاء، فی الصلاۃ، مع خیاط، مع حلاق، اس کتاب میں بھی مشق کا وہی طریقہ اختیار کیا ہے جو جلد اول میں ہے۔ بس فرق صرف اتنا ہے کہ جلد اول میں چھوٹے جملے اور جلد دوم میں بڑے جملے استعمال کیے گیے ہیں۔ آخر میں قاموس بعض الکلمات الجدیدۃ کے عنوان سے ۴۲ الفاظ کے معنی تحریر کیے گیے ہیں۔

اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں قرآنی آیات، احادیث اور تاریخی واقعات کا کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ جس کے ذریعہ طلبہ کو نہ صرف عربی فہمی میں مدد ملتی ہے بلکہ وہ اسلامی تعلیمات واحکام سے بھی بخوبی واقف ہوتے ہیں۔

(ب) لغات جدیدہ:

یہ ایک ڈکشنری ہے۔ جسے سید صاحب نے ۱۹۱۲ء میں تصنیف کیا تھا۔ اس میں عربی زبان کے تقریبا چار ہزار ایسے جدید الفاظ کی تشریح وتحقیق ہے جن کے بغیر عربی خواں اخبارات و رسائل اور جدید تالیفات سے صحیح طریقے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ ان میں دخیل ومولد الفاظ بھی ہیں۔

کتاب کی ابتداء میں دس صفحات پر مشتمل ایک طویل مقدمہ ہے۔ جس میں ۔۔۔ نے دخیل اور مولد کی تعریف کی ہے۔ ان کا فرق بیان کیا ہے۔ ان کی قسموں پر روشنی

ڈالی ہے اور اس موضوع پر چند مراجع کا تذکرہ کیا ہے۔ ساتھ ہی کتاب کی وجہ تالیف بیان کی ہے۔

کتاب کے آخر میں ایک ضمیمہ ہے۔ جس میں انھوں نے جرمن، چینی، ، سواحلی، حبشی، عبرانی، اسپینی، انگریزی، قبطی و مصری، سنسکرت، سریانی، لاطینی، فرانسیسی، اطالوی، ترکی، یونانی اور فارسی زبانوں کے الفاظ کی ایک جامع فہرست ان کی اصل او کے ساتھ دی ہے۔ اور ان الفاظ کی نوعیت اور کیفیت بھی بیان کی ہے۔ تا کہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

اس کتاب کی اشاعت سب سے پہلے ۱۹۱۲ء میں مطبع آسی لکھنؤ سے باہتمام محمد عبدالولی بن علامہ آسی مرحوم ہوئی۔ بعد میں کچھ اضافہ کے ساتھ اس کے کئی ایڈیشن عام پر آیے اور کافی مقبول ہوئے۔

مقالات وشذرات:

سید صاحب نے اپنے طالب علمی کے زمانے سے ہی اردو اور عربی زبان مقالات لکھنے شروع کردیے تھے۔ جو مختلف مجلّات میں شائع ہوتے تھے۔ ان کے مقالات المنار، البیان اور الضیاء میں شائع ہویے ہیں۔ المنار میں شائع ہونے وا۔ کے مضامین کا علم نہیں ہوسکا۔ البیان اور الضیاء میں مقالات کے علاوہ ان کے کچھ ادا اور تعارفی کلمات بھی شائع ہویے ہیں۔ ان کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

۱۔ المجلس النیابی العثمانی:

سید صاحب کا یہ مقالہ چار صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کی ابتداء میں انھوں حکومت وسلطنت کے لیے اقوام کے باہمی تنازعات کا نقشہ کھینچا ہے۔ لکھا ہے کہ اگر حکا اور سلطنت کا قیام صرف عوام کے باہمی مشورہ سے ہو تو ظلم وسفا کی اور دحشت و بربر کوئی وجود نہ رہے۔ مثال کے طور پر انھوں نے اسلامی نظام حکومت کو پیش کیا ہے۔

عثمانی قوم میں اسلامی نظام حکومت کی بحالی پر سید صاحب نے خوشی اور مسرت کا اظہار کیا ہے۔ ترکوں کو مبارک باد پیش کی ہے۔ اور انھیں اس خطرہ سے بھی آگاہ کیا ہے جو فوج کی طلب وخواہش پر آئین حکومت میں ترمیم وتبدیلی سے پیش آتا ہے۔

آخر میں انھوں نے اللہ تعالیٰ سے ترکی سلطنت کی ترقی وتحفظ کے لیے دعا کی ہے(۲)

۲. علم الکلام و التوحید و اصحاب الحدیث:

سید صاحب کا یہ ایک طویل مقالہ ہے جو البیان میں کئی قسطوں میں شائع ہوا ہے۔ مگر اس کی صرف پہلی قسط ہی مجھے دستیاب ہو سکی ہے۔ آٹھ صفحات پر مشتمل اس قسط میں سید صاحب نے سب سے پہلے اس خیال کی تردید کی ہے کہ مسلمانوں میں علم کلام، فلسفہ کے بعد پیدا ہوا۔ پھر انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علم کلام کے مسائل فلسفہ سے بیسیوں برس پہلے وجود میں آئے۔ عربی میں فلسفہ منصور (تخت نشینی ۱۳۶ھ) کے عہد میں آیا۔ مگر اس کا عام رواج مامون (تخت نشینی ۱۹۳ھ) کے زمانہ میں ہوا۔

آگے انھوں نے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے کہ اختلاف عقائد عہد صحابہ ہی سے پایا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایسے بیسیوں عقائد ہیں جن کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے جو نفیاً یا اثباتاً آج ہمارے ایمان کا جزء ہیں۔ حالانکہ ان کا ایمان اور اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ اسلام کو تو صرف اخلاق، تمدن، اعمال صالحہ کی تعلیم اور ان عادات وعبادات سے غرض ہے جن کی تعلیم اس نے خود انسان کی ہدایت ورہنمائی کے لیے دی ہے۔(۳)

۴. خطب النساء المسلمات فی الحروب:

نو صفحات پر مشتمل اس مقالہ میں سید صاحب نے جنگ صفین، جنگ قادسیہ اور جمل میں شریک خواتین الزرقاؓ بنت عدی، عکرشہؓ بنت الاطرش، ام الخیرؓ بنت حریش،

خنساءؓ بنت عمر، حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماءؓ کی تقریروں کو یکجا کیا ہے، جو انھوں نے میدان جنگ میں مجاہدین کے حوصلوں کو بڑھانے کے لیے کی تھیں۔ اور اس کے ذریعہ ان لوگوں کے خیال کی تردید کی ہے جو عورت کو کم تر اور کمزور تصور کرتے ہیں۔ انھوں نے تاریخ اسلام کی ان بہادر خواتین کی شجاعت کے بے مثال کارناموں کو بیان کر کے یہ دکھایا ہے کہ عورتیں کسی بھی میدان میں مردوں سے پیچھے نہیں رہی ہیں۔ (۴)

۴. اعجاز القرآن :

اعجاز قرآن پر سید صاحب کا یہ ایک اہم مقالہ ہے۔ جو ڈھائی صفحات پر مشتمل ہے۔ اس مقالہ میں سید صاحب نے اعجاز قرآن پر بحث کرتے ہوئے اس موضوع پر لکھنے والے علماء مثلاً خطابی، زملکانی، رمانی، رازی، ابن سراقہ، قاضی ابوبکر اور باقلانی وغیرہ کا مجمل تذکرہ کیا ہے۔ البتہ اس موضوع پر جاحظ کی فلسفیانہ اور تاریخی بحث کو سیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن کے حوالہ سے تفصیل سے بیان کیا ہے اور اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے۔ (۵)

۵. المسيحية والاسلام:

سید صاحب کا یہ ایک مختصر مقالہ ہے۔ ایک صفحہ کے اس مقالہ میں انھوں نے عیسائیوں کے اس الزام کی تردید کی ہے اسلام علم وتمدن کا دشمن ہے۔ اور آگے بڑھ کر یہ الزام خود عیسائیت پر لگایا ہے۔ اور عیسائی علما کو دعوتِ مبارزت دیتے ہوئے مقالہ کو اس شعر پر ختم کیا ہے۔

اقيموا بنى النعمان عنا صدوركم والا تقيموا صاغرين الرؤسا(۶)

۶. الشعر العربی:

سید صاحب کا یہ مقالہ دس صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں انھوں نے پہلے حکمت ا

دانائی پر مبنی شعر و شاعری کی تعریف کی ہے۔ اور اسے مسلمانوں کے گم شدہ سرمایہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کے بعد عشق و محبت، بے جا مدح اور ہجو وغیرہ پر مبنی شاعری کی مذمت کی ہے۔ بطور مثال متنبی، ابونواس اور امرؤالقیس کے چند اشعار پیش کیے ہیں۔

آگے انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تیرہ صدیاں گزر جانے کے بعد بھی عربی شاعری قصیدہ گوئی سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اور اس میں فارسی شاعری کی طرح دوسرے اصناف ادب مثلاً غزل، مثنوی، مثلث، رباعی، مخمس اور مسدس وغیرہ نہ پیدا ہو سکے۔ اگر عربی شاعری نے کسی صنف کو قبول کیا ہے تو وہ موشحات، عروض البلد، مردف، مستزاد اور دوبیت وغیرہ ہیں جو اندلس، ایران اور ہندستان کی دین ہے۔ سید صاحب نے ان اصناف کو ایجاد کرنے والوں کے نام اور ان کے چند اشعار بھی نقل کیے ہیں۔

آخر میں انھوں متقدمین شعرا کی تقلید کرنے والوں پر سخت تنقید کی ہے۔ اور حکمت ،موعظت، فلسفہ و اخلاق اور احساسات و جذبات کی ترجمان شاعری کو اختیار کرنے کی دعوت دی ہے۔ مثال کے طور پر انھوں نے اپنی شاعری سے حکمت و دانائی پر مبنی نو رباعیاں پیش کی ہیں۔ (۷)

۷. المدنية الاسلاميه والمدنية الحديثة:

ڈھائی صفحہ پر مشتمل اس مختصر مقالہ میں سید صاحب نے خودکشی کے معاملے میں سلامی تمدن اور مغربی تمدن کا موازنہ کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اسلام سے قبل عربوں کے یہاں خودکشی عام تھی۔ لیکن اسلام کا حکم آتے ہی وہ اس سے بالکل رک گیے۔ بعد کے مانوں میں بھی مسلمانوں میں خودکشی کے واقعات بہت کم پیش آئے۔ اس کے برعکس مغربی ۔ن میں خودکشی عام ہے۔ مثال کے طور انھوں نے مغربی تہذیب و تمدن کے گہوارہ امریکہ ے ایک شہر نیویارک میں خودکشی کے اعداد و شمار بیان کیے ہیں۔ (۸)

۸. المولد النبوی و المحتفل الاول به :

یہ مقالہ آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں سید صاحب نے ماہ ربیع الاول کی اہمیت واضح کی ہے۔ اسے خیر و برکت کا مہینہ بتایا ہے اور اس مہینہ کا خوشی اور مسرت کے ساتھ استقبال کرنے اور حضورؐ کے یوم پیدائش کو ایک یادگاری دن کے طور پر منانے پر زور دیا ہے۔ پھر مجلس میلاد کے بانی الملک المعظم مظفر الدین کے حالات زندگی، کارناموں، ماہ ربیع الاول میں اس کی طرف سے منعقد کی جانے والی مجلس میلاد کی آرائش اور دھوم دھام کا بہت تفصیل سے تذکرہ کیا ہے۔ مجلس میلاد پر مشہور عالم ابوالخطاب عمر بن حسن بن دحیہ اندلسی (۵۴۴-۶۳۳) کی کتاب ''التنویر فی مولد السراج المنیر'' کا بھی ذکر کیا ہے۔(۹)

۹. علماء الاسلام و احتیاجهم الی العلوم الحدیثة :

یہ سید صاحب کی ایک عربی تقریر ہے۔ جو ۳ر فروری ۱۹۱۰ء کو دارالعلوم کی نئی عمارت میں سر آغا خاں اور دوسرے مسلمانوں کے سامنے کی گئی تھی۔ یہ آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس میں سید صاحب نے مسلمانوں کے لیے جدید علوم کی تحصیل کو ضروری بتایا ہے۔ اظہار تشکر کے بعد انھوں نے کہا ہے کہ اسلام نے اپنے متبعین کو علوم قدیمہ اور علوم جدیدہ دونوں کی تحصیل کا حکم دیا ہے۔ اللہ کے رسول نے اسے گم شدہ چیز سے تعبیر کیا ہے۔ اور اسلاف نے علوم کی تحصیل میں اپنی پوری زندگی کھپا دی ہے۔ انھوں نے علماء اسلام کو علوم جدیدہ سیکھنے کی دعوت دیتے ہوئے چند قرآنی آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔(۱۰)

۱۰. علم الجغرافیا و العرب :

سید صاحب کا یہ ایک طویل مقالہ ہے۔ جو چھ قسطوں میں شائع ہوا ہے۔ یہ چوالیس صفحات پر مشتمل ہے۔ اس مقالہ میں سید صاحب نے دوسری صدی ہجری سے

پانچویں صدی ہجری تک کے ماہر جغرافیہ دانوں اور ان کی تصانیف کا جائزہ لیا ہے۔ انھوں
نے خاص طور سے سلیمان التاجر الموجود، ابوزید السیر افی الموجود، موسی بن مبارک السیر افی،
ابن فضلان الموجود، بزرگ بن شہر یار الناخداہ الرام ھرمزی، ابوالریحان البیرونی، احمد بن
التاریخی، محمد بن ابی بکر الزھری، الادریسی، نصر بن عبدالرحمٰن الاسکندری، ابوحامد محمد بن
عبدالرحیم الغرناطی اور ابن سعید المغربی وغیرہ کے رحلات اور تصانیف کا تفصیل سے ذکر کیا
ہے۔ ابتداء میں اہل عرب کے مختلف ممالک کے اسفار کے اسباب بیان کرنے کے بعد
للیوس کی مشہور تصنیف ''کتاب الجغرافیا'' کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے۔ جس کا سب سے پہلے
انی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ ہوا اور جو عربوں کے لیے مسلم جغرافیہ میں رہنما کتاب
بت ہوئی۔ (۱۱)

ا. الجواب عن فتویٰ الربوا:

سید صاحب کی یہ تحریر الضیاء میں شائع ہوئی ہے یہ سود سے متعلق ایک استفتاء کا
ب ہے۔ یہ استفتاء صدارۃ الامور الدینیۃ حیدرآباد دکن کی جانب سے مختلف علماء کی
ت میں بھیجا گیا تھا۔ جواب کے آخر میں درج تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ۱۶ رشعبان
۱۱ھ (جنوری ۱۹۳۰ء) میں لکھا گیا تھا۔ یہ سات صفحات پر مشتمل ہے۔ (۱۲)

,رات:

البیان اور الضیاء میں شائع شدہ سید صاحب کے یہ شذرات سیاسی، اجتماعی، علمی و
اور تعلیمی و تربیتی موضوعات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سید صاحب نے کہیں اپنا پورا نام
رسلیمان'' لکھا ہے۔ اور کہیں صرف ''س'' لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ یہ کم و بیش دو صفحات
ل ہوتے تھے۔ ذیل میں ان کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

۱. ندوة العلماء:

البیان، شعبان ۱۳۲۶ھ/ستمبر ۱۹۰۸ء کے شمارہ میں سید صاحب کا اداریہ ندوۃ العلماء کے عنوان سے ہے۔ اس میں انھوں نے پہلے تحریک ندوہ العلماء کی علمی و ادبی خدمات کا تعارف کرایا ہے۔ پھر ریاست بہاولپور کے ساتویں نواب امیر محمد صادق عباسی کی جدہ ماجدہ کا شکریہ ادا کیا ہے۔ جنھوں نے دارالعلوم کی نئی عمارت کی تعمیر کے وقت پچاس ہزار روپیے کا گراں قدر تعاون پیش کیا تھا۔ (۱۳)

۲. مدرسة الالٰهيات:

اسی اداریہ کا دوسرا موضوع ''مدرسۃ الالٰہیات'' ہے۔ اس میں سید صاحب آریہ سماجی شدھی تحریک کے مسلمانانِ ہند پر زبردست اثرات کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان اثرات کے ازالے کے لیے ۱۳؍ستمبر ۱۹۰۸ء کو شہر کانپور میں ''مدرسۃ الالٰہیات'' کے قائم ہونے کی خبر دی ہے۔ اور اس کے افتتاحی جلسہ کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ (۱۴)

۳. احتفال ندوة العلماء السنوی و وضع حجر اساس كليتها العربية:

البیان ذیقعدہ ۱۳۲۶ھ/نومبر و دسمبر ۱۹۰۸ء کے شمارہ میں مذکورہ بالاعنوان کے تحت سید صاحب نے تحریک ندوۃ العلماء کے ایک سالانہ اجلاس (منعقدہ ۲۸-۳۰ نومبر ۱۹۰۸ء) کی روداد بیان کی ہے۔ اسی اجلاس کے موقع پر دارالعلوم کی نئی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا گیا تھا۔ سید صاحب نے اس کا بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ (۱۵)

۴. مؤتمر التعليم الاسلامی:

ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ/دسمبر ۱۹۰۸ء و جنوری ۱۹۰۹ء کے شذرات میں سید صاحب نے

ماہ دسمبر ۱۹۰۸ء کے اواخر میں ریاست پنجاب میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس کی تفصیلات بیان کی ہیں۔(۱٦)

٥. معرض مصنوعات السيدات المسلمات:

اس عنوان کے تحت مذکورہ بالا اجلاس ہی کے ضمن میں سید صاحب نے حاضرین جلسہ، مقررین اور تقاریر کے موضوعات کا تذکرہ کرنے کے علاوہ مسلم خواتین کی مصنوعات کی نمائش کا ذکر کیا ہے۔(۱۷)

٦. المؤتمر السياسي الاسلامي:

مذکورہ بالا شمارہ ہی میں مسلم لیگ کے اجلاس امرتسر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس اجلاس میں مسلمان ججوں کی تقرری پر حکومت کے شکریہ کی تجویز اور حکومت سے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں آبادی کے تناسب سے مساوات کے قانون کا لحاظ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔(۱۸)

٧. المؤتمر السياسي الوثني:

مذکورہ بالا شمارہ میں ہی کانگریس کے اجلاس کا ذکر کیا گیا ہے۔ جو ڈاکٹر راس بہاری گھوش کی صدارت میں مدراس میں ہوا تھا اور خطبۂ صدارت کے اہم نکات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔(۱۹)

٨. تعليم البنات في الهند متى يستقيم الظل والعود أعوج:

صفر ۱۳۲۷ھ/ فروری و مارچ ۱۹۰۹ء کے شذرات میں مذکورہ بالا عنوان کے تحت سید صاحب نے ہندستان میں لڑکیوں کی تعلیمی پسماندگی پر اظہار افسوس کیا ہے۔ اور اس

سلسلے میں ۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۷ء کے اعداد و شمار پیش کیے ہیں۔ ساتھ ہی لڑکیوں کی تعلیم کی اہمیت و ضرورت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔(۲۰)

۹. المدرسة الدينية الوثنية:

اسی شمارہ (صفر ۱۳۲۷ھ) میں مذکورہ بالا عنوان کے تحت سید صاحب نے ہندوؤں کے ایک تعلیمی ادارہ کے سالانہ اجلاس منعقدہ ہری دوار اور اس میں ہندو مخیر حضرات کی اس ادارہ کے لیے بیش بہا امداد کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کو غیرت دلائی ہے اور انھیں بھی دینی و ملی کاموں میں دامے درمے تعاون پر اکسایا ہے۔(۲۱)

۱۰. البيان:

ربیع الاول ۱۳۲۷ھ/ مارچ واپریل ۱۹۰۹ء کے شذرات میں سید صاحب نے اس زمانے کی مجلس قانون ساز کے انتخابات میں انگریزوں کی مکاری کی وجہ سے مسلمانوں کی ناکامی کا تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو اپنے حقوق کے مطالبہ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور اس ناکامی و محرومی کے خلاف آواز بلند کرنے کی دعوت دی ہے۔ لیکن انھیں فتنہ فساد اور لڑائی جھگڑے کی سیاست سے دور رہنے کی ہدایت کی ہے۔ پھر اس انتخاب کے خلاف مسلمانوں کے احتجاجی مظاہروں، لکھنؤ میں منعقدہ جلسہ اور اس میں دس ہزار مسلمانوں کی شرکت اور مسلمانوں کی دیگر کوششوں کا ذکر کیا ہے۔ آخر میں مسلمانوں کو حکومت سے عزت نفس کے ساتھ معاملہ کرنے کا مشورہ دیا ہے۔(۲۲)

۱۱. بلاد الافغان:

ربیع الثانی تا جمادی الآخرۃ ۱۳۲۷ھ/ اپریل- جون ۱۹۰۹ء کے مشترکہ شمارہ کے شذرات میں بلاد الافغان کے عنوان کے تحت سید صاحب نے پہلے امیر حبیب اللہ خاں کی

تعریف کی ہے۔ جنھوں نے افغان کو تباہی و بربادی کے گڑھے میں گرنے سے بچایا۔ اس کے بعد انگریزوں کے خلاف ملاّ پائندہ کی مسلح تحریک کے ساتھ امیر حبیب اللہ خاں کے عدم تعاون اور اس پر انگریزوں کی مسرت کا ذکر کیا ہے۔ (۲۳)

۱۲. كلية عليكره الاسلامية:

مذکورہ بالا شمارہ میں ہی دوسرا شذرہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علیگڑھ پر ہے۔ اس میں کالج کے سکریٹری نواب وقار الملک اور پرنسپل مسٹر آرچ بولڈ کے درمیان اختلاف کے نتیجے میں مؤخرالذکر کی برطرفی اور اس پر خوشی کا اظہار ہے۔ (۲۴)

۱۳. الجمعية السياسة الاسلامية :

اسی شمارہ میں مذکورہ بالا عنوان کے تحت بیرسٹر خواجہ سید علی امام اور خواجہ عبدالعزیز کے سفر انگلینڈ کا تذکرہ ہے۔ جو وہاں سید امیر علی اور پرنس آغا خان کے ساتھ مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کی رکنیت کے مسئلہ پر مشورہ کرنے کے سلسلے میں گیے تھے۔ (۲۵)

۱۴. اللورد كشنر:

اسی شمارہ کے آخری شذرہ میں لارڈ کشنر کے انگریزی فوج کے ساتھ ہندستان سے چین کی طرف روانگی کی خبر ہے۔ (۲۶)

۱۵. اخبار الهند:

رجب تا شوال ۱۳۲۷ھ/ جولائی - اکتوبر ۱۹۰۹ء کے مشترکہ شمارہ کے شذرات بھی مختلف موضوعات پر مشتمل ہیں۔

سب سے پہلے امیر افغانستان کے انگریزوں سے خرابی تعلقات کے سبب روس کی

طرف جھکاؤ کی خبر پر فکر و پریشانی کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس کے بعد والیۂ بھوپال نواب سلطان جہاں بیگم کے مکہ مکرمہ، علی گڑھ اور دیوبند وغیرہ کے مدارس کو دیے گیے عطیات، خاص طور سے دارالعلوم ندوۃ العلماء کو سالانہ ساڑھے تین ہزار کے عطیہ پر مسلمانوں کی شکرگزراری کا ذکر کیا گیا ہے۔

پھر لارڈ منٹو پر شہر احمد آباد میں بعض باغی ہندوؤں کے اچانک حملہ اور مجرم کی شناخت پر حکومت کی جانب سے پانچ ہزار روپیہ انعام کے اعلان کی خبر ہے۔ آگے سید صاحب نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس رنگون اور مسلم لیگ کے اجلاس دہلی کا تذکرہ کیا ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے ندوۃ العلماء کے آئندہ سال دہلی میں منعقد ہونے والے سالانہ اجلاس کی بھی غیر مصدقہ اطلاع دی ہے۔

اس کے بعد انھوں نے انگریزی حکومت کی اصلاحات کے ذیل میں صوبہ وارقومی مجالس کے قیام اور ان کے لیے ہندو اور مسلمان دونوں کے نمائندوں کے انتخاب کے موقع پر افسوس کا اظہار کیا ہے۔ کہ اکثر اہل ثروت ان مجالس کی رکنیت کے لیے کوشاں ہیں۔

بعد کے دو شذرات افغانستان میں ڈاک ٹکٹ کے اجراء اور فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے ۲۱۱۵۰ ہندستانی حاجیوں کی حجاز مقدس کی روانگی سے متعلق ہیں۔

آخری شذرہ میں ریاست حیدرآباد کی جانب سے جناب محمد عزیز مرزا، عبدالحلیم آفندی، ظفرعلی خاں اور دیگر علماء و فضلاء کو بغیر کسی جرم کے جلاوطن کردینے پر سخت تنقید کی گئی ہے۔ (۲۷)

۱۶. طلوع الضیاء :

سید صاحب کا یہ ایک طویل شذرہ ہے جو سات صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے عربی ترجمان مجلہ الضیاء کے پہلے شمارے محرم ۱۳۵۱ھ/مئی ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا ہے۔ اس میں انھوں نے عربی زبان کی اہمیت و وسعت، ہندستانی مسلمانوں کی عربی

زبان سے ناواقفیت اور عدم دلچسپی، ہندستان کے عربی مدارس کے ناقص نصاب تعلیم، دار العلوم ندوۃ العلماء میں عربی زبان کی ترقی وترویج کے لیے کی جانے والی کوششوں اور مجلّہ الضیاء کے اجراء کی ضرورت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔(۲۸)

تعارفی کلمات:

البیان میں سید صاحب کے تین مختصر تعارفی کلمات بھی ان کے نام یا ان کے نام کے رمز ''س'' کے ساتھ شائع ہوے ہیں۔

۱۔ ربیع الاول ۱۳۲۷ھ/ مارچ واپریل ۱۹۰۹ء کے شمارہ میں سید صاحب نے المؤید میں شائع شدہ ایک جرمن مستشرق کے مضمون ''سماحۃ الاسلام'' کا عنوان تبدیل کر کے نصیحۃ تلمیذ للاساتذۃ'' کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ اس کی وجہ بتلاتے ہوئے انھوں نے اس مضمون کے ابتداء میں اس کا مختصر تعارف کرایا ہے۔(۲۹)

۲۔ صفر ۱۳۲۸ھ/فروری و مارچ ۱۹۱۰ء کے شمارہ میں انھوں نے اپنی ایک برجستہ تقریر ''علماء الاسلام واحتیاجهم الی العلوم الحدیثۃ'' کے شروع میں چند تعارفی کلمات لکھے ہیں۔(۳۰)

۳۔ ربیع الاول و ربیع الثانی ۱۳۲۸ھ/ مارچ-مئی ۱۹۱۰ء کے شمارہ میں سید صاحب نے لندن کے ایک عالم محمد حسین لکھنوی کے مکتوب کا تفصیل سے تعارف کرایا ہے۔ جو انھوں نے اپنے ہندستانی دوست کو لکھا تھا۔(۳۱)

مقدمے:

بعض عربی کتابوں پر سید صاحب نے مقدمے تحریر فرمائے تھے۔ یہ مقدمے مختصر لیکن جامع ہیں۔ ان سے بھی سید صاحب کی عربی دانی اور ان کے اسلوب وطرز ادا پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔

ان مقدموں میں سید صاحب نے متعلقہ کتابوں کے مصنفین کا تعارف کرایا ہے۔ کتابوں کی قدر و اہمیت واضح کی ہے۔ زیر بحث موضوعات کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ناشرین کا ذکر خیر کیا ہے۔

سوانح نگاروں نے عموماً صرف دو مقدموں (امعان فی اقسام القرآن اور الرد علی المنطقیین) کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ تین اور کتابوں پر بھی ان کے مقدمے ہیں۔ سطور ذیل میں ان کا تعارف کرایا جاتا ہے۔

۱. ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل:

جامع التاویل لمحکم التنزیل ابو مسلم اصفہانی کی ایک اہم تفسیر ہے جو چودہ جلدوں مشتمل تھی۔ مگر ابتدائی عہد کی بہت سی کتب کی طرح ناپید ہوگئی۔ امام فخر الدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ھ) نے اپنی تفسیر مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) میں کثرت سے اس کے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ مولانا محمد سعید انصاری رفیق دار المصنفین اعظم گڑھ نے علامہ سید سلیمان ندوی کے مشورہ سے تفسیر کبیر ہی سے اس کے اقتباسات جمع کر کے انھیں ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل کے نام سے مرتب کیا۔

سید صاحب نے اس پر فاتحہ کے عنوان سے ڈیڑھ صفحے کا ایک مقدمہ لکھا ہے۔ اس پر ۱۴ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ کی تاریخ درج ہے۔ ابتداء میں انھوں نے ہندستان میں علم انحطاط کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ شبلی کی علمی خدمات پر روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ علامہ شبلی نعمانی مختلف اوصاف و کمالات سے بہرہ ور تھے۔ انھوں نے اپنے گرد اصحاب علم اور تلامذہ کی ایک جماعت اکٹھی کر لی تھی جنھوں نے ان کے کام کو آگے بڑھایا۔ انھوں نے اعظم گڑھ میں دار المصنفین کے نام سے علم و فن کا ایک مرکز قائم کیا۔ جہاں مخلص اہل علم نے اپنی پوری زندگی کھپادی۔

آخر میں سید صاحب نے دار المصنفین کی کارکردگی پر روشنی ڈالی ہے۔ انھوں

لکھا ہے کہ ''اس مقدمہ کو تحریر کرتے وقت اس علمی ادارہ کو چھ سال ہو گیے ہیں۔ اس عرصہ میں یہاں سے فلسفہ، تاریخ، سیرت، ادب اور دینیات کی تقریباً ۱۸ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ جنھیں علمی حلقوں میں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ یہ کتاب سلسلہ مطبوعات کی چودھویں کڑی ہے۔ اس کے علاوہ ادارہ کی جانب سے ایک ماہنامہ علمی رسالہ معارف بھی شائع ہوتا ہے۔ جو علمی و تحقیقی مضامین پر مشتمل ہوتا ہے۔'' (۳۲)

۲. امعان فی اقسام القرآن :

یہ علامہ حمید الدین فراہی (۱۸۶۲ء-۱۹۳۰ء) کی تصنیف ہے۔ انھوں نے علیگڑھ کے دوران قیام ''اقسام القرآن'' کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا تھا۔ بعد میں اسے مزید تحقیقات کے ساتھ ''امعان فی اقسام القرآن'' کے نام سے علی گڑھ سے چھپوایا۔ ۱۹۳۰ء میں اسے سید صاحب نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کی جانب سے المطبعۃ السلفیہ قاہرہ سے شائع کرایا۔

سید صاحب مولانا فراہی کی تصانیف کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے امعان کے علاوہ ان کی دیگر متعدد تصانیف کو ان کی حیات میں اور ان کی وفات کے بعد بھی مطبع معارف (دارالمصنفین) سے بڑے اہتمام سے شائع کیا۔ اس کتاب کو بھی ان کی زندگی ہی میں اشاعت کے لیے بھیج دیا تھا مگر ایک مہینہ بھی نہ گزرا کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ تب سید صاحب نے ایک سوانحی خاکہ تیار کیا۔ جو ''ترجمۃ صاحب ھذہ الرسالۃ'' کے عنوان سے کتاب کے آخر میں شائع ہوا۔ اگلے ایڈیشن میں اسے کتاب کے شروع میں کر دیا گیا۔

یہ سوانحی خاکہ سات صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں سید صاحب نے مولانا فراہی کی قرآنی بصیرت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اور انھیں ممتاز عالم دین، بے مثال محقق اور بہترین مفسر بتایا ہے۔

آخر میں انھوں نے مولانا کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ ۲۳ تصانیف کی فہرست درج کی

ہے۔(۳۳)

۳. فاتحہ تفسیر نظام القرآن :

یہ علامہ فراہی کی ایک اہم تصنیف ہے۔ سید صاحب نے اس پر دو صفحات پر مشتمل ایک جامع مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔ اس میں انھوں نے مولانا فراہی کی غیر معمولی قابلیت کا ذکر کرتے ہوئے ان کی تفسیر کی امتیازی خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے۔

حمد وثنا کے بعد لکھتے ہیں کہ مولانا فراہی نے اس تفسیر کی تالیف میں بیس سال سے زائد عرصہ گزارا۔ مگر اسے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے۔ صرف چند سوتیں ہی ان کی زندگی میں شائع ہوسکیں۔ بعد میں ان کے دو شاگردوں مولانا اختر احسن اصلاحی اور مولانا امین احسن اصلاحی نے ان کے منتشر اوراق کو اکٹھا کیا اور کتب ورسائل کی صورت میں شائع کیا۔ انہی میں سے یہ "فاتحہ" بھی ہے۔

آگے سید صاحب نے مولانا فراہی کی تفسیر کی خصوصیات کی تفصیلات بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تفسیر القرآن بالقرآن کے اصول پر لکھی گئی ہے اور بے بنیاد اسرائیلی روایات سے خالی ہے۔ اگر مولانا نے کہیں ضرورت محسوس کی ہے تو خود بنی اسرائیل کے صحیفوں سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے تفسیر کے مشکل مقامات حل کرنے میں عربوں کے اشعار، لغات اور محاورات سے مدد لی ہے، احادیث نبوی اور تابعین کے اقوال سے بھرپور استفادہ کیا ہے اور قدیم تفاسیر میں تفسیر طبری کو پیش نظر رکھا ہے۔

آخر میں سید صاحب لکھتے ہیں کہ دیگر معاصرین اور مفسرین قرآن کے مقابلہ میں مولانا فراہی کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے آیات کے درمیان ربط اور سورتوں کے درمیان نظم سے دلچسپی لی ہے اس میدان میں انہیں سبقت حاصل ہے۔

یہ مقدمہ سید صاحب نے ۲۴/ ذی قعدہ ۱۳۵۷ھ کو لکھا تھا۔

۴۔ کتاب المعتبر:

کتاب المعتبر مشہور فلسفی ابوالبرکات ھبۃ اللہ البغدادی (م ۵۴۷ھ) کی تصنیف ہے۔ یہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن سے تین جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ تیسری جلد رمضان ۱۳۵۸ھ/اکتوبر ۱۹۳۹ء میں طبع ہوئی۔ اس کے آخر میں سید صاحب کا ایک مقالہ "کتاب المعتبر وصاحبہ" کے عنوان سے شامل ہے۔ جو ۲۳ صفحات پر مشتمل ہے۔

سید صاحب نے یہ مقالہ جولائی ۱۹۳۷ء میں تحریر فرمایا تھا جیسا کہ مقالہ کے آخر میں درج ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی اشاعت کے وقت سید صاحب سے اس پر ایک تعارفی مقالہ تحریر کرنے کی درخواست کی گئی تھی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اس مقالہ کی حیثیت کتاب کے مقدمہ کی سی ہے۔

اس مقالہ کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں سید صاحب نے فلسفہ کی تاریخ پر اجمالی روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے حصہ میں مصنف ھبۃ اللہ بغدادی کے حالات زندگی کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ تاریخی مصادر کی روشنی میں انھوں نے نام ونسب، وطن، سنِ ولادت و وفات، اساتذہ، مناصب، طبی خدمات، درس و تدریس اور تصانیف کا تذکرہ کیا ہے۔ نیز اس کے قبول اسلام کے سلسلہ میں مختلف روایات نقل کی ہیں۔ تیسرے حصے میں کتاب کی اہمیت بیان کی ہے۔ اور اس کے مباحث کا تعارف کرایا ہے۔ آخر میں انھوں نے ان قلمی نسخوں کی تفصیل بیان کی ہے جن کو سامنے رکھ کر اس کتاب کو ایڈٹ کیا گیا ہے (۳۴)

۱۔ الرد علی المنطقیین:

علم منطق پر علامہ ابن تیمیہ کی یہ ایک اہم تصنیف ہے۔ اس کا مخطوطہ آصفیہ بریری حیدرآباد میں محفوظ تھا۔ بمبئی کے مشہور علم دوست تاجر کتب شیخ عبدالصمد ابن شرف ین الکتبی نے اسے اپنے ادارے الدار القیمۃ سے شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ تو انھوں نے

سید صاحب سے اس پر مقدمہ لکھنے کی درخواست کی۔ اس وقت سید صاحب کو سفر حج درپیش تھا۔ پھر بھی انھوں نے شیخ عبدالصمد کی درخواست کو قبول کرتے ہوئے ۲۶/اگست ۱۹۴۹ء کو بمبئی میں یہ مقدمہ تحریر فرمایا۔ یہ چار صفحات پر مشتمل ہے۔

ابتداء میں سید صاحب نے علم منطق کی تاریخ پر روشنی ڈالی ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے امام غزالی کی خدمات کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر لکھا ہے کہ دوسری شخصیت جسے اس میدان میں غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی وہ علامہ ابن تیمیہ کی ہے۔ کتاب کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں منطق وفلسفہ کی ایسی نادر بحثیں ہیں جس تک اس سے پہلے بہت ہی کم لوگوں کی رسائی ہوسکی ہے۔ ان نادر بحثوں کی انھوں نے کچھ مثالیں پیش کی ہیں۔

آخر میں انھوں نے نسخۂ آصفیہ کا تعارف کرایا ہے۔ اور لکھا ہے کہ کئی مرتبہ اس کتاب کی اشاعت کے لیے کوشش کی گئی مگر اس کی اشاعت نہ ہوسکی۔ یہ شرف شیخ عبدالصمد کے لیے مقدر تھا جو اسے بڑے اہتمام سے اپنے ادارے الدارالقیمۃ سے شائع کررہے ہیں۔

مکاتیب:

سید صاحب کے مکاتیب کے متعدد مجموعے منظر عام پر آچکے ہیں۔ عربی زبان میں ان کے بارہ مکاتیب دستیاب ہیں۔ ان میں سے پانچ مولانا مسعود عالم ندوی کے نام، پانچ مولانا عبدالعزیز میمن صاحب کے نام ہیں اور ایک ایک مشہور مستشرقین پروفیسر براؤن اور پروفیسر مارگولیتھ کے نام ہیں۔ ان مکاتیب کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

۱۔ مکاتیب بنام مولانا مسعود عالم ندوی:

مولانا مسعود عالم ندوی، سید صاحب کے عزیز ترین شاگردوں میں سے تھے۔ ان کی سید صاحب سے مراسلت ۲۸/فروری ۱۹۲۸ء سے ۸/اگست ۱۹۵۳ء تک تقریباً ۲۵ سالوں

پر محیط ہے۔ سید صاحب کے مکاتیب کا مجموعہ مسعود صاحب نے ''مکاتیب سلیمان'' کے نام سے شائع کرایا۔ دو سو چالیس صفحات پر مشتمل اس مجموعے میں ۱۴۵ مکاتیب ہیں۔ ان میں سے ابتدائی پانچ عربی زبان میں ہیں۔ یہ سید صاحب نے مسعود صاحب کو اس وقت لکھے تھے جب ابھی انھوں نے دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں داخلہ نہیں لیا تھا۔ اس وقت تک انھوں نے عربی زبان کی چند کتابیں پڑھ لی تھیں لیکن اس پر کامل عبور حاصل نہیں ہوا تھا۔ اور بولنے اور لکھنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوسکی تھی۔ اس لیے عربی زبان میں مہارت حاصل کرنے کے لیے وہ جامعہ ازھر جانا چاہتے تھے۔ انھوں نے سید صاحب سے جامعہ ازھر اور مصر کی دوسری یونیورسٹیوں کے بارے میں تفصیلی معلومات چاہیں۔ اس زمانے میں سید صاحب دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے معتمد تعلیم تھے۔ اسی خط و کتابت میں سید صاحب نے انھیں ندوہ آنے کی دعوت دی۔ مسعود صاحب نے ''مکاتیب سلیمان'' کے شروع میں ''تقریب'' کے عنوان کے تحت ان مکاتیب کا پس منظر بیان کیا ہے۔ (۳۵)

۲۔ مکاتیب بنام مولانا عبدالعزیز میمن:

مولانا عبدالعزیز میمن ماضی قریب میں عربی زبان کے مشہور ادیب، بے مثال محقق، مایہ ناز عالم اور انشا پرداز تھے، سید صاحب ان کی قابلیت و صلاحیت سے کافی متاثر تھے، ان کے مقالے ماہنامہ معارف اعظم گڑھ میں شائع ہوتے تھے۔ جس زمانے میں میمن صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ عربی میں استاد تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب ''ابوالعلاء و ما الیہ'' کو دارالمصنفین اعظم گڑھ سے شائع کروانے کا ارادہ کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے سید صاحب سے مراسلت کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراسلت عربی زبان میں تھی۔ اسی لیے سید صاحب نے بھی انھیں عربی ہی میں جواب دیا۔ اس سلسلے میں سید صاحب کے پانچ مکاتیب دستیاب ہوسکے ہیں (۳۶) ان میں سے پہلا مکتوب ۲۱ جنوری ۱۹۲۶ء ور آخری ۱۹ فروری ۱۹۲۸ء کا ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ سید صاحب نے پہلے ...

صاحب کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ اپنی کتاب مصر سے شائع کروائیں اس لیے کہ ہندستان میں عربی کتابوں کی اشاعت زیادہ سود مند نہیں ہے۔ لیکن پھر میمن صاحب کے اصرار پر وہ دارالمصنفین سے اس کی اشاعت پر تیار ہو گیے۔ اور اس کی انتظامی کمیٹی سے منظوری حاصل کرلی۔ اس طرح یہ کتاب دارالمصنفین کے خرچ پر قاہرہ سے محب الدین الخطیب کی نگرانی میں شائع ہوئی۔

۴۔ مکتوب بنام پروفیسر براؤن و پروفیسر مارگولیتھ:

پروفیسر براؤن اور پروفیسر مارگولیتھ مشہور مستشرقین میں سے ہیں۔ سید صاحب نے ان دونوں کی خدمت میں ایک مکتوب اس وقت لکھا تھا جب وہ وفد خلافت کے ساتھ لندن گیے تھے۔ (۳۷)

بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں جب خلافت عثمانیہ کے خاتمہ کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ ہندستانی مسلمان اس کی بحالی کے لیے زور و شور سے تحریک چلا رہے تھے جس میں غیر مسلم لیڈران بھی ان کا ساتھ دے رہے تھے۔ ۱۹۲۰ء کے اوائل میں یہ طے پایا کہ ہندستانی مسلمانوں کے جذبات کی ترجمانی کے لیے خلافت کمیٹی کی جانب سے ایک وفد مولانا محمد علی کی سربراہی میں لندن اور فرانس بھیجا جائے۔ اس وفد میں مذہبی ترجمانی کے لیے سید صاحب کا انتخاب ہوا۔ لندن میں اس وفد نے سیاست دانوں، وزراء اور برطانوی حکومت کے مختلف عہدے داروں سے ملاقاتیں کیں۔ مختلف مجلسوں اور انجمنوں میں تبادلۂ خیالات کیا۔ اخبار میں اپنے مطالبات شائع کروایے۔ اسی سلسلے میں سید صاحب نے مختلف لوگوں سے خط و کتابت کی۔

اپنے مکتوب میں سید صاحب نے پہلے اپنا مختصر تعارف کرایا ہے۔ پھر جنگ عظیم اور اس کے نتیجے میں ترکی خلافت پر پڑنے والے اثرات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہندستانی مسلمانوں کی نظر میں ترکی کی اہمیت بیان کی ہے اور آخر میں اپنے مطالبات درج

کیے ہیں۔

شاعری:

سید سلیمان ندوی کو شعرو شاعری سے بھی دلچسپی تھی۔ وہ نہ صرف ایک عالم، ؤرخ، ادیب، صحافی اور سیرت نگار تھے بلکہ ایک قادرالکلام شاعر بھی تھے۔ اردو، عربی اور رسی تینوں زبانوں میں انھوں نے شاعری کی ہے مگر ان کا عربی کلام نایاب بتایا جاتا ہے۔ ستوں اور شاگردوں کے اصرار پر انھوں نے اپنے کچھ عربی اشعار البیان پھر الضیاء میں ئع کروائے تھے۔ الضیاء میں ان کے اشعار ''الدرر الغرر'' (انمول موتی) کے عنوان سے ئع ہوئے ہیں۔ ان کا تعلق مختلف موضوعات سے ہے۔ أنين الاسلام في الهند، تحية لسماحة ستاذ شبلی النعمانی، یا مسلمی الهند، المسرة ماهی؟، الشمس في الشفق عند مغيبها اور حب الوطن کی مشہور نظمیں ہیں۔ سطور ذیل میں ان کا تعارف کرایا جاتا ہے۔

أنين الاسلام فى الهند:

باون اشعار پر مشتمل اس نظم میں سید صاحب نے مسلمانوں کی ذلت اور پستی پر رافسوس کیا ہے۔ انھوں نے اسلاف کے قابل فخر کارناموں کی یاد دلاتے ہوئے لکھا ہے علم وفضل کے اعلیٰ معیار اور زہد وتقوی کے ممتاز مقام پر فائز تھے۔ وہ شہرت وعظمت اور ت و بہادری کے بام عروج پر تھے۔ لیکن مسلمانوں کی غفلت اور لا پرواہی نے ان کو رفتہ لت کے اس مقام پر پہنچا دیا ہے کہ اب وہ اپنے اندر حق بات بھی کہنے کی ہمت نہیں ۔آگے فرماتے ہیں کہ اس ذلت ورسوائی سے وہ اسی وقت نکل سکتے ہیں جب دنیا کے میں مبتلا نہ ہوں۔ بلکہ اس سے نکلنے کے لیے جدوجہد کریں۔ آخر میں سید صاحب نے ے نوجوانوں کو نئے عزم وحوصلہ کے ساتھ اٹھ کھڑے ہونے اور ذلت وپستی سے نکلنے ے جدوجہد کرنے کی دعوت دی ہے۔ (٣٨)

۲. تهنئة لصحة الاستاذ علامة شبلی النعمانی:

۱۷رمئی ۱۹۰۷ کوعلامہ شبلی اعظم گڑھ شبلی منزل میں ایک تخت پر بیٹھے ہوئے تھے۔ کہ پاس میں رکھی ہوئی بندوق چل گئی جس سے ان کا پیر شدید زخمی ہوگیا۔ علاج و معالجے سے فائدہ نہ ہوا اور نصف پنڈلی کاٹ دی گئی۔ مولانا کے دوست و احباب، اعزاء و اقارب اور شاگردان کی عیادت کے لیے آئے۔ سید سلیمان ندوی بھی ۲۴ رمئی کو اعظم گڑھ پہنچے، تاخیر سے پہنچنے پر انھوں نے استادگرامی کی خدمت میں بطور معذرت چند اشعار کہے۔ (۳۹)

پھر جب علامہ شبلی صحتیاب ہوگیے تو سید صاحب نے ۱۴۰ اشعار پر مشتمل ایک عربی قصیدہ کہا۔ یہ قصیدہ پہلے مجلہ البیان میں پھر حیات شبلی میں شائع ہوا(۴۰)۔ اس میں سید صاحب نے مولانا کی صحتیابی پر خوشی اور مسرت کا اظہار کیا ہے۔

۳. یامسلمی الهند:

یہ سید صاحب کی سب سے طویل نظم ہے جو ایک سو ایک اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں انھوں نے قدیم شعراء کی تقلید کرتے ہوئے پہلے تشبیب بیان کی ہے۔ اس کے بعد مسلمانوں کو یہ پیغام دیا ہے کہ وہ لہو ولعب اور بدمستی سے باز آجائیں۔ اللہ سے کیے ہوئے وعدے کے ایفاء کی کوشش کریں۔ اور علم وتقویٰ کے حصول میں لگ جائیں۔ کیوں کہ یہی چیزیں آخرت میں نجات کا ذریعہ بنیں گی۔ آخر میں وہ مسلمانوں کی زبوں حالی پر افسوس کرتے ہوئے انھیں خواب غفلت سے بیدار ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔ (۴۱)

۴. المسرة ماهی؟

اس نظم میں سید صاحب نے دنیا کی بے ثباتی کا تذکرہ کیا ہے۔ اور یہ حقیقت واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسان کو جب اس دنیا میں راحت وسکون اور عیش وعشرت

حاصل ہوتی ہے تو وہ اس دنیا کو ہی جنت تصور کرنے لگتا ہے۔ اور اس کے فنا ہونے کا خیال اس کے ذہن سے بالکل محو ہو جاتا ہے، لیکن اچانک حالات بدل جاتے ہیں۔ وہ مصائب زمانہ کا شکار ہو جاتا ہے۔ دوست واحباب اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ اور سامان تعیش بھی ختم ہو جاتا ہے۔ تو وہ سوچنے لگتا ہے کہ کہیں یہ سب خواب تو نہیں تھا۔ ابھی وہ اسی ادھیڑ بن میں رہتا ہے کہ غیب سے آواز آتی ہے کہ دنیا کا یہ عیش و آرام صرف چند روزہ ہے۔ اسے ثبات و دوام حاصل نہیں۔ (۴۲)

۵. الشمس فی الشفق عند مغیبها:

گیارہ اشعار پر مشتمل سید صاحب کی یہ ایک چھوٹی سی نظم ہے۔ اس میں انھوں نے غروب آفتاب کی حسین منظر نگاری کی ہے۔ آسمان کے مغربی کنارے پر پھیلی ہوئی شفق کو ھوں نے شراب کہن سے تشبیہ دی ہے۔ جس سے شام کے وقت انسان اور پرندے سب ف اندوز ہوتے ہیں۔ یہ اشعار منظر نگاری، تصویر کشی، جدت طرازی اور تشبیہ و استعارہ کی رت ورعنائی کا اعلیٰ نمونہ ہیں (۴۳)

. حبُّ الوطن:

بیس اشعار پر مشتمل اس نظم میں اہل وطن کی جدائی وفراق پر گہرے دکھ کا اظہار کیا یا ہے۔ شاعر دیار غیر میں اپنے آپ کو بالکل اکیلا اور تنہا محسوس کرتا ہے۔ جہاں اس کا کوئی م و دم ساز اور مونس وغمگسار نہیں۔ چنانچہ اہل وطن سے ملاقات کی بےچینی کا اظہار وہ یوں رتا ہے کہ کاش میں پرندہ ہوتا تو اڑ کر اپنے وطن پہنچ جاتا۔ آخر میں وہ مایوس ہو کر کہتا ہے کہ ۔ جب کہ ہمدم و دم ساز دنیا میں نہیں رہے تو کیا وطن واپسی کے بعد وہاں کے گل وگلزار نت اور خوشی دے سکتے ہیں؟ (۴۴)

رباعیات:

سید صاحب نے رباعیات کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی ہے ان رباعیات میں حکمت ومعرفت اور اخلاق وآداب کی ترجمانی کی گئی ہے۔ تعرف الدرجات بالمصیبات، الکبریاء، حقیقۃ الوجود عدم، الکنز لا ینجی، الرضا بالقضا، معنی الموت، خشیۃ الموت، الھموم بقدر العقول، صاحبك جیسے عنوانات کے تحت یہ رباعیات الضیاء اور البیان میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہی ہیں۔ (۴۵)

بطور مثال تین رباعیاں درج کی جاتی ہیں:

لایعرف الفضل بین الناس فی الرتب　　وان علا بعضهم بالمال و النسب
حتی الشدائد تبلوهم و تعجبهم　　فالنار تفرق بین العود و الخشب

ان الحیاة کتاب خطّة قدر　　وکل یومک من ایامها ورق
لا الموت معناه الا ان تفرقه　　صرف فتنشر الاوراق تفترق

لا تصحبن رجلا مشت عاداته　　بنمیمها　　وشهودها　　آیاته
لاتعتذر بخفائها من علمها　　تخبرک عن مجهوله مرآته

اردو زبان میں علامہ سید سلیمان ندوی کی علمی خدمات پر کسی قدر کام ہوا ہے ضرورت ہے کہ ان کی عربی تحریروں کو بھی تحقیق کا موضوع بنایا جائے اور ان کی روشنی میں عربی زبان وادب میں ان کا مقام متعین کیا جائے۔

حواشی:

۱۔ مثال کے طور پر شاہ معین الدین احمد ندوی نے جو دارالمصنفین میں سید صاحب کے جانشین ہوئے، ان کی مفصل سوانح لکھی ہے۔ مگر عربی زبان و ادب میں ان کی خدمات کا بہت ہی سرسری تذکرہ محض چند سطروں میں کیا ہے۔ یہی حال دوسرے سوانح نگاروں کا بھی ہے۔

۲۔ البیان، رجب ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۴، ص: ۱۱-۱۴

۳۔ البیان، شعبان ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۵، ص: ۳-۱۰

۴۔ البیان، رمضان المبارک ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۶، ص: ۳-۱۱

۵۔ البیان، ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۹، ص: ۳-۵

۶۔ البیان، ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۹، ص: ۵-۶

۷۔ البیان، صفر ۱۳۲۷ھ، ج ۸، ش ۲، ص: ۳-۱۲

۸۔ البیان، صفر ۱۳۲۷ھ، ج ۸، ش ۲، ص: ۱۳-۱۵

۹۔ البیان، ربیع الاول ۱۳۲۷ھ، ج ۸، ش ۳، ص: ۳-۱۰

۱۰۔ البیان، صفر ۱۳۲۸ھ، ج ۹، ش ۲، ص: ۴۱-۴۸

۱۱۔ الضیاء، جمادی الاول تا شوال ۱۳۵۱ھ/ ستمبر ۱۹۳۲ء-فروری ۱۹۳۳ء ج ۱، ش ۶-۱۰

۱۲۔ الضیاء، شوال ۱۳۵۱ھ/ فروری ۱۹۳۳ء ج ۱، ش ۱۰، ص: ۲۱-۲۷

۱۳، ۱۴۔ البیان، ج ۷، ش ۵، ص: ۱-۲

۱۵۔ البیان، ج ۷، ش ۸، ص: ۱-۲

۱۶، ۱۷۔ البیان، ج ۷، ش ۹، ص: ۱-۲

۱۸، ۱۹۔ البیان، ج ۸، ش ۲، ۳، ص ۱-۲

۲۰۔ البیان، ج ۸، ش ۳، ص ۱-۲

۲۱۔ البیان، ج ۸، ش ۴-۶، ص: ۱-۲

۲۲، ۲۳، ۲۴۔ البیان، ج ۸، ش ۴-۶، ص ۱-۲

۲۵۔ البیان، ج ۸، ش ۷-۱۰، ص ۱-۲

۲۶۔ الضیاء، ج ۱، ش ۱، ص ۳-۹

۲۷۔ البیان، ج ۸، ش ۳، ص ۱۸

۲۸۔ البیان، ج ۹، ش ۲، ص ۴۱

۲۹۔ البیان، ج ۹، ش ۳-۴، ص ۳

۳۰۔ ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل۔ مرتب ابوسعید انصاری۔ ص ۷-۸

۳۱۔ امعان فی اقسام القرآن۔ علامہ حمید الدین فراہی، ص: ۴-۱۰

۳۲۔ کتاب المعتبر، ھبۃ اللہ بغدادی، ج ۳۔ ص: ۲۳۰-۲۵۲

۳۳۔ مکاتیب سلیمان۔ مرتبہ مسعود عالم ندوی۔ ص: ۱۰

۳۴۔ المجمع العلمی الھندی، ج ۱۰، ش ۱-۲، ۱۹۸۵ء

۳۵۔ براؤن کے نام سید صاحب کا مکتوب مجلہ البیان رجب-شعبان ۱۳۲۸ھ ج ۲، ش ۴-۵ ص ۱۵-۱۹ میں شائع ہوا ہے۔ اسی سے ملتی جلتی اس مکتوب کی بھی عبارت تھی جو انھوں نے پروفیسر مارگولیتھ کو لکھا تھا۔

۳۶۔ البیان، جمادی الآخرۃ ۱۳۲۵ھ، ج ۶، ش ۶، ص: ۱۷۵-۱۷۷

۳۷۔ پوری نظم دستیاب نہ ہوسکی۔ اس کا صرف ایک شعر حیات شبلی میں ہے۔

دع اغترف منک بحر الفضل و الحکما و اقتبس منک شمس العلم و العلماء

حیات شبلی ص: ۴۷۰

۳۸۔ البیان، ذوالقعدہ، ذوالحجہ ۱۳۲۵ھ، ج ۶، ش ۱۱-۱۲، ص: ۱۲۔ حیات شبلی، ص: ۴۷۰-۴۷۲

۳۹۔ البیان، جمادی الآخرۃ ۱۳۲۶ھ۔ ج ۷، ش ۳، ص: ۹-۱۲

۴۰۔ البیان، شعبان المعظم ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۵، ص: ۲۱-۲۲

۴۱۔ البیان، ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۹، ص: ۱۵-۱۶

۴۲۔ البیان، رجب-شوال ۱۳۲۷ھ، ج ۸، ش ۷-۱۰، ص: ۲۸

۴۳۔ البیان، ذوالحجہ ۱۳۲۶ھ، ج ۷، ش ۹، ص ۱۶۰۔ الضیاء، جمادی الآخرہ ۱۳۵۱ھ، ج ۱، ش ۷

ص ۲۰،۲۶-۲۷،۱۹۲

مراجع ومصادر:

اردو کتب:

۱۔ سید صاحب کی حیات وخدمات سے متعلق تفصیل سے دیکھا جاسکتا ہے:

- سید محمد ہاشم- سید سلیمان ندوی حیات اور ادبی کارنامے۔ شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۹۵ء
- شاہ معین الدین احمد ندوی، حیات سلیمان، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۳ء
- عبدالقوی دسنوی، یادگار سلیمان، بہار اردو اکادمی، پٹنہ، ۱۹۸۴ء
- غلام محمد، تذکرۂ سلیمان، ادارۂ نشر المعارف کراچی ۱۹۸۴ء
- محمد نعیم صدیقی، علامہ سید سلیمان ندوی شخصیت و ادبی خدمات، مکتبہ فردوس، مکارم نگر لکھنؤ، ۱۹۸۵ء

۲۔ ابوالحسن علی ندوی، پرانے چراغ، مکتبہ فردوس لکھنؤ، ۱۹۷۵ء

۳۔ سید سلیمان ندوی، برید فرنگ، مطبع معارف دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۸۶ء

۴۔ سید سلیمان ندوی، حیات شبلی، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء

۵۔ مسعود عالم ندوی، مکاتیب سید سلیمان ندوی، مکتبہ چراغ راہ کراچی، ۱۹۵۴ء

مقالات:

مجیب اللہ ندوی، تحریک ندوۃ العلماء اور سید صاحب: معارف سلیمان نمبر مئی ۱۹۵۵ء

۔ محمد رابع ندوی، عربی زبان میں خدمات، در مجموعہ مطالعۂ سلیمانی (مجموعہ مقالات سید سلیمان ی سیمنار) تاج المساجد بھوپال

۔ مسعود الرحمٰن خاں ندوی، اولین عربی تحریریں (بحوالہ البیان) در مجموعہ مطالعہ سلیمانی

۴۔ مسعود عالم ندوی، استاد مرحوم (نقوش اور تاثرات) معارف سلیمان نمبر مئی ۱۹۵۵ء
۵۔ نجم الھدیٰ ندوی، سید صاحب کی یاد میں، معارف نومبر ۱۹۵۹ء

عربی کتب:

۱۔ سید سلیمان ندوی، دروس الادب، دار المصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
۲۔ سید سلیمان ندوی، لغات جدیدہ، آسی پریس، لکھنؤ، ۱۹۱۲ء
۳۔ ھبۃ اللہ بغدادی، کتاب المعتبر، الجزء الثالث، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ھ، طبع اول
۴۔ ابوسعید انصاری، ملتقط جامع التاویل لمحکم التنزیل، مطبع البلاغ، کلکتہ، ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۱ء
۵۔ عبدالحمید فراہی، امعان فی اقسام القرآن، المطبعۃ السلفیۃ ومکتبتھا، القاھرہ، ۱۳۴۹ھ
۶۔ ابن تیمیہ۔ الرد علی المنطقیین، مطبعہ القیمۃ، بومبائی، ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء
۷۔ عبدالحمید فراہی۔ فاتحہ تفسیر نظام القرآن، مطبعۃ اصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ الہند، ۱۳۵۷ھ

عربی رسائل:

۱. البیان : الشھریة، لکھنؤ
۲. الضیاء، الشھریة دارالعلوم ندوة العلماء لکھنؤ
۳. الادب الاسلامی، (ملحق الرائد) النشرة الشھریة للمکتب الرئیسی لرابطة الادب الاسلامی لکھنؤ الھند، شوال۔ذی الحجہ ۱۴۱۳ھ اپریل۔ یونیو ۱۹۹۳ء
"العلامة سیدسلیمان الندوی و اھتمامه بالعربیة" محمد رابع الحسنی الندوی
۴. مجلة المجمع العلمی الھندی، قسم اللغة العربیة و آدابھا جامعة علی گڑھ الاسلامیة بالھند.

ʌʌʌʌʌʌʌʌʌʌʌ

سکندر احمد

اردو عروض: تواتر اور تغیر

اکبر الٰہ آبادی نے اپنے مخصوص انداز میں کہا

قاعدے میں حسن معنی گم کرو　　　　شعر میں کہتا ہوں تقطیع تم کرو

انھوں نے بالقصد ''ع'' کو ساقط کر دیا اور عروضیوں کو دعوت دی ''تم اسے نا!! ثابت کرو''۔ شعر دو اوزان میں ٹوٹتا ہے۔

ا۔ بحر رمل مسدس محذوف (۲) بحر رجز مسدس مرفوع۔ دونوں صورتوں میں ع گر رہی ہے مگر دوسری صورت میں سقوط ''ع'' زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ یہ تو کوئی کہہ ہی نہیں سکتا ہے کہ اکبر الٰہ آبادی عروض کا علم نہیں رکھتے تھے مگر انھوں نے مصرع ثانی میں آہنگ کے اعتبار سے دانستہ ''ع'' کو گرا دیا۔

یہ بحث کہ اردو عروض کے حدود اربعہ کیا ہوں اور عربی اور فارسی کے اصول سے کہاں تک انحراف جائز ہے بہت پرانی ہے۔ کبھی عروض دانوں نے مباحث کے ذریعہ تو کبھی شعراء نے تخلیق کے ذریعہ اس تنازعہ کو ہوا دی۔ اردو عروض کے تواتر اور تغیر کو سمجھنے کے لیے ایک منفرد ٹھوس اور تاریخ وار گفتگو کی ضرورت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اردو عروض کی تاریخ اردو زبان کی تاریخ کے متوازی چلتی ہے حالانکہ اردو عروض کی پہلی کتاب ترجمہ حدائق البلاغہ ۱۸۴۳ء میں شائع ہوئی۔ ۱۸۴۸ء میں محمد فیض نے شرح شمس الدین لکھی جو مخطوطے کی شکل میں ادارہ ادبیات (حیدرآباد) کی لائبریری میں موجود ہے۔ حدائق البلاغۃ شمس الدین فقیر کی تصنیف ہے (م ۱۷۶۰ء) جس کا ترجمہ امام بخش صہبائی نے مسٹر بوترس کی فرمائش پر کیا۔ مسٹر بوترس دلی کالج کا پرنسپل تھا اور مشرقی علوم کو پسندیدگی کی نظر

سے دیکھتا تھا۔ مگر اردو عروض کی تاریخ شمس الدین فقیر سے کہیں پہلے کی ہے۔

عہد جہانگیر میں بحر رجز کا استعمال بخوبی ہوتا تھا۔ منشی پیارے لال شوقی نے اس عہد میں ایک غزل کہی جس کے دو اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

جن پیم رس چکھا نہیں امرت پیا تو کیا ہوا
جن عشق میں سر نادیا جو جگ جیا تو کیا ہوا
مارگ بسی سب چھوڑ کر دل تن سے تن خلوت پکڑ
شوقی پیارے لال بن سب سیں ملا تو کیا ہوا(۱)

سارے مصاریع بحر رجز مثمن سالم پر ٹوٹ رہے ہیں۔ (پیارے میں یائے مخلوط نہیں بلکہ یائے مظہر ہے) عہد جہانگیر کا ایک اور مشہور واقعہ ہے جو بحر رجز کے مقبول ہونے کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ یہ واقعہ کتابوں میں یوں درج ہے کہ شاہنشاہ جہانگیر عروض داں اور سخن سنج تھا۔ ایک مرتبہ ایک ناواقف فن شاعر اس کے دربار میں قصیدہ پڑھنے لگا پہلا مصرع تھا:

''اے تاج دولت بر سرت از ابتدا تا انتہا''

تقطیع میں ایک لفظ بن رہا تھا ''لت بر سرت'' علم عروض کی عدم واقفیت نے جہاں ممدوح کے سر پر تاج رکھوایا وہیں ''لت'' سے بھی سرفراز فرمایا۔ جہانگیر نے فوراً سوال کیا ''عروض می دانی''؟ زندگی باقی تھی کہ اس نے سچ سچ کہہ دیا ''نمی دانم'' (۲) ویسے شاہجہاں کے عہد میں بھی اردو میں بحر ہزج کا ثبوت ملتا ہے (۳) بحر رجز کے مقبول ہونے کی ایک وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اسے ایک ولولہ انگیز بحر تصور کیا جاتا ہے اور مغلیہ تاریخ جنگوں سے بھری پڑی ہے۔ ظاہری بات ہے کہ بار بار دہرائے جانے کی وجہ سے اس بحر کو قبولیت عام مل گئی۔ ویسے بھی اردو کو لشکری زبان بھی کہا جاتا ہے۔ مگر ایک قباحت ہے۔ بحر رجز اور بحر ہزج دونوں کی موجودگی کا یہ کوئی ٹھوس ثبوت نہیں کیوں کہ یہ پنگل مماثل بحریں ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اردو کے ابتدائی دور میں پنگل کی بحریں مستعمل رہی ہوں۔ بحر رجز کی پنگل مماثل چھند کا نام ہری گی

نکا ہے اور بحر ہزج کی پنگل مماثل چھند کا نام ہے ودھا تا چھند۔

دونوں بحریں مثمن سالم کے بیچوں بیچ یا کسی بحر میں بھی درمیانی وقفہ لازمی ؟ نہیں۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ دیسی بحریں بھی مستعمل تھیں جن کی پنگل مماثل بحریں مقبول اور مروج نہیں تھیں۔ امیر خسرو اور ناصر علی سرہندی (م ۱۶۹۷ء) نے بحر متقارب مقبوض اثلم میں شانزدہ رکنی غزل کہی ہے۔ ہر مصرع ''فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن پر ٹوٹتا ہے۔ ملاحظہ ہو

چندر سے مکھ پر یہ خال مشکین نپٹ بشوخی لٹک رہا ہے
عجب ہے یاراں کہ ایک زنگی بملک رومی لٹک رہا ہے
بت فرنگی بقتل ہمنا رکھے جو برچیں جبیں دمادم
ہوا ہے جینا جگت میں مشکل کہ تیغ ابرو سرک رہا ہے (۴)

اسی طرح ولی دکنی (م ۱۷۰۷ء) نے بحر خفیف مخبون مسکن مقصور یا محذوف یعنی فاعلاتن مفاعلن فعلن/فعلان/فعلن فعلان میں غزل کہی ہے۔

اے صنم تجھ جبیں اُپر یہ خال — ہندو سے ہر دوار باسی ہے
یہ سیہ زلف تجھ زنخداں پر — ناگنی جوکنویں پہ پیاسی ہے (۵)

ظاہری بات ہے شمس الدین فقیر کے حدائق البلاغۃ کے منظر عام پر آنے کے بہت پہلے سے اردو عروض کی موجودگی کا ٹھوس تاریخی ثبوت موجود ہے۔ حدائق البلاغۃ اردو عروض کی موجودگی کا ٹھوس ثبوت ہے اردو عروض کا مأخذ نہیں۔

ہوسکتا ہے کہ اس سے پہلے عروضی نکات کی باقاعدہ تدوین نہیں کی گئی ہو اور یہ نکات منتشر شکل میں موجود ہوں۔ اس کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اس کتاب یعنی حدائق البلاغۃ کی عبارت قدیم طرز کی اور پیچیدہ ہے اور سارے عروضی نکات کا بخوبی احاطہ نہیں کرتی ہے۔ صہبائی کے رسالے کا فرانسیسی ترجمہ گارساں نے پیرس سے ۱۸۷۳ء میں La prosody La Rhetoride Mussalman کے نام سے شائع کیا (۶)۔

حدائق البلاغۃ کی ایک شرح، شرح شمس الدین کے نام سے ادارہ ادبیات اردو حیدر آباد
مخطوطے کی شکل میں موجود ہے (تالیف محمد فیض ۱۲۵۴ھ) حدائق البلاغۃ کے بعد جو کتا
عروض پر منظر عام پر آئیں ان میں قدر بلگرامی (تلمیذ غالب) کی ضخیم کتاب ''ق
العروض''، مظفر علی اسیر کی ''زر کامل عیار'' (ترجمہ معیار الاشعار)، ''چراغ سخن'' از یاس
چنگیزی، ''اصلاح'' از شوق نیموی، ''بحر الفصاحت'' از نجم الغنی، ''آئینہ بلاغت'' از مرز
عسکری، مرآۃ الشعراء'' از مولوی عبدالرحمٰن، ''نکات سخن'' از حسرت موہانی، ''نسیم البلاغۃ
جلال الدین احمد جعفری، دیبی پرساد سحر بدایونی کی ''معیار البلاغت''، ''مقیاس الاشعا
مرزا اوج لکھنوی، ''علم عروض و قافیہ و تاریخ گوئی'' از سید حسن کاظم عروض اللہ آبا
''عروض آہنگ اور بیان'' از شمس الرحمٰن فاروقی، ''دور شاعری'' از مہذب لکھنوی، ''
شاعری'' از مسعود حسن رضوی ادیب، ''شرح طباطبائی'' اور ''تنقید کلام غالب'' از مسعود
رضوی ادیب، کمال احمد صدیقی کی ''آہنگ اور عروض''، نادم بلخی کی ''تفہیم العروض
شارق جمال ناگپوری کی ''تفہیم العروض'' اور ''عروض میں نئے اوزان کا وجود''، حمید
آبادی کی ''رمز العروض''، زار علامی کی ''کلید العروض'' اور ''مسلمات فن''، کندن ارار
''احتساب العروض''، کاظم فرید آبادی کی ''گلزار عروض''، قتیل داناپوری کی ''ضیاء العروض
عنوان چشتی کی ''عروض اور فنی مسائل''، حبیب اللہ خاں غضنفر کی ''اردو کا عروض''، ا
عبدالواحد کی کتاب ''آہنگ شعر''، مغنی تبسم کا مقالہ ''اردو عروض کا مطالعہ''، گیان چند جی
''اردو کا اپنا عروض'' وغیرہ اہم ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ کریم الدین نے ۱۸۴۷ء
''عجالۃ العالۃ'' کے نام سے ایک رسالہ در عروض شائع کیا جو بقول مؤلف بہت فائدہ
رہا لیکن کریم الدین کے کام کو آج تک کوئی نہیں جانتا۔ کاظم فرید آبادی کی ''گلزار عرو
بھی ہندستان میں ناپید ہے۔ انشاء کی تالیف ''دریائے لطافت'' میں بھی عروض کا ایک
ہے جسے مرزا قتیل نے تحریر کیا لیکن نامعلوم وجوہات کی بنا پر مولوی عبدالحق نے دریا
لطافت میں اسے شامل نہیں کیا نہ ہی اردو ایڈیشن میں اور نہ ہی فارسی ایڈیشن میں۔ خدا

اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ میں دریائے لطافت کا قلمی نسخہ موجود ہے جس میں مرزا قتیل کے تحریر کردہ وہ حصے جن میں عروض و منطق پر تفصیلی بحث ہے، شامل ہیں۔ عظمت اللہ خاں کا ایک طویل مقالہ عروض پر رسالہ ''اردو'' جنوری ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا۔ یہ پورا مقالہ سریلے بول میں من وعن موجود ہے۔ بہر حال اس فہرست کے مکمل اور تاریخ وار ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں تاہم یہ کوشش ضرور کی گئی ہے کہ اہم کتاب یا مضمون نہ چھوٹے۔

قواعد العروض ایسی واحد کتاب ہے جس میں پنگل کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ نہ صرف بحث ہی کی گئی ہے بلکہ پنگل پر بھر پور مواد ہے اور اس موضوع کے لیے بانوے صفحات (از ص ۳۳۷ تا ۴۲۸) مختص کیے گیے ہیں۔ حالانکہ بیسویں صدی میں عروض پر کئی کتابیں اور مضامین شائع ہوے جن میں پنگل پر مواد موجود تھا مگر قواعد العروض کی طرح ٹھوس نہیں۔ قواعد العروض انیسویں صدی عیسوی میں شائع ہوئی اور یہ اپنی طرز کی واحد کتاب ہے جو ماٰخذ کا درجہ رکھتی ہے۔ ''معیار الاشعار'' عروض کے اعلیٰ طالب علموں کے لیے مفید ہے۔ لیکن اس ترجمے میں فارسی متن، اس کا اردو ترجمہ اور شرح اس طرح خلط ملط ہیں کہ پڑھنے میں کافی الجھن ہوتی ہے۔ معیار الاشعار کا اصل نسخہ جسے تہران میں شائع کیا گیا اس سے کافی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں بہت ساری مثالیں جو مظفر اسیر کے ترجمے میں ہیں اصل نسخے میں موجود نہیں ہیں۔ ان مثالوں کو اسیرؔ نے شرح میں نہ دے کر ترجمے میں شامل کر دیا ہے۔ فارسی سے نابلد قاری ان مثالوں کو اسیر کے بجائے محقق طوسی کی سمجھ سکتا ہے۔ میں صرف ایک مثال دوں گا۔ رباعی کے چوبیس اوزان کی تفصیل اور فہرست معیار الاشعار کے اصل نسخے میں نہیں ہیں مگر زر کامل عیار میں موجود ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ مقیاس الاشعار مفید لیکن نایاب کتاب ہے۔ بحر الفصاحت (تالیف ۱۳۵۳ھ) نجم الغنی رامپوری کی کتاب ہے جس کا تاریخی نام مقاصد البلغاء ہے۔ بحر الفصاحت کو اصناف سخن، معانی، بیان، بدیع، عروض، سرقہ وغیرہ سے متعلق بہترین اور جامع کتاب سمجھنا چاہیے۔ مصنف غالباً پہلا شخص ہے جس نے عروض اوزان کی جمالیاتی اور تکنیکی تعریف پیش کی ہے۔

اس کے قبل وزن کی منطقی اور ماہیتی تعریف عروضی رسائل میں مفقود تھی۔ صرف اوزان کے نام، اجزاء، وجوہ تسمیہ، زحافات، دوائر وغیرہ پر اکتفا کیا گیا۔ صاحب بحر الفصاحت نے وزن کو ''حظ بخش'' ہیئت کہہ کر اپنی تعریف کو جدید ترین خطوط پر قائم کر دیا (۷)۔ شوق نیموی کا رسالہ تقریباً نایاب ہے۔ خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں اس کے چند نسخے موجود ہیں۔ رسالہ مختصر ترین مگر آسان ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے (الاصلاح) یہ اصلاح کی غرض سے لکھا گیا ہے اور مبتدی شعراء کی ضروریات پیش نظر ہے۔ حسرت موہانی کی کتاب بھی تقریباً نایاب ہے۔ مگر شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی کتاب ''عروض آہنگ اور بیان'' میں اس کے نکات کا تقریباً احاطہ کر لیا ہے۔ بقیہ کتابوں میں کچھ کتابیں تو مبتدی کے لیے لکھی گئی ہیں۔ ان میں حمید عظیم آبادی کی رمز العروض، نادم بلخی اور شارق جمال کی تفہیم العروض وغیرہ ہیں۔ مبتدیوں کے لیے تحریر کی گئی کتابوں میں نادم بلخی کی تفہیم العروض بہترین کتاب ہے اور عروض کے ''الف بائی'' قاعدے کا درجہ رکھتی ہے۔ اس سے بہتر ابتدائی کتاب آج تک میری نظر سے نہیں گذری۔ حمید عظیم آبادی کی کتاب بھی اچھی ہے۔ مختصر ہونے کے باوجود اس میں کافی حوالے موجود ہیں۔ عروض آہنگ اور بیاں (تالیف شمس الرحمٰن فاروقی) اور آہنگ اور عروض (تالیف کمال احمد صدیقی) بھی اچھی کتابیں ہیں۔ ان دونوں حضرات نے ارکان کی اکائیوں کو سبب اور وتد سے بھی مختصر کر کے موکد اور غیر موکد رکنیوں کی حمایت کی ہے۔ واضح رہے کہ غیر موکد رکنیہ جسے ہندی میں لگھو ماترا کہتے ہیں ایک حرفی ہوتا ہے اور اس سے مختصر اکائی ممکن ہی نہیں۔ زار علامی کی دونوں کتابیں اچھی کتابوں کی فہرست میں اپنے نام درج کروانے میں ناکام رہیں۔ زار علامی نے اپنا بیشتر وقت دوسروں کو غلط ثابت کرنے میں گنوا دیا۔ دراصل زار نے تحقیقی ذہن پایا ہی نہیں تھا اور اپنے استاد کے بتائے گیے نکات سے کچھ بھی آگے بڑھنے کے قائل نہیں تھے۔ زار کے ذہن کے غیر تحقیقی ہونے کا اس سے واضح کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ اپنے استاد کے متعلق انھوں نے اپنے اس مضمون میں جسے انھوں نے اپنے استاد ''اوّلنائے علاّم''

(یہ خطاب زار کا دیا ہوا ہے) پر تحریر کیا ہے صرف دو جملے کام کے لکھے۔ اول "بس اتنا جانا ہوں کہ وہ میرٹھ کے نہایت ہی مشہور خاندان کے فرد تھے" دوم "حضرت عزیز لکھنوی کو اپنے جن تلامذہ پر ناز تھا حضرت سحر عشق آبادی بھی ان میں سے ایک تھے" (۸)۔ بعض کی اطلاع کے مطابق سحر عشق آبادی، ثروت میرٹھی کے شاگرد تھے۔ انھوں نے اپنے استاد کا حق بھی نہیں ادا کیا۔ اتنی باتیں تو کوئی بھی تھو بدھو خیراتی لکھ سکتا تھا۔ سحر عشق آبادی کے شاگرد خاطر سے ایسی لاپرواہی! عنوان چشتی کی کتاب بھی مجموعہ اغلاط ہے اس کتاب میں اتنی غلطیاں ہیں کہ وہ تقطیع کار تو نظر آتے ہیں مگر عروض داں نہیں۔ اس ضمن میں (دوسری کتابوں کے حوالے سے بھی) تفصیلی گفتگو آگے ہوگی۔

اردو عروض کی جدید کاری کی ضرورت:

زبان اپنی تمام تر متعلقات کے ساتھ، ایک تغیر پذیر تصور ہے۔ اردو زبان کا ارتقائی سفر ابھی جاری ہے۔ پرانے الفاظ کہیں متروک ہو رہے ہیں تو کہیں ان کی ہیت تبدیل ہو رہی ہے۔ ہجے اور تلفظ دونوں تبدیل ہو رہے ہیں۔ اب کوئی حرکت (متحرک "ز") نہیں کہتا۔ کوئی مولینا نہیں لکھتا۔ اس پس منظر میں عروضی نکات کا جامد و ساکت رہنا ناممکن ہے۔ عرب سے جب خلیل بن احمد کا عروض ایران میں داخل ہوا تو ایران والوں نے اسے من و عن قبول نہیں کیا بلکہ خاطر خواہ تبدیلیاں کیں۔ نئے اوزان بنائے، نئے زحافات وضع کیے۔ پرانے اوزان کو ترک کیا۔ کئی ارکان کو متروک الاستعمال قرار دیا۔ نئے احکامات قائم کیے۔ نئی اصناف کو روشناس کرایا جن میں غزل اور رباعی قابل ذکر ہیں۔ جب عربی عروض ایران سے ہوتے ہوئے برصغیر میں داخل ہوا تو ایران کے برعکس (۹) ہندوستان میں پہلے سے ایک ٹھوس عروضی نظام موجود تھا جسے پنگل کہتے تھے۔ دوہے کی صنف موجود تھی۔ رامائن اور مہابھارت کی طرح منظوم معرکہ آرا رزمیے موجود تھے۔ ایسے میں عربی فارسی عروض کا اچھوتا رہ جانا ناممکن تھا۔ حدائق البلاغۃ کی اشاعت سے جہاں اردو عروض کو

گراں قدر فائدہ پہنچا وہیں ایک نا قابل تلافی نقصان بھی ہوا۔ نقصان یہ ہوا کہ مستقبل کے عروضی اہل قلم اسے عروض کی مکمل ترین کتاب سمجھ بیٹھے اور اس میں درج نکات کو حرف آخر سمجھنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندی کی وہ بحریں اور صنعتیں جو اردو شاعری میں مروج تھیں اور ہیں اردو عروض کی کتابوں میں داخل ہونے سے رہ گئیں۔ ایک صنعت تو وقفے کی ہے جسے ہندی میں بشرام یا یتی کہتے ہیں جس کا ذکر اس خاکسار نے ایک تفصیلی مقالے میں کیا ہے(۱۰)، ویسے ہندی کی بحریں بھی ہیں، جو اردو میں مروج تھیں مگر اردو عروض کی کتابوں میں داخل ہونے سے رہ گئیں۔ اجمالی نظر سے ہم اردو عروض کی جدید کاری کو درج ذیل طریقوں سے برت سکتے ہیں

۱۔ جدید کاری پنگل کے پس منظر میں

۲۔ اردو عروض کی آزادانہ جدید کاری

۳۔ عمل جدید کاری یعنی تخلیقی سطح پر عروض کی جدید کاری۔

اردو عروض کی جدید کاری پنگل کے پس منظر میں:

جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ جب عربوں کا عروضی نظام ایران ہوتے ہوئے ہندوستان میں داخل ہوا تو ہندوستان میں ایک ٹھوس، مربوط اور جامع عروضی نظام پہلے سے موجود تھا جسے پنگل کہتے تھے۔ ویسے میں خلیل کے عروضی نظام کا پنگل سے تفاعل ناگزیر تھا اور اردو کے عروضی نظام میں پنگل کے چند اصولوں کا اختلاط لازمی۔ میر اور نظیر اکبر آبادی نے پنگل کے نظام کو بخوبی استعمال کیا۔ ان اصولوں کو اردو کا سمجھتے ہوئے نہ کہ پنگل کا سمجھتے ہوئے۔ غلط فہمی تو تب پیدا ہوئی جب حدائق البلاغت میں درج عروضی اصول کو اردو عروض کا کل اثاثہ تسلیم کر لیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں اجتہاد کے دروازے کو فرضی طور پر مستقل بند سمجھ لیا گیا حالانکہ قدر بلگرامی کی کتاب قواعد العروض میں پنگل پر نہایت ہی مفصل اور جامع مواد موجود ہے۔ ظاہری بات ہے قدر بلگرامی پنگل کو بھی عروضی قواعد کا حصہ سمجھتے تھے جبھی تو قواعد

العروض میں شامل کیا۔ ہوسکتا ہے کہ انگریزوں کی لسانی سیاست جس میں اردو کو مسلمانوں اور ہندی کو ہندوؤں کی زبان بنادیا گیا کی وجہ سے قدر بلگرامی کے بعد کے عروض دانوں نے پنگل کو اردو عروضی قواعد کا حصہ سمجھنے سے گریز کیا۔

تخلیقی سطح پر پنگل کے اثرات پر گفتگو آگے ہوگی۔ مگر یہ بات طے ہے کہ پنگل نے اردو عروض پر خاطر خواہ مثبت اثر ڈالا ہے۔ ''یتی'' یعنی وقفے کے اصول نے حسرت موہانی کو یہاں تک متاثر کیا کہ وہ شکست ناروا کی ایجاد کر بیٹھے۔ شکست ناروا میں یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ چند اوزان مثلاً بحر کامل مثمن سالم میں کے ہر مصرعے کے عین درمیان میں ایک وقفہ ہونا چاہیے اور اگر وہاں وقفہ نہ ہوتو مصرعے میں شکست ناروا کا عیب ہے۔ اگر حسرت موہانی اپنے مفروضے میں تھوڑی ترمیم کر لیتے تو بعد کے عروض دانوں کو ان سے اختلاف نہ ہوتا۔ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ حسرت موہانی کا رسالہ ''معائب سخن'' کے شائع ہونے کے پہلے اس عیب کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ اگر حسرت موہانی نے وقفے کے ہونے کو حسن یا صنعت مان لیا ہوتا بشرطیکہ یہ درمیانی وقفہ ایک غزل یا ایک نظم کے ہر مصرعہ میں موجود ہو۔ یعنی اگر وقفہ ہوتو ایک صنعت ہے جو غزل یا نظم میں ایک اضافی حسن پیدا کرتی ہے۔ جیسا کہ شاد عظیم آبادی کی مشہور غزل ''اف ری جوانی ہائے زمانے'' میں ہے۔ اگر وقفہ نہ ہوتو کوئی عیب نہیں۔ ویسے بھی شکست ناروا کو بطور عیب مسترد کیا جاچکا ہے۔ قدر بلگرامی نے پنگل کے اصول کا اتنی تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ قواعد العروض کے اس حصے کو آزادانہ طور سے پنگل کا رسالہ تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ قواعد العروض میں درج چند نکات پنگل کی موجودہ کتابوں میں بھی نہیں ہیں۔ مثلاً جس طرح عربی/ فارسی اردو میں ایک رکن کے کئی فرعیں ہوتی ہیں اسی طرح پنگل کے بنیادی اوزان کی کئی فرعیں ہوتی ہیں۔ قدر بلگرامی نے ذیلی اوزان نکالنے کے جو طریقے دیے ہیں وہ علم الحساب اور سٹ تھیوری کے پیچیدہ ترین اصول ہیں اور یہ اصول آج پنگل کی کتابوں میں ناپید ہیں مگر قدر بلگرامی نے اردو عروض اور پنگل کی مماثلت بطور مجموعی ارکان تک ہی محدود رکھی ہے اس کی (مماثلت

کی) توسیع اوزان تک خال خال ہی نظر آتی ہے۔ قواعد العروض کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ بعد کے عروض دانوں نے پنگل کو قواعد العروض کے حوالے سے ہی سمجھا۔ مثلاً شارق جمالؔ (۱۱) اور عظمت اللہ خاں (۱۲) نے۔ شارق جمال نے جن اصطلاحات کا استعمال کیا ہے وہ بالکل ویسے ہی قواعد العروض میں درج ہیں۔ شارق جمال نے اس بات کا اعتراف بھی کیا ہے (۱۳)۔ بہرحال شارق جمال نے کچھ ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جو محلِ نظر ہیں۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں بحر متقارب کو ہندی میں بھجنگ پر بات بھی کہتے ہیں۔ یہاں ان کو بحر متقارب مثمن سالم لکھنا چاہیے تھا۔ اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ جہاں کہیں بھی وہ کسی بحر کا ذکر کرتے ہیں جو ہندی چھند سے مماثل ہو تو ان کی مراد مثمن سالم بحر ہے تو ان کی درج کردہ ہندی مماثل بحروں کے نام غلط ہیں۔ چارٹ درج ذیل ہے

بحروں کے نام	شارق جمال کے مطابق ہندی بحر کا نام	مماثل ہندی چھند کا نام (۱۴)
بحر متدارک مثمن سالم	دربھنگہ	سرگونی
بحر ہزج مثمن سالم	مدورا	ودھاتا
بحر رجز مثمن سالم	ہیر	ہری گی تکا
بحر رمل مثمن سالم	دھارا	مادھو مالتی
بحر کامل مثمن سالم	مایہ	ہری گی تکا

ہری گی تکا چھند میں یہ آسانی ہے کہ ابتدائی گرو کو دو لگھو سے بول سکتے ہیں۔ میں ماتراؤں کی تعداد ایک ہی رہتی ہے اور پہلے دو ماتراؤں کو چھوڑ کر ترتیب بھی یکساں رہتی ہے اس لیے کہ ہندی میں بحر رجز اور بحر کامل کا مماثل ایک ہی چھند ہے۔ ویسے اضمار کے زحاف سے بحر کامل بحر رجز میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

میں یہاں واضح کر دوں کہ دھارا، مدورا ششی وغیرہ ویسے چھندوں کے نام جو ایک سالم فاعلاتن، مفاعیلن، فعولن پر مشتمل ہوں۔ اردو میں ایسی بحریں تکنیکی طور پر

تو ہیں مگر مستعمل بالکل نہیں ہیں۔ لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دھارا، مددرا دغیرہ بحر کے مماثل ہیں۔ یہ ارکان کے مماثل ہیں۔ لیکن وارنک طریقے میں پانچ ماترائی ارکان کی تعریف دے دی گئی ہے۔ فعولن کا مماثل یگن اور فاعلن کا مماثل رگن ہے وارنک طریقے میں صرف ایک چھ ماترائی رکن ہے جسے مگن کہتے ہیں اردو میں اس کا مماثل مفعولن ہے۔

البتہ اخلاق دہلوی نے تینتالیس وارنک چھند اور دس ماترائی چھند کی فہرست درج کی ہے جن کی مماثل بحریں اردو میں موجود ہیں (۱۵)۔ مگر صرف مماثل بحروں اور ارکان کے نام شمار کرنے سے کیا ہوتا ہے۔ ہندی چھندوں اور پنگل کے اصول استعمال کے جواز اور ساتھ ہی ساتھ استعمال کی مثالوں سے عروض کے کینواس کو وسیع تر کیا جاسکتا ہے۔ میر نے یہ کام بخوشی انجام دیا ہے۔ حبیب اللہ خاں غضنفر نے صرف اردو ہی نہیں فارسی عروض کا ڈانڈا بھی سنسکرت کے پنگل سے جوڑ دیا ہے۔ فرماتے ہیں ''اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اردو عروض بھاشا کے قواعد عروض پر مبنی ہے تو شاید کوئی یقین نہ کرے گا مگر حقیقت میں یہ دعویٰ بے بنیاد نہیں (۱۶)۔ وہ مزید فرماتے ہیں ''فارسی اشعار کی تقطیع عربی ارکان کے موجب کی جاتی ہے مگر عربی اوزان سے کوئی تعلق نہیں رکھتی البتہ فارسی کے بہت سے وزان ہندی سے مشابہ ہیں اور مشابہت کی وجہ یہی ہے کہ دونوں زبانیں ایک ہی جگہ سے ںلی ہیں (۱۷) اس بلند بانگ دعویٰ کے صرف دو وجوہات ہیں:

اردو اور فارسی کی بہت سی بحریں ہندی کے متعارف چھندوں کے مماثل ہیں۔

- اردو اور فارسی میں ایسے اشعار ہیں جنہیں عربی عروض کے تحت ناموزوں قرار دیا سکتا ہے۔ مگر وہ ہندی پنگل کے حساب سے موزوں ہیں۔

دونوں دلائل استحقاق کی کسوٹی پر کھرے نہیں اترتے۔ بہت سے عربی اوزان بھی ںی اوزان کے مماثل ہیں۔ مثال کے طور پر بحر کامل مثمن سالم کی مثالی چھند کا نام ہری گی ہے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اس بحر کے ہر رکن پر اضمار کے زحاف کے عمل سے یہ بحر مثمن سالم میں تبدیل ہوجاتی ہے اور اسے بھی ہری گی تکا کہتے ہیں۔ یعنی عربی اور

بھاشا میں نہ صرف اوزان مماثل ہیں بلکہ زحافات تک میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگر اس مماثلت سے ہم یہ نتیجہ نکال لیں کہ عربی عروض کا ماٗخذ سنسکرت ہے تو اس مفروضے کو سوائے مضحکہ خیز کے کچھ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ دوسری دلیل بھی ٹھوس نہیں ہے کیوں کہ فارسی اور اردو نے عربی عروضی اصول کو من وعن نہیں اپنایا بلکہ ان میں خاطر خواہ تبدیلیاں بھی کی گئیں۔

صرف ایک حقیقت ہی اس مفروضے کی عمارت کو زمیں بوس کر دیتی ہے اور وہ یہ کہ اردو فارسی کے عروض کا تصور ہم دائروں کے بغیر کر ہی نہیں سکتے۔ سارے کے سارے بنیادی اوزان اور ارکان کا استخراج کسی نہ کسی دائرے سے ہوتا ہے۔ جب کہ سنسکرت یا کسی بھی عالمی زبان میں، جی ہاں کسی بھی عالمی زبان میں، عروضی دائروں کا تصور نہیں۔ یہ عروضی دائرے ہی عربی، فارسی، ترکی اور اردو عروض کو دوسری ساری زبانوں کے عروضی اصول سے ممتاز کرتے ہیں۔ مماثلت تو موسیقی کے ''سا، رے، گا، ما، پا، دھا، نی، سا'' اور مغرب کے Do, Re, Mi, Fa, So, La, Si میں بھی ہے۔ اس کا کیا یہ مطلب نکالا جا سکتا ہے کہ مغربی موسیقی ہندستانی موسیقی سے مستعار ہے؟ حبیب اللہ خان غضنفر کی کتاب میں ہندی/سنسکرت پنگل کے حوالے سے بہت سی ایسی باتیں درج ہیں جو پنگل کے اصول سے موافقت نہیں رکھتیں۔ غضنفر فرماتے ہیں کہ وارنک گن میں لگھ ایک اور گرو دو ماتراؤں میں شمار ہوتا ہے اور دونوں مساوی ہوتے ہیں (۱۸)۔ مزید برآں ان کا یہ کہنا کہ ہر چھند میں چار رکن ہوتے ہیں (۱۹) بھی غلط ہے۔ ششی، مہی، کام، مدھ، سار۔ کے سارے چھند محض ایک رکن پر مشتمل ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہندی میں 'ر' بھی حرف علت ہے اس لیے شمار نہیں ہوتا ہے۔ کرشن میں 'ر' کے شمار نہیں ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک حرف ایک ماترا میں شمار تبھی ہوگا جب وہ متحرک ہو۔ کرشن میں 'ک' اور 'ر' مصمتی شوشہ بناتے ہیں جو دو حرفی ہوتا ہے۔ مگر اس میں دونوں کے دونوں حروف ساکن ہوتے ہیں لہٰذا اسے ایک ماترائی شمار کیا جاتا ہے۔ ویسے حبیب اللہ خاں غضنفر کی کتاب اچھی اور دلچسپ ہے مگر۔

''یہ ذوق کا دیوان ہے قرآن نہیں ہے''

غضنفر نے خود لکھا ہے کہ اس مضمون کا بیش تر حصہ انھوں نے قیاس پر لکھا ہے (۲۰)۔

ہندی عروض کے حوالے سے سب سے بنیادی حقیقت عظمت اللہ خاں کی تحقیق ہے۔ یہ بات طے ہے کہ عظمت اللہ خاں ہندی عروض کا اچھا علم رکھتے تھے۔ چونکہ انھوں نے قلیل عمر پائی اس لیے اپنی تحقیق کو مزید وسعت نہ دے سکے اور خال خال ہی ٹھوکریں کھائی ہیں ان کے مطابق:

۱۔ عروضی موزونیت کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہر مصرعے میں ماتراؤں کی ایک مقررہ تعداد ہو۔

۲۔ محض ماتراؤں کی تعداد سے نظم و نثر میں امتیاز کم ہوتا ہے لہٰذا بشرام اور قافیہ کی قیدیں نہ صرف ضروری بلکہ فطری ہیں۔

۳۔ الفاظ کا ہر حرف تنہا ایک ماترا سمجھا جائے گا اور اس کا نام لگھو ہوگا۔ اور دو حرف جہاں مل کر آواز دیں گے وہ دو ماترا سمجھے جائیں گے اور اس طرح کی جڑواں آواز کو گرو پکارا جائے گا۔

۴۔ اردو میں خواہ کتنے ہی حروف والے الفاظ ہوں ان کے لگھ اور گرو میں آسانی سے ٹکڑے ہو جاتے ہیں اور یہ ٹکڑے تلفظ کے لحاظ سے ہوتے ہیں (۲۱)۔

وہ آگے فرماتے ہیں کہ اگر ماتراؤں کی تعداد بشرام اور قافیہ کے علاوہ چرن (مصرعے) میں لگھ اور گرو کی ترتیب بھی خال خال متعین کر دی جائے تو اسے ورنک طریقہ کہا جائے گا (۲۲)۔

آگے چل کر وہ فرماتے ہیں کہ ہندی میں عروضی موزونیت کے جانچنے کے دو طریقے ہیں ماترا کے، اور ورنگ۔ حالانکہ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جسے تال گن کہتے ہیں جس میں الفاظ کے دھارے کو دفعتاً روک دیا جاتا ہے جسے بلاگھات کہتے ہیں اور اس کے بعد تال دی جاتی ہے (۲۳)۔ تال گن تین سے آٹھ ماتراؤں پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کی

چھ شکلیں ہوتی ہیں۔ ذیلی شکلوں کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے۔ تال ورت کو مکت چھند मुक्त छन्द یا سو چھند چھند (स्वछन्द छन्द) بھی کہتے ہیں۔ انگریزی میں اسے عام طور پر Blank verse بھی کہا جاتا ہے۔ تال ورت میں مصاریع کا طول مقرر نہیں ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ایک ہی تال گن بار بار آتا ہے۔ گائتری سوورت (गायत्री स्वरवृत) اس کی ایک مثال ہے (۲۴)۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ اردو کے ان عروضیوں نے جنھوں نے اردو عروض اور ہندی پنگل کا جائزہ لیا ہے، تال گن کو کیوں نظر انداز کر دیا۔ کہیں یہ مطالعہ کا فقدان تو نہیں؟ مجھے ایسا لگتا ہے کہ لوگوں نے حوالوں سے حوالے لیے اور اصل مأخذ کو دیکھنے کی ضرورت نہیں محسوس کی۔ زیادہ تر عروضیوں نے حوالے قدر بلگرامی کی کتاب قواعد العروض سے لیے ہیں۔ قدر بلگرامی نے تال گن کو اردو عروض کے لیے ضروری نہیں سمجھا اور اس کا ذکر اپنی کتاب میں نہیں کیا مگر دوسروں نے یہ سمجھ لیا کہ ہندی پنگل کا کل سرمایہ یہی ہے۔ بہر حال آگے چل کر عظمت اللہ خاں نے لگھو اور گرو کی ترتیب کو بنیاد بنا کے چودہ بنیادی ارکان کی نشاندہی کی اور کہا کہ شاعر اپنی مرضی سے ان ارکان کی ترتیب سے اپنے اوزان اور آہنگ کی تشکیل کر سکتا ہے۔ عظمت اللہ کے بنیادی ارکان درج ذیل ہیں۔

اگر لگھو ماترا کو "ا" اور گرو ماترا کو "ء" لکھا جائے تو چودہ ارکان یوں ہوں گے

		ہندی نام	انگریزی نام	اردو مماثل
۱۔	"I"	لگھو	Unaccented	کوئی بھی متحرک حرف
۲۔	"S"	گرو	Accented	سبب خفیف
۳۔	"II"	نہیں دیا گیا	Pyrrhic	ف ع
۴۔	"IS"	ایضاً	Trochee	فاع
۵۔	"SI"	ایضاً	Lamb	ف عل
۶۔	"SS"	ایضاً	Spondu	فعلن
۷۔	"SSS"	ماگانا	Molosus	مفعولن

۸۔	"SSI"	یگانہ	Antibachic	فعولن
۹۔	"SIS"	راگنا	Erectic	فاعلن
۱۰۔	"SII"	سن گنا	Anapeast	ف ع لن
۱۱۔	"ISS"	تاگان	Bachic	مف عول
۱۲۔	"ISI"	جگان	Amphibrach	فعول
۱۳۔	"IIS"	بھاگن	Dactyl	فاع ل
۱۴۔	"III"	ن گ ن	Tribrach	ف ع ل

عظمت اللہ خاں کہتے ہیں کہ ان کے چودہ قسموں کو عروضی اصطلاح میں ارکان کہیں گے اور انہیں سے ورنک طریقے کی تقطیع کا کام لیا جائے گا۔ چار اور پانچ اور اس سے بھی زیادہ ارکان والے الفاظ بھی انہیں چودہ ارکان سے مرکب ہوتے ہیں۔ کثیر الا جزا ارکان بے ضرورت ہیں اس لیے کہ ان کی ساخت انہیں چودہ ارکان سے ہوتی ہیں مثلا

مفاعیلن = ف عل + فعلن اور مس تف علن = فعلن + ف عل (۲۵)

عظمت اللہ خان نے کہا ہے کہ فعلن، ف عل، فاع، اور ف ع کی ہندی مماثل چھند موجود نہیں ہیں۔ میرے خیال میں کم سے کم اس معاملے میں انھوں نے اصل ماٰخذ کو نہیں دیکھا اور حوالے سے حوالہ لیا ہے۔ ان ارکان کی ہندی مماثل چھند درج ذیل ہیں:

ف ع	موھ چھند
فاع	سار چھند
فعلن	کام چھند
ف عل	مہی چھند

کہا جاتا ہے کہ عظمت اللہ نے اردو عروض کو حقارت سے دیکھتے ہوئے ہندی چھندوں اور یوروپی علامات تقطیع کا ایسا مرکب تیار کیا جو کسی اردو شاعر یا عروضی کے لیے قابل قبول نہیں ہوسکا۔ عظمت اللہ خاں کے کارنامے کو چند سال تک اثر انگیز اور انقلابی سمجھا جاتا رہا لیکن

جلد ہی ان کے متعلق یہ کہا جانے لگا۔

"Not that he does not know enough of prosody,
only he knows too much"

عظمت اللہ خاں کی لرکس (Lyrics) جنہیں وہ غلطی سے گیت میں شمار کرتے ہیں دراصل Songs ہیں۔ ان کی لرکس اب بھی متاثر کرتی ہیں لیکن وہی چند ایک جو عربی اوزان میں کہی گئی ہیں۔ آخر عربی عروض ہی عظمت اللہ کی مدد کو پہنچا۔ عظمت اللہ خاں کا مقصد عروض کو آسان اور مختصر بنانا تھا اور اس سلسلے میں انھوں نے جو بحث چھیڑی وہ اب تک جاری ہے اور اس امر میں ان کی کامیابی قطعی اور غیر مشکوک ہے۔

ویسے تو گیان چند جین نے بھی ہندی پنگل کے حوالے سے اردو عروض کی ایک کتاب ''اردو کا اپنا عروض'' کے نام سے شائع کروائی ہے۔ یہ کتاب سرقہ نما کی اچھی مثال ہے۔ نام تک Original نہیں۔ حبیب اللہ خاں غضنفر نے اپنے رسالے کا نام رکھا ''اردو کا نیا عروض''۔ گیان چند نے نام رکھ دیا ''اردو کا اپنا عروض'' پہلے بھی گیان ایسی حرکتیں کر چکے ہیں۔ کمال احمد صدیقی نے ''رموز غالب'' کے دو ابواب شائع کروائے۔ گیان چند نے ''رموز غالب'' نام کی کتاب شائع کروادی۔ بہر حال گیان چند جین کی کتاب غضنفر اور ابوظفر عبدالواحد کی کتاب ''آہنگ شعر'' کا ملغوبہ ہے اور گیان نے اپنی باتوں کو اتنا گول مول کر دیا ہے کہ آپ کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ انھوں نے رباعی پر ایک لمبا چوڑا مقالہ لکھا اور رباعی کے اوزان کی توسیع کی پرزور وکالت کی مگر جہاں ان اوزان کی نشان دہی کی بات آئی یہ کہہ کے ''(میں) اپنی حس موزونیت کے مطابق ان کی فہرست تیار کرسکتا تھا لیکن طول کے خیال سے قطع کرتا ہوں (۲۶) ایک طویل مقالے کے بعد وہ صرف اس لیے کنی کاٹ گیے کہ گرفت نہ ہو سکے۔ غضنفر کی کتاب پر گفتگو ہو چکی ہے ابوظفر عبدالواحد کی کتاب پر گفتگو آگے ہوگی۔ ان دونوں کتابوں پر گفتگو سے واضح ہو جایے گا کہ گیان نے کوئی اپنی بات نہیں کی ہے۔ ابو ظفر عبدالواحد کو اردو عروض اور پنگل کا گہرا درک تھا اور انگریزی Prosody میں شد بد رکھتے تھے۔ ان کی کتاب جہاں اردو عروضی نکات پر آزادانہ

بحث کرتی ہے۔ وہیں انگریزی اور ہندی پنگل کے مماثل نکات پر بھی بھرپور روشنی ڈالتی ہے۔ عروضی نکات پر آزادانہ مباحث لگ بھگ وہی ہیں جو عروض کی دوسری کتابوں میں ہیں۔ مگر ہندی سے اصطلاح انھوں نے لی بھجنگی کی۔ بھجنگ کا مطلب ہوتا ہے سانپ اور اس مناسبت سے انھوں نے سبو لے ارکان کی اصطلاح وضع کی جنھیں وہ بھجنگی ارکان بھی کہتے ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ہندی کے مماثل چھندوں میں لفظ بھجنگ اکثر آتا ہے۔ بالخصوص ان بحروں میں جو متقارب اور متدارک کی مزاحف بحروں کے مماثل ہوں

ان کے نزدیک اردو عروض میں تین بھجنگی یعنی سبو لے ارکان ہیں

فاعلن فعولن فاعلاتن

انھیں تین ارکان اور ان کی فروعات سے اردو کے ہر شعر کی تقطیع کی جا سکتی ہے۔

مثلاً فاعلن کی فرعیں ہیں

فِعلن، فَعِلن، فاع، فع وغیرہ

فعولن کی فرعیں ہیں

فعلن، فعلْ، فعل، فعول، فع وغیرہ

اس کے علاوہ انھوں نے فاعلن کی دو اور فرعیں وضع کیں جن کا ذکر عروض کی دوسری کتابوں میں نہیں۔

افاعلن مسبق

فاعلتن مشقق

ان ارکان اور ان کی فروعات پر مشتمل اوزان کو وہ بھجنگی اوزان کہتے ہیں۔

مضارع کی بھجنگی تقطیع۔

بجنے لگا پیانو تو شیخ نے پکارا (اکبرالہ آبادی)

روایتی تقطیع۔ مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن

بھجنگی تقطیع۔ فعلن فعول فعلن فعلن فعول فعلن

بحر مجتث کی بھجنگی تقطیع:

عجب نشاط سے جلاد کے چلے ہیں ہم آگے (غالب)

روایتی تقطیع۔ مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلاتن

بھجنگی تقطیع۔ افاعلن فعلاتن افاعلن فعلاتن

اسی طرح ہر مستند اور متعارف اوزان کی بھجنگی تقطیع ممکن ہے یہاں تک کہ رباعی کے چوبیس اوزان بھی بھجنگی اوزان پر ٹوٹ سکتے ہیں (۲۷)۔ گیان چند جین نے ان سارے اوزان کی تقطیع کو من وعن ''اردو کا اپنا عروض'' میں نقل کیا مگر جہاں اپنی بات کہنے موقع آیا طول کے خیال سے قطع کرلیا۔ گیان چند نے کہا ''رباعی عروضی اعتبار سے ایک ذکی الحس خصوصی ہیئت ہے۔ میں اسے مسخ نہیں کرنا چاہتا اس لیے قدم پھونک پھونک کر اس کے متبادل تجویز کروں گا'' (۲۸)۔ مگر قدم اس قدر پھونک کر رکھا کہ ایک بھی متبادل وزن کی تصدیق نہیں کر سکے۔ ابوظفر عبدالواحد کی کتاب کافی دلچسپ ہے اور بنیادی اصول کا بھی احاطہ کرتی ہے۔ مگر رکن 'فاعلاتن' کو بنیادی یعنی سپولا رکن سمجھنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اسی طرح جب مفاعلن اور مفتعلن مستند اور جانے پہچانے ارکان ہیں پھر ان کی جگہ افاعلن اور فاعلتن کے جیسے غیر مانوسیت کے شکار ارکان کیوں لکھے جائیں؟۔ غالباً ان مرزا قتیل کے وضع کردہ ارکان کے صحیح نام سوائے ''پری خانم'' جسے مرزا قتیل نے مفاعیلن کی جگہ استعمال کیا تھا نہیں معلوم تھے۔ مس تف علن کے لیے مرزا قتیل نے ''خانم پری'' نہیں بلکہ ''چنچل پری'' کا نام تجویز کیا تھا مگر ابوظفر نے اسے خانم پری لکھا۔ گو کہ عروضی حصہ انشاء کی کتاب دریائے لطافت میں موجود ہے مگر عروض سے متعلق حصے کو مرزا قتیل نے تحریر کیا تھا انشاء نے نہیں۔ ابوظفر انہیں انشاء کے وضع کردہ افاعیل کہتے ہیں۔ بہر حال ان معمولی خامیوں کی وجہ سے کتاب کی اہمیت اور افادیت پر چنداں فرق نہیں پڑتا اس کتاب

کو عروض کی بنیادی جدید کاری کی بہترین کتاب سمجھنا چاہیے۔

اردو عروض کی آزادانہ جدید کاری:

افاعیل کے ہندوستانی نام وضع کرنے میں مرزا قتیل کا نام سرفہرست ہے۔ انھوں نے دریائے لطافت کے ان حصّوں کو تحریر کیا تھا جن کا تعلق عروض اور منطق سے تھا۔ نامعلوم وجوہات کی بنا پر ان حصوں کو مولوی عبدالحق نے مدوّن نسخوں میں شامل نہیں کیا۔ نہ اردو نسخے میں نہ ہی فارسی نسخے میں۔ صرف پیش لفظ میں دو افاعیل کے نام درج کیا۔ پری خانم، مفاعیل کے لیے اور چت لگن، فاعلن کے لیے بعد میں یہی دو نام مقبول ہوئے اور ان کو بھی انشاء کے کارناموں میں درج کر دیا گیا۔

اتفاق سے اس خاکسار کی نظر دریائے لطافت کے قلمی نسخے پر پڑ گئی۔ اس نسخے میں کل سالم ارکان اور چند مزاحف ارکان کے ہندوستانی متبادل درج ہیں (۲۹)

فعولن	پیازو
فاعلن	چت لگن
مفاعیلن	پری خانم
فاعلاتن	نور بائی
مستفعلن	چنچل پری
متفاعلن	چتوت ہنسی (پہلا سبب ثقیل ہے)
مفاعلتن	بناس ہنسی
مفعولات	صاحب بخش
مفعول	بی جان
فعول	لکور
مفعولن	گجراتن

انہیں ارکان سے مرزا قتیل نے ان بنیادی بحروں کی نشاندہی بھی کردی۔ اُ
نے مزاحف ارکان کے بھی ہندوستانی نام دیے۔ مثلاً مفعول کے لیے بی جان۔ مفعولن
لیے گجراتن، فعول کے لیے لکور، مفاعلان کے لیے مرادبخش وغیرہ۔

مرزا قتیل سے ملتا جلتا کام کیا حکیم سید الطاف حسین کاظم فرید آبادی نے۔
فرید آبادی کی نظر میں صرف تین لفظوں سے ہر شعر کی تقطیع کی جاسکتی ہے۔ وہ تین الفاظ
گل، صبا اور چمنی۔

منزل ہے کہاں تیری اے لالہ صحرائی
گل گل چمنی گل گل گل گل چمنی گل گل
افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی
گل گل صبا صبا چمنی گل صبا صبا

مرزا قتیل کے مجوزہ ارکان سائنٹفک اصول پر نہیں وضع کیے گیے ہیں۔ ع
عروض کے سارے ارکان خواہ وہ سالم ہوں یا مزاحف، حروف مدہ (ا، و، ی) کے علا
صرف مستفعلن میں استعمال ہونے والے سات حروف سے تشکیل پاتے ہیں مگر مرزا قتیا
کے مجوزہ سالم ارکان میں حروف مدہ کو چھوڑ کر چودہ حروف مستعمل ہیں۔ مزاحف ارکان
سالم ارکان جن سے وہ برآمد ہوتے ہیں کوئی صوتی مناسبت نہیں مثلاً مفعول، مفاعیلن
مزاحف ہے اور دونوں ارکان میں صوتی مناسبت بھی ہے مگر مرزا قتیل نے "پری خانم" سے
"بی جان" برآمد کیا، فعولن سے فعول برآمد ہوتا ہے مگر مرزا قتیل نے پیازو سے لکور برآمد
ان مزاحف ارکان کی ان کے اصل ارکان کے ساتھ کوئی صوتی مناسبت نہیں ہے۔ کاظم
فرید آبادی کے کام میں بھی کوئی جدّت نہیں ہے حالانکہ بظاہر زبردست اجتہاد کا انداز
ہے۔ انھوں نے سبب خفیف کا نام گل، وتد مجموع کا نام صبا اور فاصلۂ صغریٰ کا نام چمنی رکھ
دیا۔ علاوہ ازیں یہ نظام ویسے ارکان کی تقطیع نہیں کرسکتا جن کے اخیر میں وتد مفروق آتا ہے
مثلاً مفعول، فاعلات، مفعولات وغیرہ جہاں مصرعے کے اخیر میں دو ساکن آتے ہیں

ساکن شمار نہیں ہوتا مگر کاظم فرید آبادی کے نظام میں اس کا اطلاق ناممکن ہے۔ (۲۰)

موجودہ دور کے جدید کاروں میں کمال احمد صدیقی، شمس الرحمٰن فاروقی، مغنی تبسم اور شارق جمال وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ ویسے جدید کاری کا دعویٰ تو زار علامی اور عنوان چشتی نے بھی کیا مگر ان حضرات کو عروض داں ماننا عروض کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ بس تقطیع کر لینا جانتے ہیں۔ عنوان چشتی کی کتاب ''عروض اور فنی مسائل'' مجموعہ اغلاط ہے۔ کتاب کی ساری خامیوں کا شمار طول کے مدنظر ممکن نہیں مگر ان میں سے چند کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ عنوان 'مضاعف' کی ہجے غلط لکھتے ہیں۔ ان کی کتاب میں متعدد جگہ 'مضاعف' کو 'مزاعف' لکھا گیا اور کم سے کم چار مرتبہ مزاعف جلی حروف میں ہے۔ خفی حروف میں بھی کئی جگہ مزاعف ہی لکھا گیا۔ اسے کاتب کے گلے نہیں منڈھا جا سکتا ہے۔ شکست ناروا اپنے آپ میں ایک متنازعہ فیہ عیب ہے اور اسے مسترد کیا جا چکا ہے۔ مگر عنوان اس کی دو قسمیں گنواتے ہیں۔ شکست ناروا جلی اور شکست ناروا خفی، وجہ تسمیہ نامعلوم۔ عنوان کو ہندی روض پر عبور رکھنے کا زعم ہے مگر ورنک چھندوں کی تعریف بھی غلط کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں رنک طریقے میں اچھر یعنی حروف کو گنا جاتا ہے۔ یہ بات بالکل غلط ہے۔ ماترائی اور رنک دونوں نظام میں ماتراؤں کا ہی شمار کیا جاتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ورنک نظام میں رف ماتراؤں کی ترتیب بھی دیکھی جاتی ہے اور حروف کی گنتی کی حیثیت ضمنی ہوتی ہے۔ ماتے ہیں ہندی میں دو طرح کے چھند ہوتے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے۔ چھند تین طرح کے تے ہیں۔ ماترا گن، وارنک گن اور تال گن (۲۳)۔ فرماتے ہیں کہ سالم بحروں میں لین اوسط کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ ہی غلط ہے۔ صرف دو سالم ارکان ہی ایسے جن میں تین حرکتیں متوالی آتی ہیں۔ متفاعلن اور مفاعلتن یہ دونوں ارکان بنیادی طور بی ارکان ہیں اور محقق طوسی اس کو فارسی ارکان میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ا ارکان صرف سات یا پانچ ہیں اور ان میں متفاعلن اور مفاعلتن شامل نہیں (۳۱)۔ ن اوسط خالص ایرانی زحاف ہے۔ علاوہ ازیں تسکین کا عمل ان دونوں ارکان میں بھی

ہوتا ہے۔ متفاعلن میں اضمار کے نام سے اور مفاعلتن میں عصب کے نام سے۔ عنوان فرماتے ہیں تسبیغ اور ازالہ کا عمل سالم ارکان میں نہیں ہوتا ہے۔ محقق طوسی نے سالم ارکان کے جن فروعات کا ذکر کیا ہے ان میں مسبغ اور مذال شامل ہیں۔ فاعلیان (فالاتان) و آں مسبغ است (فاعلاتن کے حوالے سے) مستفعلان و آں مذال است (مستفعلن کے حوالے سے) محقق فرماتے ہیں

''اگر جزو آخر از رکن آخر سالم بود ساکن دوم (را) لاشک بر (تسبیغ) و ازالت حمل باید کرد''(۳۲)

یہ بات تو طے ہے کہ عنوان نے محقق طوسی کی کتاب دیکھی تک نہیں ہے اور عروض دانی کا دعویٰ کرتے ہیں۔ عنوان فرماتے ہیں کہ معاقبہ کا مفہوم یہ ہے کہ دو ارکان مزاحف میں چار یا چار سے زیادہ حرکات کا اجتماع ممنوع ہے۔ اس مفروضے کا معاقبے سے دور دور تک کا کوئی تعلق نہیں۔ معاقبہ ایک حکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب دو سببین خفیف متوالی آجائیں تو خواہ ایک رکن میں ہوں یا دو ارکان میں تب ثابت رکھنا دونوں سببین خفیف کے ساکنین کا یا دونوں ساکنین میں سے ایک کا گرانا، دونوں جائز ہیں (۳۳)۔ چار حرکتوں کا متوالی آنا ایرانیوں کے نزدیک ایک لسانی ثقالت ہے جس کا معاقبہ سے کوئی براہ راست تعلق نہیں۔ جس شخص کو معاقبے اور مراقبے کے احکامات کا علم تک نہیں وہ عروض دانی کا دعویٰ کرتا ہے اور رباعی کی صنف پر قلم اٹھاتا ہے۔ اردو عروض پر کمال احمد صدیقی کا یہ احسان عظیم ہے کہ انھوں نے ان عطائی عروضیوں کا پردہ فاش کر دیا۔ عروضی اور فنی مسائل میں اور بھی فاش خامیاں ہیں۔

زار علامی نے عروض پر دو کتابیں شائع کرائیں۔ کلید عروض اور مسلمات فن۔ مسلمات فن میں انھوں نے جملہ عروضیوں کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی مثلاً خورشید لکھنوی اور جلال لکھنوی غلط ہیں (ص ۲۰-۱۹) شمس الرحمٰن فاروقی غلط ہیں (ص ۷۰)، نجم الغنی خان غلط ہیں (۷۰)۔ یہاں زار علامی نے نجم الغنی خاں کو نجمی لکھا ہے مانو وہ زار کے یار غار

تھے۔ لکھتے ہیں ''عروض میں نجمی کی معلومات نہ ہونے کے برابر تھیں'' (۷۰) بے رام داس فلک غلط ہیں (۸۴)۔ امن لکھنوی غلط ہیں (ص ۱۱۵)۔ اب ذرا زار کی جسارت دیکھیں۔ محقق طوسی نہ صرف غلط ہیں (ص ۱۸-۱۶) بلکہ بوکھلاہٹ کے شکار بھی ہیں (ص ۲۰) کمال احمد صدیقی غلط ہیں (ص ۲۱-۱۹)۔ یہاں زار نے نام نہیں لیا ہے مگر اشارے سے کام لیا ہے کیوں کہ وہ کمال احمد صدیقی سے حد درجہ خائف تھے۔ قدر بلگرامی، یگانہ چنگیزی، احسنی، سیماب اکبرآبادی وغیرہ غلط ہیں (ص ۷)۔ کسی کے غلط ہونے کا اس سے بڑا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ ساری دنیا کو غلط سمجھے۔ زار علامی کی جملہ غلط خیالیوں کا احاطہ کرنے کے لیے ایک عروضی دفتر کی ضرورت پڑے گی لہٰذا چند کا ذکر ہی کافی ہے۔ زار بھی سالم ارکان میں تسبیغ اور ازالہ کے قائل نہیں تھے (۳۴)۔ محقق طوسی نے نہ صرف سالم ارکان میں تسبیغ اور ازالہ کو نہ صرف جائز سمجھتے ہیں بلکہ سالم ارکان کے فرعین میں مذال اور مسبغ صورتوں کو باقاعدہ درج کیا ہے۔ زار علامی اور محقق طوسی کی طرز نظر میں اختلاف ہو تو محقق کو قبول کرنا چاہیے اور زار کو مسترد۔ زار بھی عنوان چشتی کی طرح معاقبہ، مراقبہ اور مکانفہ کا مفہوم یہ سمجھتے ہیں کہ دو ارکان مزاحف میں چار یا چار سے زائد متحرک متوالی نہ آئیں (۳۵)۔ یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ چار متوالی حرکات ایک لسانی ثقالت ہے جس کا معاقبے اور مراقبے سے کوئی براہ راست تعلق نہیں ہے۔ سوائے نجم الغنی خاں کے کسی نے بھی اس طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مس تف علن کے سببین خفیف کے ساکنین کو بیک وقت حذف کر دینے سے تفعلا پیدا ہو جائے گا اور یہ فاصلہ کبریٰ ہے جسے عروضی ثقیل جانتے ہیں (۳۶)۔ میں یہاں ایک بات واضح کر دوں کہ معاقبے یا مراقبے کے بعد کبھی بھی چار متوالی حرکات پیدا نہیں ہوتیں، کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں دو متوالی سببین خفیف کم سے کم ایک ساکن ثابت رہتا ہے لہٰذا فاصلہ کبریٰ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ نجم الغنی خان نے جس کا تذکرہ فاصلہ کبریٰ کی ثقالت کا ذکر کر دیا ہے کیوں کہ مس تف علن کے سببین خفیف کے ساکن حروف یعنی ''مس'' کی ''س'' اور ''تف'' کی ''ف'' کو بیک وقت گرا دینے سے

یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ واضح رہے کہ معاقبہ، مراقبہ اور اور مکانفہ عملی احکامات ہیں نہ کہ ممنوعی یعنی ان احکامات میں کچھ کرنے کی آزادی ہے۔ ان کا کسی ترک فعل سے کوئی تعلق نہیں (۳۷)۔ مزید وضاحت کے لیے زر کامل عیار (لکھنؤ) کے صفحات ۱۱۰ اور ۱۱۱ اور معیار الاشعار (تہران) کا صفحہ ۲۰۹ دیکھا جاسکتا ہے۔ ان صفحات میں معاقبہ، مراقبہ اور مکانفہ پر مفصل گفتگو ہے اور ان میں کسی ممانعت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ زار یہ بھی کہتے ہیں کہ کوئی رکن ایک سے زیادہ مرتبہ مزاحف ہوسکتا ہے جیسے ''کوئی سالم رکن ایک یا دو مرتبہ مزاحف ہو جائے'' یا کسی رکن کو مزاحف یا مکرر مزاحف کیا جائے (۳۸)۔ یہ جملے عروضی نکات کی سنگین خلاف ورزی کرتے نظر آتے ہیں۔ عروض کا مسلمہ اصول ہے کہ کسی بھی رکن پر سارے زحافات کا اطلاق بیک وقت ہوتا ہے خواہ مفرد زحاف ہو یا مرکب رکن ایک بار ہی مزاحف ہوگا مثلاً اشتر ایک مرکب زحاف ہے جو خرم اور قبض کا اجتماع ہے۔ جب اس کا اطلاق مفاعیلن پر ہوگا تو ''م'' اور ''ی'' بیک وقت گریں گے۔ یکے بعد دیگرے نہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ سحر عشق آبادی نے ان نکات کے متعلق زار کو نہیں بتایا۔ زار نے محقق طوسی کو بھی نہیں بخشا۔ ان کی کتاب مسلمات فن میں محقق طوسی پر دو اعتراضات ہیں۔ محقق طوسی نے بحر مجتث کے حوالے سے ایک شعر دیا جس کی تقطیع درج ذیل ہے

مفاع لن فعلاتن مفاع لن

زار کے حساب سے یہ تک نہیں کہ پہلے اصل مجتث کو مجزو کر کے مربع کیا جائے اور مربع مضاعف کر کے مثمن کیا جائے اور اس مثمن کو مجزو کیا جائے لہٰذا محقق طوسی کا یہ عمل ہرگز قابل قبول نہیں (۳۹) محقق نے فارسی میں بحر مجتث کے متعلق فرمایا:

''اما بہ پارسی'' اصلش در دائرہ ''مستفعلن فاعلاتن'' چہار بار بود و مثمن و مسدس و مربع استعمال کردہ اند... (۴۰)''

لہٰذا مجتث مثمن فارسی میں ہوگا

مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن

اس مصرعہ کی مجزوشکل مخبون محزی وزن ہوگا

مفاعلن فعلاتن مفاعلن

زار نے یہ دیکھنے کی زحمت ہی گوارہ نہیں کی کہ محقق علیہ الرحمۃ نے بحر مجتث تازی

ربحر مجتث فارسی میں فرق روا رکھا ہے اور بحر مجتث مثمن (فارسی) میں مصرعے کو ایک بار

رف مجزو کیا ہے۔ بغیر سمجھے بوجھے زار نے محقق پر حملہ کردیا۔

محقق کے تجویز کردہ رکن مفاعلاتن پر زار کے اعتراضات درج ذیل ہیں (۴۱)

۔ ترفیل عروض و ضرب کا زحاف ہے بیت کے دوسرے مقامات پر وارد ہی نہیں ہوسکتا۔

۔ کوئی بھی سالم رکن سات حرف سے زیادہ کا نہیں ہوسکتا۔

ا۔ ہر سالم رکن کے اجزاء اولیہ کو جب منقلب کیا جائے تو دوسرے ارکان سامنے آتے ہیں۔

۔ ہر سالم بحر کا کسی نہ کسی دائرے سے نکلنا ضروری ہے۔ نیز کسی بھی دائرے سے ایک بحر نکلنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زار کے سارے دلائل کو عام زبان میں کٹھ دلیل کہا جاسکتا ہے کیوں کہ۔

مفاعلاتن کا ترفیل سے کوئی تعلق نہیں۔

۔ عروض کی کسی مستند کتاب میں یہ نہیں لکھا ہوا ہے کہ سالم رکن سات حروف سے زیادہ کا نہیں ہوسکتا ہے۔

۔ اعتراض نمبر ۳ اور ۴ کی نوعیت ایک ہی ہے زار نے صرف اعتراضات کی تعداد بڑھانے کی غرض سے ان کا ذکر الگ الگ کیا ہے۔

۔ مفاعلاتن کے دائرے سے درج ذیل ارکان برآمد ہوسکتے ہیں۔

مفاعلاتن

علاتن مفا یعنی مفاتف علن

تن مفاعلا　　　　　　　یعنی مف تعولتن

کمال احمد صدیقی نے ان بحروں کی نشان دہی کردی ہے اور نام بالترتیب جمیل، بحر خلیل اور بحر شمیم رکھا (۴۲)۔

زار کی جسارت دیکھیے۔ فرماتے ہیں کہ محقق طوسی کا اس مقام پر مفاعلاتر طرف اشارہ کرنا محض بوکھلاہٹ ہے (۴۳) زار کی عروض دانی کی عمارت فن تعمیر کے کا نادر نمونہ یکے از ہفت عجائبات عالم ہے، یعنی بغیر بنیاد کے کھڑی ہے۔

عروض کی توصیلی خصوصیات پر مغنی تبسم کا مقالہ ''اردو عروض کا مطالعہ'' جو کہ ان کتاب ''لفظوں سے آگے'' کا ایک حصہ ہے اہم ہے۔ انھوں نے صرف ماترائی نظام پر تقطیع کے امکانات پر روشنی ڈالی ہے بلکہ وزن اور آہنگ کے رشتے کو بھی متعین کیا ہے انھوں نے مصوتوں کے استعمال سے آہنگ پر کیا فرق پڑسکتا ہے بخوبی واضح کیا ہے۔ حروف مدہ یعنی ا، و اور ی کو لمبے مصوتے اور حرکات سہ گانہ کو چھوٹے مصوتے کہے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ دو ہم وزن ارکان بھی لمبے اور چھوٹے مصوتوں میں اختلاف کی وجہ سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتے۔ مثلاً غالب کا شعر ہے

ستائش گر ہے زاہد اس قدر جس باغ رضواں کا
وہ اک گل دستہ ہے ہم بے خودوں کے طاق نسیاں کا

مغنی تبسم کے خیال میں ''ستائش'' کے ''ستا'' اور ''وہ اک'' حالانکہ ہم وزن ہیں مگر ہم آہنگ نہیں کیوں کہ ''ستا'' میں ایک چھوٹا مصوتہ (فتحہ) اور ایک لمبا مصوتہ (الف) ہے مگر ''وہ اک'' میں صرف دو چھوٹے مصوتے ہیں۔ وزن اور آہنگ کا یہ باریک فرق کافی اہم ہے۔ عروض کی کسی کتاب یا مضمون میں اس فرق کو اس وضاحت کے ساتھ واضح نہیں کیا گیا ہے (۴۴)۔

ویسے حبیب اللہ خاں غضنفر نے بھی آزادانہ جدید کاری کی کوشش کی۔ پہلے سے موجود بحروں کے لیے نئے نئے نام تجویز کردیے۔ بحر ہزج کی مزاحف بحروں کے لیے

جہ اور مہزوج فعلاتن۔ فعلاتن فعلاتن فعلن کے لیے ارمولہ فعلن، فعول، فاع وغیرہ یہ
مثل ہندی مماثل بحروں کے لیے چامر، زمزمہ اور مرغوب وغیرہ (۴۵)۔ یہ بحریں پہلے
موجود اور مستعمل تھیں صرف نام بدل دینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ان اصطلاحات کو
بھی نے بھی دوبارہ نہیں استعمال کیا۔

کندن اراولی نے دو مفروقی، ارکان، فاع لن اور مفعولن کو نئے دائرے سے فک
کرنے کی کوشش کی اور افاعیل کی تعداد میں اضافہ کر کے بارہ تک پہنچا دیا۔ انھوں نے
دو ارکان ایک نئے دائرے سے برآمد کیا، وتد مفروق اور سبب خفیف کے ذریعہ۔ فاطن اور
مفعول بھارتی عروض کو عربی اور فارسی عروض کا مأخذ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ چند نئے
زحافات کی ایجاد کا دعویٰ کیا اور چند زحافات کو مسترد کیا (۴۶)۔ فاع لن اور مفعول پہلے
سے ہی موجود ہیں اور جب موجودہ دائروں سے ان کا استخراج ممکن ہے تو نئے دائروں کا
کھڑاگ کیوں کھڑا کیا جائے۔ یہ بات پہلے بھی لکھی جاچکی ہے کہ عربی عروض اصل کا درجہ
رکھتا ہے نقل کا نہیں۔ پنگل اپنی جگہ عروض اپنی جگہ۔ جہاں تک نئے زحافات وضع کرنے کی
بات ہے میں صرف ایک زحاف کا ذکر کروں گا۔

کندن اراولی کسی رکن کے درمیانی وتد مجموع کو گرانے کو عزل کہتے ہیں اور اسے
اپنی ایجاد بتاتے ہیں۔ کندن کی کتاب ۱۹۹۱ء میں اشاعت پذیر ہوئی۔ اس بات سے قطع
نظر کہ لفظ ''عزل'' میں ذم کا پہلو ہے، اس زحاف کو کمال احمد صدیقی ۱۹۸۹ء میں قلع کے نام
سے پہلے ہی درج کر چکے (۴۷) اور انھوں نے کسی ایجاد کا دعویٰ نہیں کیا۔

کمال احمد صدیقی کی کتاب آہنگ اور عروض ایک بہترین کتاب ہے اور مبتدی اور
جانکار دونوں کے لیے مفید ہے۔ انھوں نے طریقہ بالکل مکتب کے ان اساتذہ کا اپنایا ہے جو
نچلے درجے کے طلباء کے لیے اپنایا جاتا ہے۔ Syllable کے لیے ایک نئی اصطلاح وضع کی
اور نام رکھا رکنیہ (۴۸)۔ صوتیہ اس لیے نہیں رکھا کہ Phoneme کے لیے اسے پہلے بھی
استعمال کیا جاچکا تھا۔ یہ واضح کر دوں کہ Syllable کی بنیاد پر ارکان کو پرکھنے کی کوشش میں

کمال احمد صدیقی کا کام صد فی صد Original نہیں۔ ان کے پہلے شمس الرحمٰن فاروقی Accented Syllable کے لیے موکد سالمہ اور Unaccented Syllable کے لیے غیر موکد سالمہ کی اصطلاح وضع کر چکے ہیں (۴۹)۔ علاوہ ازیں ان کے لیے رکن قصیر اور رکن طویل کی اصطلاحیں پہلے سے موجود ہیں (۵۰) کمال احمد صدیقی نے یہ دعویٰ بھی نہیں کیا کہ اس طریقے کے موجد وہ ہیں۔ انھوں نے نئے زحافات بھی وضع کیے۔ ''قلع'' جس کے ذریعے فاعلاتن کے درمیانی وتد مجموع کو حذف کیا جاتا ہے۔ دفع جس کے ذریعہ کسی رکن کے ابتدائی دو سببین خفیف کو ساقط کیا جاتا ہے۔ یہ جدع سے الگ ہے کیوں کہ جدع مفعولات کے لیے مخصوص ہے اور یہ مرکب زحاف ہے (۵۱)۔ انھوں نے آٹھ حرفی سالم ارکان وضع کیے۔ باقاعدہ دائرے کے ذریعے (۵۲) کمال احمد صدیقی کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ انھوں نے موجودہ دور کے ان تقطیع کاروں کی حقیقی تصویر عوام کے سامنے پیش کردی جو ان کے پوز (Pose) کی گئی تصویروں سے قطعی مختلف ہیں۔ میرا اشارہ زار علامی اور عنوان چشتی کی طرف ہے۔

شمس الرحمٰن فاروقی اطلاقی عروض (Applied Prosody) کے سب سے بڑے ماہر ہیں۔ اردو عروض کی گاڑی کافی عرصے سے ایک ہی اسٹیشن پر کھڑی تھی اور تغیر پسند عروض دانوں کی لاکھ کوششوں کے باوجود جنبش کھا کے رہ گئی تھی۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اپنی کتاب ''عروض آہنگ اور بیان'' اور اپنے مضمون ''بحر میر'' کے ذریعے اسے آگے بڑھنے پر مجبور کردیا۔ یاس یگانہ چنگیزی نے اپنی کتاب ''چراغ سخن'' میں جلی حروف میں لکھا ''زبان اردو میں عربی یا فارسی کے حروف علت بھی اگر گرادیے جائیں تو کوئی غلطی نہیں مگر احتیاط چاہیے۔ اساتذہ نے اس کی پابندی نہیں کی ہے (۵۳)۔'' یاس یگانہ نے اس ''احتیاط'' کے حدود اربعہ کی نشاندہی نہیں کی۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے کردی (۵۴)۔ ان کی تخفیف کے متعلق شمس الرحمٰن فاروقی فرماتے ہیں کہ جہاں (۱) لفظ دو یا دو سے زیادہ سبب خفیف پر مشتمل ہوں جیسے ابا، اما، دکھایا وغیرہ یا (۲) الف کے پہلے واضح ہائے دوچشمی ہو یا (۳)

ایسے الفاظ جو وتد مجموع پر ختم ہوتے ہوں لیکن جن میں حالت فعلیہ نہ ہو یا (۴) صیغہ امر و ندا کے تمام الفاظ الف پر ختم ہوتے ہوں (۵) نون غنہ پر ختم ہونے والے الفاظ الف پر ختم ہوتے ہوں تو الف نہیں گرے گا۔ اس طرح واؤ کے متعلق فاروقی فرماتے ہیں

۱۔ اگر لفظ میں واؤ کے ماقبل حرف میں فتحہ ہے یا ۲۔ واؤ معروف اخیر میں ہے یا ۳۔ وتد مجموع جو واؤ پر ختم ہوتا ہے تو واؤ نہیں گرے گا۔

''ے'' کے متعلق فرماتے ہیں:

۱۔ اگر یائے مجہول کے پہلے فتحہ ہے یا ۲۔ ایک سبب خفیف پر مشتمل حروف (جن کے اخیر میں یائے تحتانی ہو) یا ۳۔ یائے معروف کے ماقبل حرف اگر مشدد ہو یا ۴۔ معنوی، نحوی یا صوتی اعتبار سے سقوط ناگوار ہو (فاروقی نے مثالیں دے دی ہیں) تو ''ے'' کا سقوط نہیں ہوگا۔

محقق طوسی نے تسکین اوسط کا اطلاق ان صورتوں میں ناجائز قرار دیا تھا کہ جب مسکن ارکان کی بحر تبدیل ہو جائے مگر فاروقی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ میں یہاں واضح کردوں کہ فاروقی نے محض محقق کے اصول کی منطقی توسیع کی ہے محقق کو غلط نہیں ٹھہرایا ہے۔ اردو عروض کے پیش نظر فاروقی کا استدلال قابل قبول ہے کیوں کہ عربی میں متفاعلن اور مستفعلن کا اجتماع اضمار کے ذریعے اور مفاعلتن اور مفاعیلن کا اجتماع عصب کے ذریعے جائز ہے۔ اصول تسکین اوسط کا ہی لگتا ہے صرف زحاف کے نام الگ الگ ہیں (۵۵)۔ فاروقی نے شکستہ بحروں کی نشاندہی کردی ہے جن بحروں میں وقفے کے ذریعے موسیقیت پیدا کی جاسکتی ہے۔ حسرت موہانی کے درج کردہ معائب سخن کا استحقاقی جائزہ لیا اور ان میں سے بیش تر کو مسترد کردیا۔

فاروقی نے خلط فعلن (بسکون عین) فعلن (بتحریک عین) کے خلط کے تنازع کو ہمیشہ کے لیے ختم کردیا۔ اسی تنازع کی وجہ سے جوش کے شعر:

یہ کون اٹھا ہے شرماتا ۔۔۔ رین کا جاگا نیند کا ماتا
فعلن فعلن فعلن فعلن ۔۔۔ فعل فعولن فعل فعولن

اور یاس یگانہ چنگیزی کے شعر:

دل ایک ہی فتنہ ہے بیدار نہیں تو کچھ بھی نہیں
فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن
ہاتھ میں کس بل لاکھ سہی تلوار نہیں تو کچھ بھی نہیں
فعل فعولن فعل فعولن فعل فعولن فعل فعل

پہلے شعر میں فعلن (ع ساکن) اور فعلن (ع متحرک) کے خلط کی وجہ سے سیماب اکبرآبادی جوش کو (۵۶) اور زار علامی، یاس یگانہ کو سراسر غلط سمجھتے ہیں (۵۷)۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے میر کے ذریعے تمیں ماترائی بحروں کا حوالہ دے کر اس قضیے کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا کیوں کہ بقول فاروقی ''اگر چہ بحر متقارب میں فعلن (بہ تحریک عین) نہیں آتا، میر نے کبھی کبھی فعلن (بہ تحریک عین) بھی اس بحر میں استعمال کیا ہے (۵۸)۔ اس موضوع پر گیان چند نے بھی خامہ فرسائی کی ہے مگر وہ سولہ ماترائی ہندی اوزان کے متعلق فرماتے ہیں ''وہاں (ہندی میں) کے وزن میں محض اتنی شرط کافی ہے کہ دو ماترا کے بعد دو ماترا کا اور تین ماترا کے بعد تین ماترا کا رکن لایا جائے (۵۹)۔ پتہ نہیں گیان نے یہ اصول کہاں سے اٹھایا ہے کیوں کہ یہ سراسر غلط ہے۔ سولہ ماترائی چند چھندوں کی فہرست درج ذیل ہے اور کسی میں بھی یہ شرط نہیں۔

۱۔ ودیُن مالا (विद्युन माला) اس میں دو مگن اور دو گرو ہوتے ہیں۔
۲۔ متا چھند (मत्ता) اس میں مگن، بھگن، سگن اور گرو (بالترتیب) آتے ہیں
۳۔ دودھک چھند (दोधक) اس میں تین بھگن کے بعد دو گرو آتے ہیں۔

یہ تینوں چھند وارنک ہیں اور ان میں سے کسی میں بھی گیان کی شرط کا اطلاق نہیں ہوتا ہے سولہ ماترائی چھند (ماترائی نظام کی) درج ذیل ہیں:

۱۔ پاداکُلک (पादाकुलक) اس میں سولہ ماترا نہیں ہوتی ہیں اور ہر چار ماتراؤں کے بعد بشرام ہوتا ہے۔

۲۔ پدھری (पद्धरि) اگر پاداکلک چھند میں یہ شرط عائد کردی جائے کہ آخری چا ر ماترا میں جگن کی تشکیل کریں تو اسے پدھری چھند کہتے ہیں۔

۳۔ ڈارل چھند (डारल) اس میں آٹھ ماتراؤں کے بعد ایک بھگن اور دو گرو آتے ہیں۔

ان کے علاوہ ارل اڈلا، شرنگار اور چوپائی چھند بھی سولہ ماترائی ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی میں گیان کے اصول یعنی دو ماترا کے بعد دو ماترا اور تین ماترا کے بعد تین ماترا کی شرط موجود نہیں۔ لگتا ہے تحقیقی معاملات میں جس احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے گیان اس کے قائل نہیں اور سنی سنائی باتوں پر Sweeping Remarks دیدیتے ہیں۔ گیان یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہندی میں تیس ماترائی بحریں سویا وسنوں کی مختلف قسموں کے مطابق (۶۰)۔ یہ جملہ بھی غلط ہے۔ وارنک سویا میں صرف ایک چھند مدرا (मदिरा) تیس ماترائی ہوتا ہے اور ماترک سویا کی تمام چھندیں بتیس ماترائی ہیں (۶۱)۔

بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی مگر یہ بھی ضروری تھا کیوں کہ گیان نے بھی وہی نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے جو فاروقی نے کیا ہے۔ فرق یہی ہے کہ فاروقی کے بنیادی مفروضے صحیح ہیں اور گیان کے بنیادی مفروضے غلط۔

فاروقی نے میر کے ذریعے استعمال کی گئی تیس ماترائی بحروں کو بحر میر کا نام دیا ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یوں بتائی ہے کہ اردو میں تیس حرفی یعنی تیس ماترائی بحریں ناپید ہیں اور ہندی میں تیس ماترائی بحروں میں سولہویں ماترا پر بشرام لازمی ہے جس کی میر نے پابندی سے پابندی نہیں کی ہے۔ اس لیے ان بحروں کی انفرادی خصوصیت ہے اور انھیں بحر میر کہہ سکتے ہیں۔ دلیل ٹھوس، باوزن اور قابل قبول ہے۔

عروضی تغیر تخلیق کے حوالے سے:

تخلیقی سطح پر میر کے علاوہ شاد اور غالب نے وقفے کی صنعت کا نہایت ہی کامیاب استعمال کیا۔ اس بات کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے کہ اردو عربی و فارسی کی

عروضی کتابوں میں وقفے کی صنعت کا ذکر نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں اسمٰعیل میرٹھی اور نظم طباطبائی نے بے قافیہ نظمیں لکھ کر آزاد نظم کی بنیاد ڈالی جو ۱۹۴۲ء میں ن م راشد کی ''ماورا'' اور ۱۹۴۶ء میں کمال احمد صدیقی کی ''بادبان'' کی اشاعت کے بعد نقطہ عروج پر پہنچ گئی۔ مظہر امام نے آزاد غزل کا سکہ چلانے کی کوشش کی اور اب ہائکو اور ماہیہ کو شعری صنف میں داخل کرنے کی کوشش جاری ہے۔ تاہم یہ ایک الگ ہی موضوع ہے جس پر مفصل گفتگو کسی اور مقالے میں الگ سے ہوگی۔

مغربی ماہرین اور اردو عروض:

مغربی ممالک سے تعلق رکھنے والے بعض مستشرقین نے بھی اردو عروض پر خامہ فرسائی کی ہے ان میں کیپٹن جی ڈی پائی بس، ٹی گراہم بیلی، رالف رسل اور فرانس پر چیٹ قابل ذکر ہیں۔ پائی بس کی کتاب A Test book of Urdu Rhetonc & Prosody مختصر لیکن کم و بیش صحیح بہت دلچسپ اور منظم ہے (۶۲)۔ ٹی گراہم بیلی نے اپنی کتاب A History of Urdu Literature میں نہایت ہی مختصر طور پر اردو کی بحروں کا جائزہ لیا اور کہا کہ اردو بحروں کا انحصار یونانی اور لاطینی زبانوں کے برعکس کمیت (Quantity) پر ہے۔ تاکید (Accent) پر نہیں۔ طویل ارکان اردو عروض کو زیادہ مرغوب ہیں۔ اس نے تین مرغوب ترین بحروں کی نشاندہی بھی کی ہے (۶۳)

بحر ہزج مثمن محذوف

U--   U---/   U---/   U---/   (بائیں سے داہنے)

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن فعولن   (داہنے سے بائیں)

بحر رمل مثمن محذوف

-U-   -U--/   -U--/   -U--/   (بائیں سے داہنے)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن   (داہنے سے بائیں)

بحر متقارب مثمن محذوف

(بائیں سے داہنے) U--/ U--/ U--/ U-

فعولن فعولن فعولن فعل (داہنے سے بائیں)

گراہم بیلی کا یہ کہنا صحیح ہے کہ لمبے ارکان اردو عروض کو زیادہ مرغوب ہیں کیوں کہ ارکان عشرہ میں آٹھ سباعی ہیں اور صرف دو خماسی یعنی آٹھ ارکان سات حرفی ہیں اور صرف دو ارکان پانچ حرفی مگر گراہم بیلی نے تین مرغوب ترین بحروں کا تعین کن بنیادوں پر کیا ہے وضاحت نہیں کی۔

رالف رسل اور فرانس پر چٹ نے میر کی تیس ماترائی بحروں کا ذکر کیا ہے اور لگ بھگ ایک ہی نتیجے پر پہنچے۔

رالف رسل نے میر کی مشہور غزل ''الٹی ہوگئیں سب تدبیریں'' کا عروضی تجزیہ کیا ہے اور بتایا کہ یہ غزل پندرہ Longs یعنی سات Spondees اور ایک لمبے Syllable پر مشتمل ہے چوتھے Spondee (سولہویں ماترا) کے بعد ایک Caesura یعنی وقفہ ہے اور پہلے تیسرے پانچویں Syllable وغیرہ پر ایک Beat یعنی تال ہے (۶۴)۔ فرانسس پرچٹ نے بھی لگ بھگ یہی نتیجہ اخذ کیا ہے مگر میر کی اس بحر میں کہی گئی بیشتر غزلوں کے عروضی تجزیہ کے بعد (۶۵) عین ممکن ہے کہ دیگر مستشرقین نے بھی اردو عروض کے متعلق لکھا ہو مگر اس ضمن میں کوئی کتاب یا مقالہ میری نظر سے نہیں گزرا۔

حواشی:

۱۔ بحر الفصاحت ص ۲۸ بحوالہ خم خانہ جاوید لالہ سری رام (بحوالہ فن شاعری۔ تالیف اخلاق دہلوی، ص ۱۱ سے لیا گیا ہے)۔ یہ کتاب ۱۹۵۴ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔

۲۔ رمز العروض ص ۱۲-۱۳ تالیف حمید عظیم آبادی مطبوعہ ۱۳۵۴ھ

۳۔ فن شاعری ص ۱۲

۴۔ History of Urdu Literature by Ali Jawwad Zaidi P.30 (1993 Edition)

۵۔ حوالہ سابق ص ۵۰

۶۔ دائرہ معارف اسلامیہ ص ۳۰، عروض کے حوالے سے (جلد ع غ)

۷۔ دائرہ معارف اسلامیہ لاہور، ص ۳۰۴ (جلد ع غ)

۸۔ مسلمات فن از زار علامی ص ۱۱۹

۹۔ ''عربی عروض کی آمد سے پہلے بہرام گور اور خسرو پرویز کی شاعری تو ملتی ہے لیکن کوئی ٹھوس عروضی نظام نہیں ملتا'' فن شاعری از اخلاق احمد دہلوی ص ۱۱۹

۱۰۔ شب خون الہ آباد شمارہ دسمبر ۱۹۹۸ء

۱۱۔ عروض میں نئے اوزان کا وجود از شارق جمال ص ۲۵ (جنوری ۱۹۹۱ء)

۱۲۔ سریلے بول از عظمت اللہ خاں ص ۵۰ تا ۸۸ (مطبوعہ ۱۹۴۰)

۱۳۔ عروض میں نئے اوزان کا وجود از شارق جمال ص ۱۲ (جنوری ۱۹۹۱ء)

۱۴۔ غزل کے شلپ ودھان (بھوجپوری) از جگن ناتھ ص ۱۷ سے ۷۹

۱۵۔ فن شاعری از اخلاق احمد دہلوی ص ۱۶۸-۱۶۵

۱۶۔ اردو کا عروض از حبیب اللہ خاں غضنفر ص ۷۹ مطبوعہ ۱۹۵۱ء

۱۷۔ حوالہ سابق ص ۱۴۶

۱۸۔ حوالہ سابق ص ۸۶

۱۹۔ حوالہ سابق ص ۹۳

۲۰۔ حوالہ سابق ص ۱۲۰

۲۱۔ سریلے بول از عظمت اللہ خاں (مطبوعہ ۱۹۴۰ء)

۲۲۔ حوالہ سابق ص ۵۳

۲۳۔ چھند شاستر از ڈاکٹر شوننن پرساد ص ۲۱ مطبوعہ ۱۹۸۵ء (دوسرا ایڈیشن)

۲۴۔ حوالہ سابق ص ۲۳۔

۲۵۔ سریلے بول ص ۵۵ سے ۵۷

۲۶۔ اردو کا اپنا عروض از گیان چند جین ص ۸۱ (مطبوعہ ۱۹۹۰ء)

۲۷۔ آہنگ شعر از ابوظفر عبدالواحد (ص ۴۸، ۴۹ اور ۱۵۷ سے ۱۶۵) (مطبوعہ ۱۹۷۸)

۲۸۔ اردو کا اپنا عروض ص ۸۱

۲۹۔ دریائے لطافت (مخطوطہ ورق ۱۹۰ سے ۲۵۳ (یہ مخطوطہ خدابخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے)

۳۰۔ دائرہ معارف اسلامیہ ص ۳۹۵ (عروض کے حوالے سے)

۳۱۔ معیار الاشعار (تہران) ص ۱۸۲

۳۲۔ حوالہ سابق ص ۲۵۶

۳۳۔ زر کامل عیار ترجمہ معیار الاشعار ص ۱۱۱-۱۱۰

۳۴۔ کلید عروض از زار علامی ص ۱۳۲

۳۵۔ حوالہ سابق ص ۶۹-۷۰

۳۶۔ بحر الفصاحت از نجم الغنی خاں ص ۱۳۸ (ستمبر ۱۹۱۷ ایڈیشن)

۳۷۔ زر کامل عیار متفرق صفحات

۳۸۔ کلید عروض از زار علامی ص ۱۴۳ (نومبر ۱۹۹۳ء ایڈیشن)

۳۹۔ مسلمات فن از زار علامی ص ۱۷ (جنوری ۱۹۸۸ء ایڈیشن)

۴۰۔ معیار الاشعار تہران ص ۲۴۲

۴۱۔ مسلمات فن ص ۲۰

۴۲۔ آہنگ اور عروض از کمال احمد صدیقی ص ۹۱ سے ۹۳، (۱۹۸۹ء ایڈیشن)

۴۳۔ مسلمات فن ص ۲۰

۴۴۔ لفظوں سے آگے از مغنی تبسم ص ۴۰ سے ۵۴

۴۵۔ اردو کا عروض از غضنفر (ص ۲۴ سے ص ۶۱)

۴۶۔ احتساب العروض از کندن اراولی متفرق صفحات (اشاعت ۱۹۹۱ء)

۴۷۔ آہنگ اور عروض از کمال احمد صدیقی ص ۶۵

۴۸۔ حوالہ سابق ص ۱۴

۴۹۔ عروض آہنگ اور بیان از شمس الرحمٰن فاروقی ص ۲۰-۲۱ (۱۹۷۷ء)
۵۰۔ دائرہ معارف اسلامیہ (لاہور) ص ۲۸۲ (عروض کے حوالے سے)
۵۱۔ آہنگ اور عروض ص ۴۹
۵۲۔ حوالہ نمبر ۴۲ دیکھیں
۵۳۔ چراغ سخن از یاس یگانہ چنگیزی ص ۴۲ (مطبوعہ ۱۹۱۴ء)
۵۴۔ عروض آہنگ اور بیان ص ۳۵ تا ۹۷ (مطبوعہ ۱۹۷۷ء)
۵۵۔ حوالہ سابق ص ۲۳۵
۵۶۔ شاعر آگرہ ستمبر ۳۶ بحوالہ حامد حسن قادری نقد و نظر ص ۱۱۴ بحوالہ گیان چند جین اردو کا اپنا عروض ص ۵۲
۵۷۔ کلید عروض از زار علامی ص ۲۰۷ (مطبوعہ نومبر ۱۹۹۳ء)
۵۸۔ شعر شور انگیز پہلی جلد ص ۱۹۲
۵۹۔ اردو کا اپنا عروض از گیان چند جین ص ۵۲ (مطبوعہ ۱۹۹۰ء)
۶۰۔ حوالہ سابق ص ۶۵
۶۱۔ چھند شاستر ص ۴۶ اور ص ۷۶ (حوالہ ۲۳ بھی دیکھیں)
۶۲۔ درس بلاغت ص ۱۸۱ (طبع ۱۹۹۷ء)
۶۳۔ A History of Urdu Literature by T.Graham Bailey, P2 (indian Reprint 1979)
۶۴۔ Three Mughal Poets by Ralph Rassel and Khurshidul Islam, P271-274 (1968 Edition)
۶۵۔ درس بلاغت ص ۱۱۵ (طبع ۱۹۹۷ء)

ڈاکٹر ممتاز احمد خاں

فیض کی شاعری

فیض احمد فیض کی شاعری انقلاب افکار وتصورات کے سبب اعلیٰ درجے کی ہے یا اپنی جمالیاتی خوبیوں اور قدروں کے سبب؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ فیض کی شاعری اور فن کا مطالعہ اس سوال کا جواب دیے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ ''فیض کی شاعری میں جمالیاتی اظہار کے پیرایے اور ہیئتوں کا حسن ثانوی حیثیت رکھتے ہیں، فیض کے افکار ونظریات دراصل اساسی اہمیت کے حامل ہیں اور یہی افکار ونظریات ان کی شاعری کو تابناک وتابندہ بناتے ہیں''۔ فیض کی شاعری پر گفتگو کرتے ہوئے ان کے افکار وخیالات اوران کے تصورات ونظریات سے کسی کو بھی انکار نہیں ہوسکتا۔ لیکن ان کی شاعری میں جو جادو ہے، جو اثر وتاثیر ہے، جو حسن ورعنائی، دل نشینی ودل آسائی ہے، اس میں جو ایک جمالیاتی سرور اور حسیاتی کیفیت ہے، وہ صرف ان کے خیالات ونظریات سے پیدا نہیں ہوسکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو ہر وہ شاعر جو انقلابی نظریات وافکار کا حامل ہے بڑا شاعر اور اعلیٰ فنکار ہو جاتا، لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ فیض کے ہم عصروں میں کئی شعرا فیض کے ہم خیال وہم مسلک ہونے کے باوجود فیض کے مقام کو نہیں پہنچ سکے۔

مبصرین کا دوسرا گروہ فیض کی شاعری سے متعلق یہ خیال رکھتا ہے کہ ان کی شاعری ں ان کے افکار وتصورات کی کچھ بھی اہمیت نہیں، ان کی شاعری تو صرف اپنی جمالیاتی ذیوں اور بیان کی دل کشی، ہیئت کے حسن اور استعاروں کی ندرت وتازگی کے سبب اتنی یف، اتنی دل کش اور اتنی اعلیٰ درجے کی ہے، گویا ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ فیض کی

شاعری صرف اپنی جمالیاتی اقدار اور طرزِ ادا کی خوبیوں کے سبب حسین و جمیل ہے، اس میں فیض کے فکر و خیال کا کچھ دخل نہیں۔ مجھے کہنے دیجیے کہ مبصرین کا پہلا گروہ اگر ایک انتہا پر ہے تو دوسرا گروہ دوسری انتہا پر۔ جس طرح پہلے گروہ کا خیال ادھورا، یک رُخا اور غلط ہے، اسی طرح دوسری جماعت کا خیال بھی یک طرفہ اور نادرست ہے۔

اقبالؔ ہوں یا فیضؔ، بڑا فن کار اس لیے بڑا اور عظیم ہوتا ہے کہ اس کے افکار و تصورات اعلیٰ درجے کے ہوتے ہیں، ساتھ ساتھ اس کی جمالیاتی خوبیاں بھی بے مثال ہوتی ہیں۔ غالبؔ ہوں، اقبالؔ ہوں یا فیضؔ بڑے فن کاروں کے یہاں ہیئت و مواد، فکر و فن، اسلوب و خیال کو علحدہ نہیں کیا جاسکتا ان کے یہاں یہ دونوں عناصر مل کر یک جان ہوجاتے ہیں۔ غالبؔ کے فلسفیانہ تخیل اور ان کے مفکرانہ غور و فکر کو ان کی قدرت بیان اور جمالیاتی حسیات سے علحدہ کرنا ناممکن ہے اسی طرح اقبال کی اسلام پسندی، انسان دوستی اور انقلابی تصورات کو ان کی شاعرانہ اور جمالیاتی خوبیوں سے منفک کرکے ان کے فنکارانہ منصب و مقام کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ ٹھیک اسی طرح فیضؔ کے سیاسی معتقدات اور انقلابی تصورات کو الگ کرکے ان کی شاعری کو سمجھنا، اس سے لطف اندوز ہونا اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنا محال ہے۔ اور سچی بات تو یہ ہے کہ فیضؔ کی شاعری میں جو حسن کاری، لطافت، دل آویزی اور دردمندی ہے اس میں ان کے جمالیاتی احساس اور انقلابی فکر دونوں کی برابر کی شرکت ہے۔ کسی ایک جُز کے بغیر دوسرے جز کی دلکشی و معنویت قائم نہیں رہ سکتی۔ ان کی شاعری پر لکھتے ہوئے پروفیسر گوپی چند نارنگ نے صحیح بات کہی ہے:

> ''فیضؔ کی اہمیت اس میں ہے کہ انہوں نے جمالیاتی احساس کو انقلابی فکر پر قربان نہیں کیا اور اس کے برعکس بھی صحیح ہے یعنی فیضؔ نے انقلابی فکر کو جمالیاتی احساس پر قربان نہیں کیا۔''

فیض کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے افکار و نظریات کو احساسات و جذبات سے ہم آمیز کرکے انہیں استعاروں کا روپ اور تغزل کا لہجہ عطا کیا ہے۔ اپنے تاثرات اور ردعمل کو انہوں نے

راست انداز میں عموماً بیان نہیں کیا ہے بلکہ انہیں استعاروں اور کنایوں کی زبان عطا کی ہے اور ایک ایسا نظامِ فن بنایا ہے کہ ہلکے اشاروں سے معنی کے کئی دائرے سمٹ کر روشن ہو جاتے ہیں۔ ہجر، وصال، قفس، آشیانہ، بہار، خزاں، چمن، دشت، مے خانے، صیاد، اور ایسی کئی علامتوں کو وہ روایتی مفاہیم سے نکال کر مخصوص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے ان کی شاعری جدید اور انقلابی ہونے کے باوجود اردو شاعری کی بنیادی روایت اور معروف و مسلمہ اسالیب سے مربوط و ہم آہنگ ہے۔ اس شاعری کی دل کشی اور مقبولیت کا راز یہ ہے کہ اس میں آج کے انسانوں کے مسائل و مصائب، دکھ درد، خوابوں، آرزوؤں اور منصوبوں کا ایسا حسین اظہار ہے کہ ہمارے جذبات کے ساتھ ساتھ ہمارے ذہنی و دماغی مطالبات کی بھی تسکین ہوتی ہے۔

فیض کی شاعری ایک معنیاتی نظام بناتی ہے اس طرح کہ ان کی کوئی ایک نظم یا غزل کا شعر اپنا مفہوم اس معنیاتی نظام کے سیاق میں ہی پورا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فیض کے اشعار کی من مانی تاویل و تشریح ممکن نہیں۔ اگر کسی نظم یا شعر کا مفہوم فیض کے مخصوص معنیاتی نظام (Semantic Framework) سے علاحدہ متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس کی معنویت، حسن کاری اور تہہ داری معدوم ہو جائے گی۔ فیض اور عہد حاضر کے دوسرے شاعروں کے درمیان سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فیض نے اپنی شاعری کا ایک نظام بنالیا ہے، جب کہ دوسرے شعرا ایسا کوئی نظامِ فن مرتب نہیں کر سکے ہیں۔ متفرق اشعار اور الگ الگ نظمیں، غزلیں اور دوسرے شاعروں نے بھی بہت خوب اور خوب صورت لکھی ہیں، لیکن ان کی نظمیں، غزلیں اور اشعار ایک نظامِ فن سے کسبِ نو انہیں کرتے۔ اقبال اور فیض اور ہر بڑے شاعر کی یہی خصوصیت ہے کہ ان کا کوئی شعر پڑھیے تو ان کا پورا کلام اور اس کی گونج حافظے میں تازہ ہو جاتی ہے اور شعر یا نظم کا مفہوم پورے معنیاتی سیاق و سباق میں واضح اور متعین ہوتا ہے۔

جو اصحاب یہ خیال رکھتے ہیں کہ فیض کی شاعری میں ان کے سیاسی معتقدات اور

انقلابی تصورات بہت کم یا صرف کہیں کہیں بیان ہوئے ہیں، وہ سخت مغالطے کے شکار ہیں۔ فیضؔ کی پوری شاعری انقلابی تصورات سے بھری ہوئی ہے۔ ایسی نظمیں یا غزلیں تو غالباً دو چار بھی نہ ملیں گی جن کو سادہ اور بے رنگ کہا جا سکے یا جن کے مطالعے سے کوئی سیاسی یا انقلابی تصور نہ ابھرے۔ فیض کی تمام نظمیں اور اشعار اپنے افکار و نظریات کا برملا اور غیر مبہم طور پر ابلاغ کرتی ہیں مثلاً مجھ سے پہلی سی محبت مری محبوب نہ مانگ، شیشوں کا مسیحا کوئی نہیں، صبح آزادی، ہم جو تاریک راہوں میں مارے گئے۔ آج بازار میں پابجولاں چلو، کتے، بول، چند روز اور مری جان، نثار میں تری گلیوں پہ، ایرانی طلبہ کے نام، ملاقات، لاؤ تو قتل نامہ میرا اور دوسری بے شمار نظمیں جن میں فیضؔ کے بنیادی افکار و تصورات اور اساسی رویے کا بھرپور اظہار ہوا ہے۔ غزلوں کے مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ کیجیے ان میں الفاظ، علامتیں سب روایتی ہیں لیکن فیض کے یہاں ان سے نئے مفاہیم اور نئے تصورات ابھرتے ہیں۔ کون ہے جو ان اشعار کی سیاسی معنویت کا منکر ہو؟

ستم کی رسمیں بہت تھیں لیکن، نہ تھیں تیری انجمن سے پہلے
سزا خطائے نظر سے پہلے، عتاب جرمِ سخن سے پہلے
جو چل سکو تو چلو کہ راہِ وفا بہت مختصر ہوئی ہے
مقام ہے اب نہ کوئی منزل فرازِ دار و رسن سے پہلے
نہیں رہی اب جنوں کی زنجیر پر وہ پہلی اجارہ داری
گرفت کرتے ہیں کرنے والے خرد پہ دیوانہ پن سے پہلے
کرے کوئی تیغ کا نظارہ، اب ان کو یہ بھی نہیں گوارا
یہ ضد ہے قاتل کہ جانِ بسمل فگار ہو جسم و تن سے پہلے
غرورِ سرو و سمن سے کہہ دو کہ پھر وہی تاجدار ہوں گے
جو خار و خس والیِ چمن سے عروجِ سرو و سمن سے پہلے

اُدھر تقاضے ہیں مصلحت کے، اِدھر تقاضائے دردِ دل ہے
زباں سنبھالیں کہ دل سنبھالیں، اسیر ذکرِ وطن سے پہلے

(غزل۔ زنداں نامہ)

ہم پر تمہاری چاہ کا الزام ہی تو ہے — دشنام تو نہیں ہے یہ اکرام ہی تو ہے
کرتے ہیں جس پہ طعن کوئی جرم تو نہیں — شوقِ فضول و الفتِ ناکام ہی تو ہے
دل مدعی کے حرفِ ملامت سے شاد ہے — اے جانِ جاں! یہ حرف ترا نام ہی تو ہے
دل ناامید تو نہیں ناکام ہی تو ہے — لمبی ہے غم کی شام مگر شام ہی تو ہے
دستِ فلک میں گردشِ تقدیر تو نہیں — دستِ فلک میں گردشِ ایام ہی تو ہے
آخر تو ایک روز کرے گی نظر وفا — وہ یارِ خوش خصال سرِ بام ہی تو ہے
بھیگی ہے رات فیضؔ غزل ابتدا کرو — وقتِ سرود، درد کا ہنگام ہی تو ہے

(غزل۔ زنداں نامہ)

پہلی غزل ''تری انجمن'' (پہلے شعر میں) ''راہِ وفا'' (دوسرے شعر میں) ''گرفت کرنے والے'' (تیسرے شعر میں) ''ان'' چوتھے شعر میں، ''سرو وسمن'' اور ''خار وخس'' (پانچویں شعر میں) کے لغوی معنی تو سب کو معلوم ہیں۔ ان الفاظ کے معنی فیض کی شاعری کے معدیاتی نظام میں متعین کرنا چاہیے۔ اور جب ان کا مفہوم فیضؔ کے معدیاتی سیاق وسباق میں متعین کیا جائے گا تو یہ غزل ان کے مخصوص انقلابی واشتراکی تصورات سے مملو نظر آئے گی۔ اسی طرح دوسری غزل میں مخاطبت روایتی معشوق (صنفِ نازک) سے ہرگز نہیں ہے۔ ''تمہاری'' سے مراد فیضؔ کا وہ محبوب ہے جس کی محبت میں وہ مردود ومعتوب قرار دیے گیے اور قید وبند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ یہ محبوب اشتراکیت ہے یا ان کا وہ مثالی معاشرے کا تصور یا یوٹوپیا (utopia) ہے جس کو وہ کسی خطۂ ارض پر یا پوری دنیا میں قائم وموجود دیکھنا چاہتے ہیں اور جس کے قیام ونفاذ کی خاطر انھوں نے اپنے دوسرے ہم مسلک وہم خیال لوگوں کے ساتھ مل کر انقلابی جد وجہد چھیڑ رکھی ہے۔ آخری شعر میں ''رات'' سے مراد ظلم وستم، استبداد و

استحصال اور ابتلا و آزمائش کی رات ہے۔ اس رات کا ذکر فیض کی شاعری میں بے شمار جگہوں پر دیکھا جا سکتا ہے۔

(۱) یہ رات اس درد کا شجر ہے (نظم ملاقات۔ زنداں نامہ)

(۲) کب ٹھہرے گا درد اے دل، کب رات بسر ہوگی
سنتے تھے وہ آئیں گے، سنتے تھے سحر ہوگی (غزل۔ دستِ تہ سنگ)

فیض کے یہاں ''رات'' اور ''شب'' کے بالمقابل ''سحر'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ یہ سحر در اصل عدل مساوات کی طلوع کا اشاریہ ہے۔ یہ اس مثالی دور حکومت اور نظام معاشرت کی ابتدا ہوگی جب شاعر کے عقیدہ و توقع کے مطابق ایک ایسے معاشرے اور سلطنت کی بنا ڈالی جائے گی جس میں عدل، مساوات، امن اور شانتی کے پھول کھلیں گے۔ اس ''سحر'' کو شاعر نے کبھی '' آتش گل کے نکھار کا موسم'' کہا ہے اور کبھی ''بہار'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ ''بہار'' کے بالمقابل اور برعکس مفہوم میں ''خزاں'' کا لفظ آیا ہے

۱۔ اب بھی خزاں کا راج ہے لیکن کہیں کہیں
گوشے رہِ چمن میں غزل خواں ہوئے تو ہیں

۲۔ ٹھہری ہوئی ہے شب کی سیاہی وہیں مگر
کچھ کچھ ''سحر'' کے رنگ پر افشاں ہوئے تو ہیں

اسی طرح ''ہجر'' سے مراد مثالی عہد حکومت سے دوری و مہجوری ہے۔ یہی ''ہجر'' ''فرقت'' اور ''غم کی شام'' میں بھی بدل جاتا ہے۔

ع لمبی ہے غم کی شام، مگر شام ہی تو ہے

''وصل'' اور ''وصال'' کا لفظ مطلوبہ و متوقع انقلاب سے ہم کنار ہونے کے مفہوم میں آیا ہے۔ فیض کے یہ خیالات و تصورات ان کے عروقِ شعر میں خونِ زندگی کی حیثیت رکھتے ہیں:

قفس ہے بس میں تمہارے، تمہارے بس میں نہیں
چمن میں آتش گل کے نکھار کا موسم

بلا سے ہم نے نہ دیکھا تو اور دیکھیں گے
فروغ گلشن و صوتِ ہزار کا موسم

پہلے شعر میں ''قفس'' زنداں اور قید و بند کی صعوبتوں کے لیے آیا ہے اور ''تمہارے'' کا لفظ ظالمانہ نظام حکومت یا غیر اشتراکی نظام حکومت کے لیے استعمال ہوا ہے جو استبداد و چیرہ دستی کا نمایندہ ہے۔ ''آتش گل'' کے نکھار کا موسم'' سے مراد وہ مثالی نظام حکومت ہے جس کے نفاذ و قیام کے بعد ہر طرف مساوات و محبت کے پھول کھل اٹھیں گے۔ دوسرے شعر میں ''ہم'' سے مراد موجودہ دور کے لوگ یا پھر اس سے مراد وہ سب انقلابی ہیں جو نظام جور و جبر کے خلاف برسر پیکار ہیں۔ لفظ ''اور'' سے مراد آنے والے زمانے کے لوگ ہیں۔ اس طرح اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ ایک مثالی اور انقلابی نظامِ حکومت، یہ ہر حال میں قائم ہو کر رہے گی اور ظلم کا کاروبار ختم ہو کر رہے گا۔ موسم خزاں میں اگر ہم جی رہے ہیں، تو غم نہیں، کیوں کہ موسم بہار آ کر رہے گا اور آنے والے لوگ موسم بہار کا نکھار دیکھیں گے اور اس کی رنگینی و رعنائی کی داد دیں گے۔ اس بہار کی خوبی اور خوب صورتی سے متمتع ہوں گے''۔ فیض کی شاعری کے یہ اساسی تصورات ہیں جو ان کی پوری شاعری میں نفوذ کر گئے ہیں۔ یہ تصورات ان کی شاعری میں استعاروں کنایوں، علامتوں اور تشبیہوں میں ڈھل کر قالب شعر میں جلوہ گر ہوئے ہیں۔ فیض کے افکار و تصورات میں جو دل کشی ہے وہ اسی سبب سے ہے کہ پر وزن و آہنگ، اشارات و کنایات اور استعاروں کے تہ بہ تہ پردے پڑے ہوئے ہیں۔ اس لیے ان کے خیالات و تصورات کی معنویت، تہہ داری اور دل نشینی دو چند ہو گئی ہے۔ فیض شاعری اور فن کے تقاضوں سے باخبر ہیں، اس لیے انھوں نے اپنے دور کے دکھ درد کو، اپنے خوابوں اور اپنی آرزوؤں کو، اپنے تصورات و تاثرات کو پھولوں، رنگوں اور خوشبوؤں کا لبادہ اُڑھا دیا ہے۔ فیض کا غم، ان کے تصورات اور ان کے خواب اور ان کے زمانے کے مصائب و مسائل سب آپس میں اس طرح مدغم ہو گیے ہیں کہ ان سے ایک منفرد نظام فکر و فن کی تشکیل ہوتی ہے۔

فیض کے ہم عصر شعرا اور بعد کے شعرا بہت خوبصورت شعر، بہت ترشی ہوئی نظم

اور بڑی دل نشیں غزل لکھتے رہے لیکن ان کے کلام سے کوئی نظام فن نہیں بنتا۔ وجہ یہ ہے کہ فیض کی طرح یہ شعرا مربوط فکر، مربوط تاثرات اور مربوط تصورات کے حامل نہیں ہیں۔ ان شاعروں کے یہاں شرارے کی چمک، عارضی، وقتی اور لمحاتی چمک تو ہے لیکن یہ شعرا ان شراروں کو ملا کر ان سے کوئی شعلہ نہیں بناتے۔ زیادہ تر شعرا کے یہاں افکار و تصورات کا جنگل ہوتا ہے جنگل میں جو بے ترتیبی ہوتی ہے، وہ ان کے کلام میں ہے۔ ہمارے بیش تر شعرا کی ایک خرابی اور بھی ہے کہ وہ عمر بھر اپنی حیثیت متعین نہیں کر پاتے، لیکن یہ کہ وہ نہیں جانتے کہ کن اقدار کے لیے اپنا خون جگر صرف کریں اور کن افراد اور اداروں کے خلاف اپنی آواز بلند کریں وہ کس طرح کا نظام معاشرت و حکومت چاہتے ہیں اور کیسی تہذیب ان کے نزدیک اعلیٰ وار اور حسین و بابرکت ہے، وہ یہ متعین نہیں کر پاتے۔ نتیجتاً عمر بھر وہ کچھ نہ کچھ لکھتے رہتے ہیں ا جتنا کچھ اور جو کچھ وہ لکھتے ہیں ان سے فکر و فن کا کوئی نظام نہیں بنتا۔ ان شاعروں کے برعکس فیض Free Lancing نہیں کرتے۔ وہ زندگی اور اس کے مسائل کا ادراک رکھتے ہیں دوسروں کی آنکھ سے مشاہدہ نہیں کرتے، اپنی بصارت و بصیرت سے کام لیتے ہیں۔ انہیں زند کی بعض حسین قدروں کے کھو جانے کا غم ہے، ان کی بازیافت کے لیے وہ کوشاں ہیں اور ا کی بازیافت میں جن مصائب و مشکلات سے انہیں گزرنا پڑا ہے، ان کا بیان ہے۔ فیض ا ایک حیثیت متعین کرتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ شاعر ایک متکلم ہوتا ہے، اسے ضرور ا حیثیت متعین کر لینی چاہیے کہ اسے کس حیثیت سے کلام کرنا ہے، اسے کن افکار و نظریات، اقدار، کس تہذیب و تمدن اور کس نظام عدل و قسط کی حمایت و وکالت کرنی ہے اور کن افر اداروں یا نظریات و معتقدات اور کس نظام ظلم و تعدی کی مخالفت و مذمت، تردید و تکذیب احتساب تنقید کرنی ہے۔ اگر شاعر یا فن کار یہ متعین نہیں کرتا تو وہ ہمیشہ گومگو، تذبذب اور تشکک کا شکار رہتا ہے۔ نتیجتاً اس کے فن میں وہ تاب ناکی و تابندگی نہیں پیدا ہوتی جو اعلیٰ فن پار میں ہوتی ہے۔ ایسے شاعروں کے یہاں کوئی نظام فن ہی نہیں ہوتا۔ اقبال اور فیض دو ا الگ نظریے، دو جداگانہ عقائد اور علاحدہ آدرشوں کے شاعر اس کے باوجود یہ بڑے شاعر ؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی حیثیت متعین کر لی ہے کہ کن تہذیبی اقدار اور نظریاتی تصورات کی حمایت و تائید کرنی ہے اور کس محبوب سے محبت کرنا ہے۔

فیض اس لیے اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں کہ انہوں نے ان اقدار، نظریات سے عشق کیا ہے جنہیں وہ برحق سمجھتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ یہ اقدار سب کے لیے یکساں طور پر قابل قبول اور لائق تسلیم ہوں۔ وہ شخص اعلیٰ درجے کا فن کار نہیں ہو سکتا جسے کسی رازِ حق کی تلاش نہیں۔ جو شاعر ہمہ وقت شک و ریب، تشکیک و تذبذب میں مبتلا ہو، جو ہر وقت اضطراری کیفیات اور حسی تجربات ہی کو ابدی حقائق اور دراصل انسانی قدروں کا درجہ دیتا ہو، وہ فن کی بلندی کو نہیں چھو سکتا۔ فیض کے ساتھ فراق گورکھپوری کا موازنہ کر لیجیے۔ یہ دونوں عصر حاضر کے بڑے شاعر سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن یہ بات بھی درست ہے کہ فیض کا قد شاعر کی حیثیت سے فراق سے بدرجہا بلند ہے۔ اس کا سبب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ فراق عمر بھر حسی و جنسی تجربات کے گرد ہی گردش کرتے رہے، جنہیں وہ اور ان کے ناقدین جمالیاتی تجربات کہتے رہے ہیں۔ فراق کی نظر تہذیبی اقدار، انسانی مصائب و آلام اور عصری تقاضوں کا احاطہ نہ کر سکی۔ ایسی شاعری جیسی فراق نے کی ہے، اس عہد کی اعلیٰ شاعری نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس میں جلسیّت و جبلّت، جمالیت و دیومالائیت تو بہت ہے لیکن اپنے عہد کے کرب اور اس کا تہذیبی و سماجی شکست و ریخت کا احساس و ادراک نہیں ہے۔ فیض بھی بنیادی طور پر رومانی شاعر ہیں۔ انہیں بھی اپنے محبوب (صنف لطیف) کے دل آویز خطوط ملتفت، مائل کرتے ہیں اور وہ بھی اپنے محبوب کے حسن و جمال کی تعریف و توصیف میں ایک لذت، ایک لطافت اور ایک سکون محسوس کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس عہد کے ایک باخبر اور باشعور انسان بھی ہیں۔ ان کا ضمیر انہیں انسان دوستی کا درس دیتا ہے اور وہ زندگی کے سنگین مسائل و حقائق کی جانب بھی متوجہ ہوتے ہیں۔ انہیں انسانی مصائب اور عصری تغیرات کا پورا ادراک ہے اس لیے ان کی شاعری میں ان کے عہد کی گونج صاف سنائی دیتی ہے۔ فیض اگر "نقش فریادی" کی ابتدائی چند نظمیں ہی لکھ کر رہ جاتے یا ایسی ہی نظمیں لکھتے رہتے تو بڑے فن کار

کبھی نہیں ہو سکتے تھے۔ فیضؔ کی بڑائی اس امر میں مضمر ہے کہ ان کی شاعری میں انقلابی افکار اور جمالیاتی اقدار دونوں کی برابر باخبر اور غور و فکر کرنے والے ذہنوں کی آسودگی کا وافر سامان موجود ہے۔

فیضؔ اپنے افکار و خیالات کے اظہار میں چیخ پکار اور گھن گرج کا انداز نہیں اپناتے۔ وہ ہر جگہ نغمہ سرائی و سخن سنجی کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ فیضؔ کی آرزو مدھم اور ملائم ہے ان کا لہجہ عاشقانہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ زخم اور چوٹ کھائے ہوئے ہیں لیکن ان کے لہجے میں ایک حزنیہ لَے کے باوجود مایوسی، شکست خوردگی اور قنوطیت و کلبیّت نہیں پائی جاتی۔ ان کا رویہ ہر جگہ مثبت اور پُر امید ہے۔

فیضؔ عموماً بیانیہ انداز سے احتراز کرتے ہیں۔ وہ مختصر کینوس پر کام کرتے ہیں۔ ان کے یہاں مختصر غنائی نظمیں ملتی ہیں، طویل نظمیں نہیں ملتیں۔ وہ تاثرات کے شاعر ہیں۔ ان کے تاثرات پُر اثر، لطیف، اور شدید ہوتے ہیں۔ فیضؔ کے افکار و تصورات بھی ان کے تاثرات و احساسات میں حل ہو گیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی بالکل سیاسی اور ہنگامی نظمیں بھی خشک یا سپاٹ معلوم نہیں ہوتیں اور نہ ہی سیاسی و ہنگامی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ہنگامی واقعے کو آفاقی و ابدی حقائق میں منقلب کر دیتے ہیں۔ اس طرح ان کی شاعری وقتی اہمیت سے آگے بڑھ کر عالم گیر اور آفاقی ہو جاتی ہے۔

فیضؔ بڑے اور مجتہد فن کار ہیں۔ اس لیے انہوں نے کلاسیکی روایت سے استفادہ بھی کیا ہے اور اپنے ذاتی مطالعے اور خلاّقانہ صلاحیت سے تجربات و جدّت کے پھول بھی کھلائے۔ جہاں انہوں نے روایتی شعری سانچوں، فارسی ترکیبوں اور پیرایہ ہائے اظہار سے استفادہ کیا ہے وہیں اپنی انفرادی قابلیت سے نئے سانچے (Patterns) نئی ہیئتیں (Forms) اور نئی ترکیبیں بھی بنائی ہیں۔ فیض مبہم گوئی سے دامن کش رہ کر قابل فہم علامتوں اور استعاروں میں اپنے افکار و تاثرات کو اشعار کے سانچے میں ڈھالتے ہیں ان کی شاعری میں ایک خوش گوار ابہام تو ہے، مبہم گوئی نہیں ہے۔ فیض کے تصورات و تجربات بھی اس در

مبہم نہیں ہوتے کہ ان کی من مانی تاویل کی جاسکے اور کھینچ تان کر ان میں کوئی بھی معنوی جہت پیدا کی جاسکے۔ فیض نے ہیئت و اسلوب کے جو تجربے (Experiments) کیے وہ بھی بڑے حزم و احتیاط کے ساتھ۔ وہ وزن و بحر کا اس وقت بھی لحاظ رکھتے ہیں جب معرّیٰ یا آزاد نظم کا سانچا اختیار کرتے ہیں۔ ان کی زیادہ تر نظمیں معرّیٰ اور پابند نظموں کے بیچ کی کڑی معلوم ہوتی ہیں۔ غزلوں میں بھی انہوں نے روایتی علائم اور استعاروں کا استعمال زیادہ کیا ہے لیکن اس طرح کہ ان علائم و استعارات کو نئے مفاہیم عطا کر کے ان میں عجیب ندرت و معنویت اور تازگی پیدا کر دی ہے۔ فیض کے ہم عصروں اور بعد کے متعدد شاعروں نے زبان (الفاظ) اور ہیئت کے بے تحاشا و بے محابا تجربے کیے لیکن ان میں ایک شاعر بھی فیض کے قد کا نہ ہو سکا۔ بیش تر نے جدّت طرازی، علامتیت اور ابہام پسندی کا شکار ہو کر زندگی کے سچے، زندہ اور سامنے کے مسائل و حقائق سے چشم پوری کی اور اپنے فن کا گلا خود ہی گھونٹ دیا۔ آج ایسے شاعروں کے کلام اور ان کے نام گلدستۂ طاقِ نسیاں ہو گئے ہیں۔

ڈاکٹر زاہد منیر عامر

حیاتِ حالی کا ایک ورق

شمس العلما مولانا خواجہ الطاف حسین حالی (۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء- ۱۳رصفر ۱۳۳۳ھ/ ۳۱ردسمبر ۱۹۱۴ء) کے احوال و کوائف اور افکارِ نظم و نثر کے حوالے سے متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن میں سے بعض بہت قابلِ قدر ہیں لیکن ہنوز مولانا کے مفصل اور مبسوط سوانح مرتب نہیں کیے گیے ہیں جس کے باعث ان کی زندگی کے بہت سے واقعات پردۂ اخفا میں ہیں یا ان سے متعلق کافی تحقیق نہیں ہوئی ہے، یہاں تک کہ ان کے زمانۂ قیامِ لاہور سے متعلق بھی ہماری معلومات ناکافی ہیں جبکہ ان کا زمانۂ قیامِ لاہور، مولانا کے سوانح اور اردو نظم کے ارتقا کی تاریخ بالخصوص انجمن پنجاب اور پنجاب بک ڈپو کے حوالے سے خاص اہمیت کا حامل ہے۔

مولانا حالی نے نواب عماد الملک بہادر مولوی سید حسین بلگرامی کی فرمایش پر اپنے حالات سے متعلق چند صفحے ۱۹۰۱ء میں لکھے تھے (۱) ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حالی ولادت پر ان کی والدہ کا دماغ مختل ہو گیا تھا اور والد ۱۸۴۵ء میں جب کہ حالی کی عمر ابھی آٹھ برس کی تھی انتقال کر گئے تھے۔ حالی کی پرورش ان کے ایک بڑے بھائی خواجہ امداد حسین اور دو بڑی بہنوں (امۃ الحسنین زوجہ حکیم خواجہ محمد علی اور وجیہ النسا زوجہ سید محمد حسین) نے کی۔ سترہ برس کی عمر میں حالی کو تأہل پر مجبور کر دیا گیا لیکن حالی کے ہاں طلبِ علم کا جذبہ غالب تھا چنانچہ وہ ازدواجی ذمہ داریوں کو چھوڑ کر گھر والوں سے روپوش ہو گیے اور اپنے شہر پانی پت سے دلی چلے گیے، جہاں انہوں نے اولاً صرف و نحو اور منطق وغیرہ اور بعد ازاں بڑی کتابوں (شرح سلم ملاحسن وغیرہ) کی تعلیم حاصل کی۔ گھر والوں نے حالی کو ڈھونڈ نکالا اور

حالی کو ناچار ۱۸۵۵ء میں پانی پت جانا پڑا۔ تاہم حالی نے وہاں پہنچ کر اپنے شوق سے مطالعے کا سلسلہ جاری رکھا۔ ۱۸۵۶ء میں حالی نے ضلع حصار کے کلکٹر کے دفتر میں ایک معمولی اسامی پر ملازمت اختیار کی، ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی کے بعد پانی پت چلے گئے اور تحصیل علم کا سلسلہ پھر سے شروع ہوگیا۔ حالی پانی پت میں بے روزگاری کے دن گزار رہے تھے، جب ان کا تعارف اردو اور فارسی کے شاعر، نثر نگار اور صاحب گلشن بے خار نواب محمد مصطفیٰ خان شیفتہ (۱۸۰۹ء-۱۸۶۹ء) سے ہوا، شیفتہ انہیں اپنے ساتھ جہانگیر آباد لے گیے اور انہیں اپنا مصاحب اور اپنے بچوں کا اتالیق مقرر کرلیا۔ آٹھ برس اسی طرح گذرے (۲) شیفتہ ۱۸۶۹ء میں انتقال کر گیے (گویا یہ تعلق ۱۸۶۱ء میں قائم ہوا) تو ایک بار پھر حالی کے لیے حصول روزگار کا مسئلہ پیدا ہوا۔ اس پر حالی جہانگیر آباد سے نکلے اور لاہور پہنچے، یہاں انہیں پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو میں اسسٹنٹ ٹرانسلیٹر کی اسامی پر ملازمت ملی، جہاں انھوں نے بقول خود تقریباً چار برس تک یہ کام کیا (۳)۔ چونکہ حالی اواخر ۱۸۷۴ یا ۱۸۷۵ء کے آغاز میں دہلی واپس چلے گیے تھے اس لیے ان کے لاہور آنے کا سنہ ۱۸۷۰ء ہی ہونا چاہیے (۴)۔

لاہور آکر حالی کہاں اور کس کے پاس ٹھہرے اس کی تحقیق نہیں صرف ایک روایت ان کے حضوری باغ کے روشنائی دروازے کے ملحقہ کمروں میں سے ایک کمرے میں ٹھہرنے کی ملتی ہے اور بس (۵)۔ لاہور میں حالی کا قیام اگرچہ نظم اردو کی تاریخ اور خود حالی کے ذہنی ارتقا کے حوالے سے بہت اہم ہے کہ انجمن پنجاب کے مشاعروں کے لیے حالی نے لاہور کے اس قیام میں برکھارت، نشاط امید، حب وطن، مناظرہ رحم و انصاف وغیرہ نظمیں لکھیں اور بہ قول خود انگریزی ادب کے ساتھ انہیں فی الجملہ مناسبت پیدا ہوگئی (۶) جس کے نتیجے میں ۱۸۸۲ء میں مقدمہ شعر و شاعری کی تصنیف کا تخیل ابھرا۔ لیکن ذاتی حوالے سے لاہور آنا، حالی کے لیے خوش گوار تجربہ ثابت نہیں رہا۔ حالی کے دل سے دلی کی یاد نہ نکلتی تھی۔ اس پر مستزاد یہ کہ لاہور میں انھیں کوئی ہم سخن دوست آشنا نہ ملا۔ یہاں

بیگانگی عام تھی جس سے حالی کا دردِ غربت اور بھی بڑھ گیا، حالی کے اکثر سوانح نگاروں نے لکھا کہ حالی کو لاہور کی آب و ہوا موافق نہ آئی (۷)۔ بات صرف یہ نہیں تھی بلکہ اس زمانے میں لاہور میں ہیضے کی وبا پھیلی ہوئی تھی۔ اس کے بعد مدت تک چیچک اور بخار کا زور رہا غربت زدہ حالی بھی مبتلائے بخار ہوئے۔ اس تنہائی، سراسیمگی اور غم و اندوہ کی حالت میں حالی نے لاہور کی یہ ''شان'' بیان کی:

نہ واں پرسش نہ یاں تابِ سخن ہے — محبت ہے کہ دل میں موج زن ہے
دلاتی ہے صبا کسی کو چمن یاد — نہ میں بلبل نہ گھر میرا چمن ہے
کروں تجھ سے بیاں کچھ دردِ غربت — مگر جوشِ سخن مہرِ دہن ہے
رہے لاہور میں آکر سو جانے — یہی دنیا ہے جو دارالمحن ہے
نہیں آتی کہیں یاں بوئے یوسف — مگر جو گھر ہے وہ بیت الحزن ہے
یہاں بے گانگی ہے اس قدر عام — کہ بلبل ناشناسائے چمن ہے
نہ کچھ مجنوں کو ہے پروائے لیلیٰ — نہ کچھ شیریں کو دردِ کوہ کن ہے
مجھے تنہا نہ سمجھیں اہلِ لاہور — تصور میں مرے اک انجمن ہے
عدم کی راہ کٹ جاتی کبھی کی — مگر یادِ عزیزاں راہ زن ہے
بھلا حالی اور الفت سے ہو خالی — یہ سب تم صاحبوں کا حسنِ ظن ہے (۸)

پوری غزل ۲۰ اشعار پر مشتمل ہے، ہم نے دس اشعار کا انتخاب کیا ہے یہ دردان کی بعض دوسری نظموں برکھارت وغیرہ اور کچھ عربی اشعار میں بھی نظر آتا ہے۔ اس کیفیت کے باوجود حالی نے لاہور کے اس زمانہ قیام میں خاصے کام کیے: تاریخ محمدی پر منصفانہ رائے (۱۸۷۱ء) علم طبقات الارض۔ (مطبوعہ ۱۸۸۳ء) مجالس النسا دو حصے (۱۸۷۴ء) وغیرہ کتابیں لکھیں۔ انجمن پنجاب کی بنیادیں اٹھانے میں شریک ہوئے۔ موضوعاتی نظموں سے نیچرل شاعری کی تحریک کو تقویت پہنچائی اور سرکاری ملازمت کے فرائض ذمہ داری سے انجام دیے۔ ۱۸۷۵ء میں حالی بالآخر اپنی من پسند جگہ دہلی سدھار گیے۔ اجمیری دروازہ کا

اینگلو عربک اسکول، مدرّسی اور حالی یہ مثلث دس بارہ برس تک بے کھٹکے قائم رہی لیکن غریب الوطن حالی کو ابھی ایک بار اور دہلی سے نکلنا تھا۔

۱۸۶۴ء سے انبالہ میں گورنمنٹ وارڈ اسکول انبالہ کے نام سے علاقے کے امرا اور نوابین کے بچوں کے لیے ایک اسکول قائم تھا جس میں دس سے بارہ برس تک کی عمروں کے بارہ طالب علم زیر تعلیم تھے اسکول کے قیام پر جب دس برس گزر گئے تو اس کی توسیع کی تجویز ہوئی جس کا ذکر میجر ہالرائیڈ نے اپنی ۵-۱۸۷۴ء کی پاپولر ایجوکیشن کی رپورٹ میں کیا ہے اور اس ادارے کے مقاصد پر بھی روشنی ڈالی (۹)، لیکن فنڈز کی کمی کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہوسکا ۱۸۸۲ء میں سر چارلس امفرسٹن ایچی سن (۱۸۳۲-۱۸۹۶) Sir Charles Umpherston Aitchison نے متحدہ برطانوی پنجاب کے لفٹنیٹ گورنر کا منصب سنبھالا تو انبالہ وارڈز اسکول کو کالج بنانے کی تجویز ان کے سامنے پیش ہوئی۔ مسٹر ایچی سن نے انبالہ جیسے کم اہم علاقے میں کالج بنانے پر لاہور میں ایک چیفس کالج کے قیام کو ترجیح دی۔ جس پر لاہور میں پنجاب چیفس کالج کے قیام کا فیصلہ ہوا۔

اس کالج کے امور طے کرنے سے متعلق پہلی میٹنگ جنوری ۱۸۸۶ء میں ہوئی، جس میں یہ کالج لاہور مال روڈ پر گورنمنٹ ہاؤس (موجودہ گورنر ہاؤس) اور میاں میر (نہر) کے درمیان واقع ۱۱۷۰ ایکڑ اراضی پر تعمیر کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ جس پر ۳ رنومبر ۱۸۸۶ء کو کالج کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا گیا، لیکن کالج کی تعمیر سے قبل ہی انبالہ وارڈ اسکول کے بارہ طالب علموں کو لاہور منتقل کردیا گیا اور ان کے لیے ڈیوس روڈ پر تین بنگلے کرایے پر حاصل کیے گیے۔ اس نئے کالج کے امور سے متعلق گورنر پنجاب کی سربراہی میں قائم مینجنگ کمیٹی نے اپنی اکتوبر ۱۸۸۶ء کی میٹنگ میں کالج کے تعلیمی نصابات کی منظوری دی اور ساتھ ہی کالج کے پہلے تعلیمی اسٹاف کا تقرر کیا گیا اور پرنسپل، تین اسسٹنٹ ماسٹرز دو اورینٹل ٹیچرز اور اسکول اوقات کے بعد ہاسٹل میں طالب علموں کے امور میں معاونت کے لیے دو مصاحب رکھے گیے (۱۰)۔

حالی، ایچی سن کالج کے اس اولین اسٹاف میں شامل تھے۔ جب کالج کے قیام
تجویز و تحریک ہوئی تو حالی اس وقت دہلی میں تھے اور اینگلو عربک اسکول کی مدرسی میں مطم
تھے (۱۱)، پھر وہ لاہور کیوں کر آئے اور ایچی سن کالج (جس کا نام پہلے پنجاب چیفس کالج
لیکن وائسرائے ہند لارڈ ڈفرن نے ۳ نومبر ۱۸۸٦ء کو کالج کی مرکزی عمارت کا سنگ ب
رکھنے کی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے گورنر پنجاب کی خدمات کے اعتراف کے طو
اس کا نام ایچی سن چیفس کالج کر دیا) میں کیسے ملازم ہو گئے جبکہ اس ادارے کے مقاص
حالی کی افتادِ طبع اور مزاج سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ ادارے کے قیام کے مقا
پر خود اس کے بانی مسٹر ایچی سن کی اس تقریر کا یہ اقتباس روشنی ڈالتا ہے جو انھوں نے سنگ
بنیاد رکھنے کی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔

> The school which is now proposed to found, should be a place where the young nobility of the Punjab will find in generous emulation full opportunity for the exercise of energies which are now too often allowed to lie dormant, and where they will undergo the discipline and receive the education necessary, in these days, to fit them for the position of public usefulness to which from social standing they are naturally called" (12)

دہلی میں مقیم حالی کے اب لاہور آنے کی تقریب یہ ہوئی کہ حالی کے لاہور
زمانۂ قیام میں میجر فلر سررشتہ تعلیم کے ڈائرکٹر تھے اور حالی پنجاب بک ڈپو میں ہونے
باعث ان کے ماتحت۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں کے توسط سے ایک اور بااثر شخصیت
میجر ہالرائیڈ بھی حالی کی صلاحیتوں سے واقف ہو چکے تھے اور تو اور خود مسٹر ایچی سن بھی ح
سے ناواقف نہیں رہے ہوں گے، اس لیے کہ وہ کم از کم ایک بار اس سے پہلے بھی حالی
متعارف ہو چکے تھے، وہ یوں کہ بحیثیت لیفٹیننٹ گورنر سر چارلس ایچی سن ۱۸۸۲ء میں ا
عربک اسکول کے دورے پر گئے تھے تو ان کی یہاں آمد پر حالی نے ایک تہنیتی/ استقبالیہ

کہی تھی۔ جو اسکول کے بچوں نے گا کر گورنر کو سنائی۔

حضور پر نور سر اپچی سن ہوئے ہیں یاں جب سے سایہ افگن(۱۳)

حالی کی نیک نامی اور انگریز حکام میں ان کا یہ تعارف ان کے لیے روایتی روشنی ثابت بن گئی اور یوں انھیں کالج کے اوّلین اسٹاف میں شامل کرتے ہوئے ڈائرکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب نے ایک حکم کے ذریعے دہلی سے لاہور بلالیا۔

حالی کے اس بار لاہور آنے اور ایچی سن کالج سے وابستہ ہونے کے حوالے سے حالی کے سوانح نگار واضح نہیں ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو حالی کی زندگی کے اس واقعے کا ذکر ہی نہیں ملتا جن اصحاب نے اس کا ذکر کیا ہے ان کے ہاں بھی اس باب میں کسی قدر ابہام پایا جاتا ہے۔ مثلاً پروفیسر حمید احمد خان صاحب نے اسے ۱۸۸۶ء کا واقعہ قرار دیا ہے(۱۴) ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے جنوری ۱۸۸۷ء (۱۵) اور ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے ۱۸۸۷ء(۱۶) کا واقعہ قرار دیا ہے۔

بیگم صالحہ عابد حسین نے یہ تو لکھا ہے کہ (اوّلین قیام لاہور کے چار برس بعد) اس مرتبہ حالی تقریباً بارہ برس دلی میں مقیم رہے'' (۱۷) لیکن یہ نہیں بتایا کہ بارہ برس کے بعد ان کا قیام دہلی کیوں کر تعطل کا شکار ہوا اور وہ دہلی سے کہاں گیے اور کب لوٹ کر آیے۔ خلیل الرحمٰن داؤدی صاحب نے بھی اس بار حالی کی لاہور آمد کو ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کے حوالے سے ۱۸۸۷ء کا واقعہ سمجھا ہے (۱۸) ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی صاحب نے ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان صاحب کے بیان کو ہی نقل کیا ہے (۱۹) جس سے جنوری ۱۸۸۷ء پر ان کا بھی اتفاق معلوم ہوتا ہے۔

فاضل محترم ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان صاحب زید مجدہم نے حالی کی ایچی سن کالج سے وابستگی کے لیے لاہور آمد کو جنوری ۱۸۸۷ء کا واقعہ قرار دیا ہے اور ان کا یہاں قیام جون ۱۸۸۷ء تک تسلیم کیا ہے (۲۰) لیکن اس کے ساتھ ہی ایک صفحہ پیشتر محترم ڈاکٹر صاحب حالی کا ۳۰ نومبر ۱۸۸۶ء کو لاہور میں ہونا بیان کرتے ہیں (۲۱) جس سے بات الجھ جاتی ہے۔

حقیقت حال یہ ہے کہ حالی اکتوبر ۱۸۸۶ء میں اینگلو عربک اسکول دہلی سے ایچی سن کالج لاہور میں منتقل ہوئے ہم نے ماہ وسال کا یہ تعین خود حالی کے بیان سے کیا ہے، حالی اپنے ایک خط میں جس کا عکس اس مضمون کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے لکھتے ہیں۔

''میرا حال یہ ہے کہ اکتوبر ۱۸۸۶ء میں حسب الطلب صاحب ڈائرکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب ایچی سن کالج میں مسلمان سردارزادوں کی اتالیقی پر مقرر ہوکر لاہور گیا تھا۔ آٹھ مہینے وہاں رہا اور آخر کار چند موانع کے سبب وہاں سے پھر بدستور عربی اسکول دہلی میں چلا آیا''

اس اقتباس سے کچھ سوالات کا جواب ملتا ہے اور کچھ نئے سوال پیدا ہوتے ہیں

اس اقتباس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ حالی:

۱۔ اکتوبر ۱۸۸۶ء میں ایچی سن کالج سے وابستہ ہوئے۔

۲۔ وہ یہاں ٹیچر کی حیثیت سے نہیں ٹیوٹر کی حیثیت سے رہے۔

۳۔ ان کا یہ تقرر، ان کی خواہش پر نہیں ڈائرکٹر محکمہ تعلیم پنجاب کے حکم سے ہوا۔

۴۔ حالی آٹھ ماہ تک ایچی سن کالج سے وابستہ رہے۔

۵۔ ایچی سن سے ترک تعلق کرتے ہوئے حالی، عربک اسکول دہلی میں واپس چلے گیے۔

سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ:

۱۔ حالی نے ایچی سن کی ملازمت کیوں ترک کی۔

۲۔ ایچی سن کالج محکمہ تعلیم یا اس کے ڈائرکٹر کے ماتحت نہیں بلکہ ایک خودمختار ادارہ ہے جس کا انتظام گورنر پنجاب کی سربراہی میں ایک بورڈ آف گورنرز چلاتا ہے پھر حالی تقرر ڈائرکٹر محکمہ تعلیم پنجاب نے کیوں کر کیا؟

پہلے دوسرے سوال کا جواب:

چونکہ ایچی سن کالج کا تخیل اس وقت کے گورنر پنجاب مسٹر سی یو ایچی سن کے ذ
کی پیداوار تھا اور وہ اس ادارے کے قیام اور ترقی میں بہت دلچسپی رکھتے تھے اور برطانو

حکومت میں لیفٹیننٹ گورنر صوبے کا با اختیار حاکم ہوتا تھا اس لیے صوبے کا محکمہ تعلیم بھی ان کی خواہشات کے مطابق کام کرتا تھا چنانچہ ابتداءً ایچی سن کالج کے امور و معاملات میں جس طرح صوبے کے دوسرے محکموں مثلاً پی ڈبلیو ڈی وغیرہ نے تعاون کیا اس طرح محکمہ تعلیم نے اسٹاف وغیرہ کے تقرر میں تعاون کیا۔ مگر بعد ازاں رفتہ رفتہ ایچی سن کالج کے ایک خود مختار ادارہ ہونے کی حیثیت مستحکم ہوگئی۔

حالی چونکہ محکمہ تعلیم پنجاب کے ملازم تھے اس لیے کرنل ہالرائیڈ نے جو حالی کو جانتے بھی تھے۔ حالی کو ٹرانسفر کے طریقے سے دہلی سے لاہور منتقل کیا۔

پہلے سوال کا جواب تلاش کرنے سے قبل کچھ اور پہلوؤں کو واضح کرنا ضروری ہے

حالی ایچی سن کالج میں سائل بن کر نہیں مراد بن کر آئے بہ ایں طور کہ وہ یہاں آنے کے تمنائی نہیں تھے۔ وجہ یہ تھی کہ اپنے سابقہ تجربہ قیام لاہور کی روشنی میں وہ لاہور کے بارے میں خوش رائے نہیں تھے۔ دوسرے یہ کہ ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء میں ان کے برادر بزرگ خواجہ امداد حسین بیمار ہوگیے تھے۔ خواجہ امداد حسین نے حالی کی پرورش باپ کی طرح کی تھی (۲۲) علاج کے لیے وہ اپنے عزیز بھائی کے پاس دہلی چلے آئے یہاں چھوٹے بھائی نے پانچ چھ ماہ تک بہت لگن سے بڑے بھائی کا علاج کروایا لیکن کوئی دوا کارگر نہ ہوئی اور حالی کو اپنے بڑے بھائی کی دائمی جدائی کا صدمہ سہنا پڑا (۲۳) حالی نے خواجہ امداد حسین کی وفات پر بڑے دردناک اشعار کہے (۲۴) جن سے بھائی کی محبت اور اس حادثے پر ان کے جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ امداد حسین کی وفات سے حالی کا دل بجھ گیا تھا۔ اس ذہنی و قلبی کیفیت میں انہیں لاہور کوچ کا حکم ملا جو یقیناً ان کے لیے کوئی خوش گوار صورت پیدا کرنے کا باعث نہیں بنا ہوگا۔

تاہم ملازمت میں اور پھر انگریزی ملازمت میں ایک دیسی کی حیثیت سے حالی کے پاس تعمیل کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا۔ ناچار انھیں لاہور آنا پڑا اور ایچی سن کالج میں صاحبوں کے ساتھ ''مصاحب'' بن کر رہنا پڑا۔ طبیعت کے خلاف سفر، لاہور کی آب و ہوا کی

حالی سے نا موافقت اور نئے ادارے کے نئے ڈھنگ، رنگ لانے لگے۔

اکتوبر ۱۸۸۶ء سے دسمبر ۱۸۸۷ء تک تو غالباً حالی یہاں اس قدر مصروف رہے کہ انھیں خط لکھنے کی بھی مہلت نہیں ملی (یا اگر انھوں نے کوئی خط لکھا تو وہ محفوظ نہیں رہ سکا) ایچی سن کالج سے لکھا ہوا ان کا پہلا دستیاب خط حافظ محمد یعقوب مجددی کے نام ہے جو ۱۷/جنوری ۱۸۸۷ء کو لکھا گیا (حافظ صاحب، حالی کے قدیم پانی پتی احباب میں سے تھے، متوفی ۸/اکتوبر ۱۹۳۲ء پانی پت) اس کے بعد انھی صاحب کے نام ۲۴/فروری ۱۸۸۷ء کا لکھا ہوا ایک اور خط دستیاب ہے جس میں اُن کی اہلیہ کی وفات پر تعزیت کرتے ہوئے مکتوب الیہ کو دوسری شادی نہ کرنے کا مشورہ دیا گیا ہے (۲۵)۔

اپنے فرزند خواجہ سجاد حسین (۱۸۶۱ء-۱۹۴۶ء) کے نام حالی کا پہلا خط ۶/مارچ ۱۸۸۷ء کا ملتا ہے اس کے بعد ۷/مارچ، ۱۵/مارچ، ۱۸/اپریل، ۲۱/اپریل، ۵/مئی، ۱۱/مئی، ۱۶/مئی اور یکم جون کو انھوں نے خواجہ سجاد حسین کو ایچی سن کالج سے خطوط لکھے۔ یکم جون ۱۸۸۷ء کے خط کے سوا باقی سب خطوط کا اختتام ''الطاف حسین از لاہور ایچی سن کالج'' کے الفاظ پر ہوتا ہے خواجہ سجاد حسین کے نام پہلے تین خطوط تو ان کی ملازمت (وہ ڈسٹرکٹ انسپکٹر مدارس فیروز پور تھے) اور تبادلے کے مسائل سے متعلق ہیں، ۱۸/اپریل ۱۸۸۷ء کے خط میں لکھا ہے:

> ''گھر کی ضرورتیں اکثر میرے وہاں نہ ہونے کے سبب رکی رہتی ہیں یہاں کی شب و روز کی پابندی نبھنی بہت مشکل معلوم ہوتی ہے اور اب نوکری سے جی بھی سیر ہو گیا ہے اسی لیے شاید مجھ کو جلد یہاں سے رخصت حاصل کرنی پڑے۔ تم اپنی خیریت سے جلد جلد مطلع کرتے رہو۔ زیادہ دعا
>
> ۱۸/اپریل ۸۷ء الطاف حسین از لاہور ایچی سن کالج'' (۲۶)

مولانا حالی ۱۸۸۶ء میں پچاس کے پیٹے میں تھے، عمر بھر کی محنت مشقت کے بعد اب انھیں کسی ایسے مشغلے کی ضرورت تھی جس میں وہ بہ سہولت شب و روز بسر کر سکیں، ایچی سن

کالج کی حیثیت ایک پبلک اسکول کی تھی جس میں صبح سے شام تک معروفیت رہتی ہے۔ حالی کوخود ان کے بیان کے مطابق اتالیق بنایا گیا تھا۔ ٹیچر کی ذمہ داری تو اسکول کے اوقات کے بعد ختم ہو جاتی لیکن ٹیوٹر کی ذمہ داریوں کا سلسلہ شب و روز کو محیط رہتا ہے، ٹیوٹر کے لیے لازم تھا کہ وہ اپنے ساتھ متعلق کیے گیے طالب علم کے ساتھ رہے، اس کی ضرورت کا خیال رکھے، وہ جہاں جائے اس کے ساتھ جایے، طالب علم نوابوں مہاراجوں کے بچے تھے اس لیے ٹیوٹر کو ان کی ناز برداری بھی کرنا پڑتی ہوگی۔ ظاہر ہے حالی جیسے شخص کے لیے یہ سب کچھ بہت دشوار تھا۔

نوکری سے بے زاری اور حالی کے غیاب کے باعث دہلی میں ان کے امور خانہ داری کا متاثر ہونا الگ تھا۔ حالی کی حساس طبیعت پر خلاف مزاج ذمہ داریوں کا اثر مرتب ہوا اور وہ جسمانی طور سے علیل ہونا شروع ہو گیے۔ اس صورت حال میں انھیں یہاں رہنا اور بھی دشوار محسوس ہونے لگا اور وہ یہاں سے جانے کی راہ سوچنے لگے چنانچہ ۵ مئی ۱۸۸۷ء کو خواجہ سجاد حسین کو لکھا۔

> ''مجھے آٹھ سات روز پیچش رہی اب کئی دن سے ڈاڑھ میں درد ہے مگر روز بروز کم ہوتا جاتا ہے میرا یہاں رہنے کا ارادہ نہیں، اگر جناب ڈائرکٹر صاحب بہادر اور جناب جنرل صاحب بہادر نے بخوشی اجازت دے دی تو میں جلد واپس چلا جاؤں گا، مفصل حالات سے پھر اطلاع دوں گا.'' (۲۷)

اس اقتباس میں مذکور ڈائرکٹر صاحب بہادر سے ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشنز پنجاب کرنل ہالرائیڈ ہیں جن کے ایما پر حالی دہلی سے لاہور آیے تھے اور جناب جنرل صاحب بہادر سے ایچی سن کالج کے پہلے گورنر مراد ہیں۔

اکتوبر ۱۸۸۶ء کی جس میٹنگ میں کالج کے نصابات کی منظوری دی گئی اور کالج کے اوّلین اسٹاف کا تقرر کیا گیا تھا اس میٹنگ میں سر چارلس ایچی سن نے یہ اہم اعلان بھی کیا تھا کہ آئندہ اسکول کو ایک گورنر کے ماتحت چلایا جائے گا اور یہ گورنر کوئی ملٹری آفیسر ہوگا، مسٹر

ایچی سن نے کہا تھا:

"It was advisable that this appointment should be held by a military officer of some standing, in order to ensure that a proper tone might be given to the training of the students and the discipline of the institution duly maintained"(28)

چنانچہ اس منصب پر اوّلین گورنر کی حیثیت سے لیفٹیننٹ جنرل ایس بلیک سی ایس ای کا تقرر کیا گیا۔ حالی کے منقولہ اقتباس میں جناب جنرل صاحب بہادر سے یہی جنرل بلیک مراد ہیں۔

کرنل ہالرائیڈ سے تو حالی کی کچھ نہ کچھ یاد اللہ پہلے سے تھی، انجمن پنجاب کے مشاعروں وغیرہ کے حوالے سے حالی ان سے ملے ہوئے تھے لیکن نئے جنرل صاحب سے حالی کا معاملہ نیا تھا اور پھر ایچی سن کی ملازمت کا یہ سارا تجربہ ہی نیا تھا اس لیے طبعًا حالی اپنی ناخوشی کو ظاہر کرنے سے گھبراتے بھی تھے، لیکن ان کی کیفیت انتظامیہ سے چھپی بھی نہیں رہی، کہا جاتا ہے کہ اولین بار جب حالی لاہور آیے تھے تو ماسٹر پیارے لال آشوب نے ان کے لیے پنجاب بک ڈپو میں ملازمت کے سلسلہ میں کوشش کی تھی۔ اگرچہ اس بات سے اختلاف بھی کیا گیا (۲۹) تاہم یہی پیارے لال آشوب اس بار ڈائرکٹر صاحب تک حالی کی معروضات پہنچانے کا ذریعہ بنے (اس سے گمان ہوتا ہے کہ پہلے بھی پیارے لال آشوب نے سنارش کی ہوگی)۔

حالی اب بہت گھبرا چکے تھے اور بہرصورت یہاں سے واپس جانا چاہتے تھے لیکن کالج کی انتظامیہ کے اپنے مسائل تھے۔ ایک تو حالی اور ان کے ایک اور ساتھی کالج کے اولین مصاحب یا ٹیوٹر تھے اور کالج کے پاس فی الحال ان کا کوئی متبادل نہیں تھا دوسرے کالج کی چونکہ پنجابی روٴسا کے تمام طبقوں میں مقبول بنانا پیش نظر تھا اس لیے یہاں کے اسٹاف اور طالب علموں میں ہندو سکھ اور مسلمان افراد کی تعداد میں تناسب بھی مدنظر رکھنا تھا۔

۱۸۸۶ء میں مقرر کیے جانے والے سات افراد پر مشتمل کالج کے اولین ٹیچنگ اسٹاف میں مسلمان صرف دو. محمود خاں اور رحیم بخش تھے جب کہ باقی پانچ ماسٹرز (ڈبلیو اے رابنس، امولک رام، لالہ شیودیال، بابو دھیرت رام سوہن لال) انگریز اور ہندو تھے(۳۰)۔ یہ صورت حال کالج کی شہرت کے لیے نیک فال نہیں سمجھی جارہی تھی اور اس پر اخبارات وغیرہ میں آوازیں بھی بلند ہوئی تھیں۔

حالی اس مسئلے میں کالج انتظامیہ کی کیا مدد کر سکتے تھے۔ وہ تو خود یہاں سے واپس جانا چاہتے تھے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کر سکتے تھے کہ اپنی جگہ کسی اور مسلمان کو مصاحب بنوا جائیں اس مقصد کے لیے ان کی نظر اپنے بڑے بیٹے پر ہی پڑی جو غالباً ان دنوں کسی ملازمت کے خواہاں بھی تھے چنانچہ حالی نے اپنی جگہ خواجہ اخلاق حسین (۱۸۵۶-۱۹۲۴ء) کا نام تجویز کیا اور ان کی تعلیمی اسناد بھی کالج انتظامیہ کی نظر سے گزران دیں، لیکن حالی کے یہ مطالبات ماننا یا نہ ماننا گورنر کا اختیار تھا اور گورنر سے حالی براہ راست رابطہ نہیں کر سکتے تھے چنانچہ ماسٹر پیارے لال آشوب کے واسطے سے کرنل ہالرائیڈ اور کرنل ہالرائیڈ کے توسط سے جنرل بلیک تک درخواستیں پہنچائی گئیں۔

حالی نے خود رخصت پانے کے لیے بیٹے کا نام تو تجویز کر دیا تھا لیکن جن حالات کے سبب وہ خود یہاں سے جانا چاہتے تھے۔ باپ کی حیثیت سے سوچتے تو بیٹے کو بھی ان میں مبتلا نہیں دیکھنا چاہتے تھے چنانچہ اپنی اس تجویز پر متذبذب ہوگیے اور یہ طے کیا کہ ایک بار جو کچھ اخلاق حسین کے حوالے سے کہا سنا جا چکا ہے۔ اب اس سے زائد کچھ نہ کہا جائے اور فیصلہ قسمت پر چھوڑ دیا جائے، انھوں نے خواجہ سجاد حسین کے نام ۱۶رمئی ۱۸۸۷ء کے خط میں اس ساری صورتحال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا:

"... میں یہاں بہت گھبرا رہا ہوں جرنیل صاحب سے اور نیز ڈائرکٹر صاحب سے یہ ذکر آچکا ہے کہ میں واپس دہلی کو جانا چاہتا ہوں مگر ابھی تک تصفیہ نہیں ہوا۔ ماسٹر پیارے لال صاحب کی معرفت ڈائرکٹر صاحب سے یہ بھی کہا

گیا تھا کہ میری جگہ اخلاق حسین کو مقرر کردیا جایے اور ان کے سرٹیفکیٹ بھی دکھایے تھے۔ انھوں نے کہا ہے کہ میں جرنیل صاحب سے ذکر کروں گا، لیکن اب روز روز میری یہ رائے ہوتی جاتی ہے کہ ان کو یعنی اخلاق حسین کو یہاں نہ بلاؤں۔ یہاں کے حالات قابل اطمینان نہیں ہیں ارادہ یہ ہے کہ جس قدر ڈائرکٹر صاحب سے ماسٹر صاحب نے تحریک کردی ہے اس سے زیادہ میں اس باب میں کچھ پیروی نہ کروں گا۔ اگر انہوں نے اخلاق حسین کو خود ہی مقرر کردیا تو خیر ورنہ میں دوبارہ اس کا ذکر نہ کروں گا۔ خدا سے دعا کرو کہ میں آبرو کے ساتھ اور جرنیل صاحب کی رضامندی اور خوشی کے ساتھ یہاں سے جلد رخصت ہوجاؤں۔ سول اینڈ ملٹری گزٹ میں ایک مضمون چھپا تھا کہ ایچی سن کالج کے اسٹاف میں مسلمان بہت کم ہیں اور ہندو بہت ہی زیادہ ہیں حالانکہ سردارزادے جو یہاں تعلیم پاتے ہیں ان میں ہندو مسلمان برابر ہیں۔ اس لیے اب جرنیل صاحب کی یہ رائے ہوگئی ہے کہ آئندہ جو ٹیچر مقرر کیا جائے وہ مسلمان ہو جب تک کہ تعداد ہندو اور مسلمان ٹیچروں کی برابر نہ ہوجائے۔ بالفعل ایک فارسی مدرس اور ایک انگلش ٹیچر کی ضرورت ہے۔ بہت سی درخواستیں آرہی ہیں۔ شاید اس اسامی کی تنخواہ زیادہ سے زیادہ پچاس روپیہ ماہوار ہو، اس اسامی کے واسطے ماسٹر صاحب نے تصدق حسین کا ذکر بھی کیا تھا۔ ڈائرکٹر صاحب نے اس کے مقرر کرنے پر خوشی ظاہر کی تھی چنانچہ تصدق حسین کو درخواست بھیجنے کے لیے لکھا گیا تھا مگر چھ سات روز گزر چکے ہیں اب تک جواب نہیں آیا۔ خدا جانے خط تلف ہوگیا یا ان کو یہاں آنا منظور نہیں...''

راقم الطاف حسین از لاہور ایچیسن کالج ۱۶ رمئی ۱۸۸۷ء (۳۱)

اس طویل اقتباس کے بعض نکات کی وضاحت پہلے ہوچکی ہے البتہ دو امور پر روشنی ڈالنا ضروری ہے:

سول اینڈ ملٹری گزٹ میں شائع ہونے والے مضمون میں جو کہا گیا کہ کالج کے ا۔
اسٹاف میں ہندو مسلمان کا تناسب درست نہیں۔ اس پر تو ہم پہلے بات کر چکے ہیں، دوسرے پہلو یعنی کالج میں ہندو اور مسلم طلبا تعداد کے اعتبار سے برابر ہیں کا جائزہ لیا جائے تو کالج کا ریکارڈ اخبار کے مضمون نگار کی تائید کرتا ہے۔ ذیل کے نقشے سے مختلف سالوں میں کالج میں زیر تعلیم طالب علموں کی کل تعداد اور ان میں ہندو مسلم کا تناسب معلوم کیا جا سکتا ہے۔

سنہ	کل طلبا	مسلمان	ہندو	سکھ
۱۸۸۶ء	۱۲	۵	۱	۶
۱۸۸۷ء	۳۴	۱۶	۱۸	
۱۸۹۴ء	۷۰	۳۵	۳۵	
۱۹۰۰ء	۶۸	۳۴	۳۴	

خواجہ اخلاق حسین تو غالباً حالی کی جگہ ایچی سن کالج میں نہیں آئے، البتہ، حالی یا ماسٹر پیارے لال آشوب نے فارسی ٹیچر یا انگریزی مدرس کے طور پر تصدق حسین صاحب کا جو نام تجویز کیا تھا اور جن سے اس اسامی کے لیے درخواست دائر کرنے کو کہا گیا، ایسا معلوم ہوتا ہے بالآخر ان کی درخواست آ گئی اور وہ ایچی سن کالج سے ٹیچر کی حیثیت سے وابستہ ہو گیے، یوں حالی ایچی سن کو اپنی کم از کم ایک یادگار خواجہ تصدق حسین کی شکل میں دے گیے۔ تصدق حسین، حالی کے برادر نسبتی خواجہ محمد علی کے صاحب زادے تھے (خواجہ محمد علی نے دو شادیاں کی تھیں پہلی شادی مولانا حالی کی بڑی ہمشیرہ امۃ الحسنین سے کی تھی۔ جن سے ان کے ہاں ایک بیٹی ہی متولد ہوئی، خواجہ تصدق حسین ان کی دوسری اہلیہ سے تھے)۔

ایچی سن کالج کے ''مقامی اور انگریز ماسٹرز کی فہرست'' میں ایم تصدق حسین کا نام موجود ہے لیکن حالی کی طرح وہ بھی زیادہ دیر ایچی سن کالج میں نہیں رہ سکے اور ایک سال میں ہی کالج سے رخصت ہو گیے وہ ۱۸۸۷ء میں حالی کے بعد ایچی سن سے وابستہ ہوے اور اگلے ہی برس ۱۸۸۸ء میں ان کا یہ تعلق ختم ہو گیا (۳۲) یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے

کہ حالی کا نام اینچی سن کالج کے ریکارڈ اور کسی فہرست میں نہیں ہے، اسی لیے حالی ماسٹر/ ٹیچر نہیں تھے بلکہ وہ مصاحب/ اتالیق تھے جن کا کوئی ریکارڈ نہیں البتہ جے سی گاڈ لے نے اولین اسٹاف میں دو مصاحبوں کی تقرری کا تذکرہ کیا ہے۔ اور ذیل کے الفاظ میں ان کی ذمہ داری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے:

"Two Musahibs were added to Assist in superintendence out of school hours" (33)

ہماری رائے میں حالی انھی دو میں سے ایک ہیں دوسرے مصاحب کون تھے کالج سے متعلق دستاویزات میں اس کا بھی کوئی سراغ نہیں ملتا۔ مولانا حالی نے خواجہ سجاد حسین کے نام ایک خط میں کسی مولوی عبداللہ صاحب کا ذکر کیا ہے ''مکرمی مولوی عبداللہ صاحب سلام علیک کہتے ہیں، زیادہ دعا الطاف حسین از لاہور اینچی سن کالج ۲۱ر اپریل ۱۸۸۷ء (۳۴)۔

ایسا گمان ہوتا ہے کہ دوسرے مصاحب یہی مولوی عبداللہ صاحب ہوں گے۔

تاہم ہمیں اس سوال سے زیادہ دلچسپی ہے کہ حالی کو اینچی سن سے کیوں کر رخصت ملی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کالج انتظامیہ نے حالی کا کالج چھوڑنا کسی دوسرے مسلمان اتالیق کی آمد سے مشروط کر رکھا تھا جب تک ایسا نہ ہوا حالی یہاں سے رخصت ہونے میں کامیاب نہ ہو سکے جب حالی کی اسامی پر کسی متبادل مسلمان اتالیق کا انتظام ہو گیا تو حالی کو اینچی سن کالج سے واپس عربک اسکول دہلی جانے کی اجازت ملی۔ اس ''خوش گوار'' مرحلے پر حالی نے اپنے بیٹے کو اطلاع دیتے ہوئے لکھا:

> ''برخوردار! میری اسامی کا انتظام ہو گیا ہے غالباً ۵ یا ۶ جون تک میں انشاء اللہ دہلی کو روانہ ہو جاؤں گا اس وقت فیروز پور میں آنا اور وہاں تمہارے انتظار میں ٹھہرنا، وقت سے خالی نہ ہو گا اس لیے ان شاء اللہ العزیز تم سے ملنے کو عنقریب وطن سے پھر آؤں گا میرا ارادہ ہے کہ اگر نصف تنخواہ پر چھ مہینے کی رخصت ملنے کی امید ہوئی تو میں اب دہلی میں پہنچتے ہی درخواست دے دوں گا اور چھ مہینے تک

ذرا دم لوں گا ادھر ادھر پھروں گا انشاء اللہ تم سے پھر ملوں گا...''(۳۵)۔

اس خط سے حالی کی اس تھکن کا اظہار بھی ہوتا ہے جس کا وہ قیام لاہور میں شکار ہو گیے تھے۔ تبھی تو وہ کم از کم چھ ماہ آرام کرنا چاہتے ہیں اور دہلی کے مدرسے میں حاضری کی بھی ہمت نہیں پاتے۔ وہ لاہور کے قریب ہی مقیم اپنے عزیز بیٹے سے ملاقات کے لیے فیروز پور تک کا سفر کرنے پر بھی آمادہ نہیں ہیں۔ خواجہ سجاد حسین، جیسا کہ پہلے لکھا گیا، ان دنوں ڈسٹرکٹ انسپکٹر مدارس فیروز پور تھے اور حالی کے خط سے متبادر ہوتا ہے کہ جب یہ خط لکھا جارہا تھا اس وقت وہ کسی معائنے وغیرہ کے لیے شہر سے باہر ہوں گے۔

حالی کے پاس اپنے ملازم نانو خان کے کچھ کپڑے بھی تھے جو انہیں فیروز پور بھجوانا تھے، انہوں نے وہ کپڑے بھی لاہور میں ہی ایک اور صاحب کے سپرد کیے اور دہلی پہنچ کر خواجہ سجاد حسین کو لکھ دیا کہ نانو خان کے کپڑے ''لاہور میں مولوی رحیم بخش صاحب کے سپرد کرآیا تھا۔ اگر ضرورت ہو تو وہاں سے منگوالو یا تو ان کے پاس ہوں گے یا برخوردار تصدق حسین کے پاس ہوں گے''(۳٦)۔

اس اقتباس سے خواجہ تصدق حسین کے ایچی سن کالج سے وابستہ ہو جانے کی مزید تصدیق ہو جاتی ہے۔

ان تفصیلات سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حالی جلد از جلد ترک قیام لاہور کر کے دہلی پہنچنا چاہتے تھے۔ اس میں ان کی موجودہ ملازمت سے اکتاہٹ اور دہلی کی کشش کے دونوں عوامل کارفرما تھے۔

حالی کے ایچی سن کالج سے لکھے گیے خطوط کا اختتام ''الطاف حسین از لاہور ایچی سن کالج'' کے الفاظ پر ہوتا تھا لیکن یہ پہلا خط ہے جس کے اختتام میں ایچی سن کالج کا پتا درج نہیں اور فقط ''الطاف حسین از لاہور یکم جون ۱۸۸۷ء''(۳۷) لکھا گیا ہے۔ اس سے یہ قیاس بھی کیا جاسکتا ہے کہ حالی، متبادل انتظام ہوتے ہی ایچی سن سے رخصت ہو گیے اور انہوں نے ایچی سن کی رہائش ترک کرتے ہوئے بقیہ چند دن بھی لاہور میں کہیں اور گزارے۔

حالی کے قیام لاہور کا یہ زمانہ کتنے عرصے کو محیط ہے؟ اس کا بھی درست تعین حالی کے سوانح نگاروں کے ہاں نہیں ملتا۔ ہم اس مضمون میں حالی کے جس خط کا عکس شائع کررہے ہیں، اس سے حالی کے یہاں قیام کے زمانے کی مدت بھی معلوم ہوتی ہے، اور باقی خطوط اس زمانہ قیام کی تصدیق کرتے ہیں۔ حالی کے بیان:

''آٹھ مہینے وہاں رہا'' کی روشنی میں اکتوبر ۱۸۸۶ء سے محسوب کیا جایے تو جون ۱۸۸۷ء تک آٹھ مہینے بنتے ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ حالی یکم جون ۱۸۸۷ء کو (جب خواجہ سجاد حسین کو خط لکھا گیا) ایچی سن کی ملازمت سے فارغ ہو چکے تھے۔

ان ''چند موانع'' کی تفصیل جان لینے کے بعد، جن کے سبب سے حالی پھر سے بدستور عربی اسکول دہلی میں چلے گیے اب یہ جاننا باقی ہے کہ ان آٹھ مہینوں میں حالی کا قیام کہاں رہا۔

ایچی سن کالج کے حلقوں میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ حالی اپنے زمانۂ اتالیقی میں کالج کے تین قدیم بورڈنگ ہاؤسز میں سے بورڈنگ ہاؤس نمبر ون جسے ''کیلے ہاؤس'' کہا جاتا ہے کے ٹیوٹر روم میں مقیم رہے لیکن تحقیق سے یہ امر ثابت نہیں ہوسکا۔

گورنمنٹ وارڈ اسکول انبالہ (جس کی بنیاد پر ایچی سن کالج کا تخیل ابھرا) کے طالب علموں کو کالج مینجمنٹ کمیٹی کے مئی ۱۸۸۶ء کی میٹنگ میں کیے گیے فیصلے کے مطابق لاہور لایا گیا۔ اس وقت تک کالج کی عمارات کی تعمیر کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ ان طالب علموں (جو تعداد میں بارہ تھے) کو ڈیوس روڈ (موجودہ سر آغا خان روڈ) پر کرائے کی عمارت میں ٹھیرایا گیا۔ کرائے پر لی جانے والی عمارات کو کالج کے ایک سابق پرنسپل مسٹر گاڈلے نے ایک یا تین بنگلے بتایا ہے (۳۸) ہمارا خیال ہے کہ بنگلے تین تھے ان میں سے ایک تعلیمی سرگرمیوں کے لیے کلاس روم کے طور پر اور باقی دو ہاسٹل کی حیثیت سے استعمال کیے جاتے ہوں گے۔ یہاں سے ہی ''اپریل ۱۸۸۹ء میں اسکول کی کلاسیں چند ماہ قبل مکمل ہونے والے نئے بورڈنگ ہاؤسز میں منتقل کردی گئیں'' (۳۹)۔

حالی، اکتوبر ۱۸۸۶ء میں لاہور ایچی سن کالج میں بلائے گیے تھے اور ڈیوس روڈ کی ارت/عمارات میں نومبر ۱۸۸۶ء سے اسکول کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا اپریل ۱۸۸۹ء تک یوس روڈ کے بنگلے بغیر کسی دشواری کے زیر استعمال رہے (۴۰)۔

ایچی سن کالج کی ''مین بلڈنگ'' کا سنگ بنیاد ۳ر نومبر ۱۸۸۶ء کو وائسرائے ہند رڈ ڈفرن نے رکھا (۴۱) اور یہ عمارت ۱۸۹۰ء میں مکمل ہوئی۔ ہاسٹلوں کی تعمیر اس سے چند ہ قبل مکمل ہوئی۔ اس لیے اپریل ۱۸۸۹ء میں ڈیوس روڈ کے بنگلوں سے ایچی سن کالج اول ل ہاسٹلوں ہی میں منتقل ہوا اور ان میں بھی بگمان غالب، کیلیے ہاؤس کو تعلیمی بلاک کے طور ر استعمال کیا گیا۔

حالی چونکہ یکم جون ۱۸۸۷ء کو واپس دہلی چلے گیے تھے اس لیے اس بات کا امکان ہیں کہ انہوں نے کالج کی موجودہ عمارات میں وقت گزارا ہو۔ ایچی سن کالج میں ان کا مانہ ملازمت ''ڈیوس روڈ کے بنگلوں ہی میں گزرا ہاں یہ ضرور ممکن ہے کہ حالی ڈیوس روڈ سے گھومتے ہوے ایچی سن کالج کی زیر تعمیر عمارات دیکھنے کو آتے ہوں۔ اور یہاں کی مٹی نے ن کی قدموں کی چاپ سن رکھی ہو۔

والے اور حواشی:

۔ حالی نے اپنی اس تحریر کو ''ترجمۂ حالی'' کا عنوان دیا تھا، ان کی یہ مختصر خودنوشت سوانح ان سے متعلق متعدد کتابوں ''حالات حالی، مکتوبات حالی، مقالات حالی، مجموعہ نثر حالی، ارمغان حالی، کلیات نثر حالی وغیرہ میں موجود ہے، ہم نے کلیات نثر حالی جلد اول مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء) میں شامل متن کو پیش نظر رکھا ہے (صفحہ ۳۲۸ سے صفحہ ۳۴۵ تک) جس میں یہ بیان حالی کے زیر عنوان شامل کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مرتب نے حواشی بھی تحریر کیے ہیں اور آخر میں ۱۹۰۱ء کے بعد کے حالات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے۔

۲۔ صالحہ عابد حسین: یادگار حالی، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۶ء، ص ۳۵

۳۔ بیان حالی در کلیات نثر حالی محولہ بالا ص ۳۳۹

۴۔ یہ خیال ہم سے پہلے ڈاکٹر وحید قریشی صاحب ظاہر کر چکے ہیں انھوں نے لاہور آمد کا ذکر کرتے ہوئے کچھ اور پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے:

"حالی بقول خود تقریباً چار سال لاہور میں رہے اور ۱۸۷۴ء کے مشاعرے کی چار نشستوں میں شریک ہو کر اس سال دہلی گیے اس حساب سے ۱۸۷۰ء کے قریب آپ لاہور میں آئے ہوں گے۔ یہ زمانہ میجر فلر کا تھا آپ کو سررشتہ تعلیم میں اسسٹنٹ ٹرانسلیٹر کی جگہ ملی (بحوالہ تہذیب الاخلاق (سرسید) صفحہ ۵۵۶) کہا جاتا ہے کہ یہ ملازمت انہیں ماسٹر پیارے لال آشوب کی وساطت سے ملی، لیکن یہ غلط ہے اس غلطی کا واحد معاصر راوی مصنف خم خانہ جاوید ہے اس سے دوسرے مصنفوں، علم الدین سالک، صادق قریشی وغیرہ نے بھی یہ خیال لے لیا ہے۔"

(حواشی بر مقدمہ شعر و شاعری از حالی، لاہور: مکتبہ جدید، ۱۹۵۳ء ص ۴۳) لیکن ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں (حالی کا ذہنی ارتقا، لاہور: مکتبہ کارواں، ۱۹۶۶ء، ص ۳۴) نے حالی کی لاہور آمد کو ۱۸۷۲ء کا واقعہ قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال اپنی ایک غزل پر حالی کے ایک نوٹ سے ہے جس میں ۱۲۸۹ھ کا سنہ مذکور ہے۔ یہ نوٹ آگے آرہا ہے، ہمارے خیال میں حالی کی سوانحی تحریر اس پر قابل ترجیح ہے۔

۵۔ حمید احمد خان، پروفیسر: ارمغان حالی، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۱ء، ص ۴۷ حاشیہ

۶۔ بیان حالی در کلیات نثر حالی محولہ بالا ص ۳۳۹

۷۔ مثلاً صالحہ عابد حسین (یادگار حالی ص ۴۲) ڈاکٹر وحید قریشی (مقدمہ ص ۴۴) ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (کلیات نظم حالی لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء جلد اول ص ۱۱، بحوالہ شیخ اسماعیل پانی پتی تذکرہ حالی ص ۶۲) جب کہ ہیضے اور چیچک کی وبا اور بخار کا ذکر خود حالی نے لاہور سے متعلق اپنی غزل پر لکھے ہوئے نوٹ میں کیا ہے جس کے کچھ شعر مضمون میں درج ہیں۔

"یہ غزل تقریباً ۱۲۸۹ھ میں اس وقت لکھی تھی جب کہ اول ہی اول بہ تقریب ملازمت دلی چھوڑ کر لاہور جانا پڑا تھا اس وقت اول تو دلی سے جدا ہونا سخت شاق گزرا تھا دوسرے لاہور میں کسی سے جان پہچان نہ تھی وہاں پہنچتے ہی نہایت سخت وبا آئی اور وبائے ہیضہ کے بعد مدت تک چیچک اور بخار کا زور رہا۔ آخر کار راقم بھی سخت بیمار ہوگیا۔ اس تنہائی اور سراسیمگی و غم و اندوہ کی حالت میں یہ اشعار لکھے گیے (حالی)" دیوان حالی طبع اول ۱۸۹۳ء بحوالہ کلیات نظم حالی محولہ بالا ص ۸۲

۸۔ کلیات نظم حالی جلد اول محولہ بالا ص ۸۲

۹۔ گورنمنٹ وارڈز اسکول انبالہ کے مقاصد اور اس کی توسیع کی تجویز پر اس زمانے کے ڈائرکٹر پبلک انسٹرکٹر پنجاب میجر (بعد ازاں کرنل) ڈبلیو آر ایم ہالرائیڈ کی یہ تحریر بہ خوبی روشنی ڈالتی ہے۔

"Proposals are now under consideration for extending the scope of the institution It is thought desirable that all Government wards should be educated in this school, unless there is some special reason Why they should not be sent to Umballa It is proposed also that Sardars shall be invited to send their sons The wards have hither to lived in separate houses, and have been exposed to the evil influence of servants and dependents

Government now desires that they shall be brought under the more immediate authority o the Superintendent"

Holroyd W R M Major Report on Popular Education in the Punjab and its Dependencies, for the year 1874-75 (Published by Authority) Lahore W E Ball, successor to the Punjab Printing Press Company 1876, Para No 104, pp 70-71

10 J C Godley A Record of the Aitchison College at Lahore 1887-1901 whith a list of former and present students showing their parentage Lahore Civil & Military Gazette Press, 1901, p7

۱۱۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حالی کے اینگلو عربک اسکول دہلی کے ۷۵-۱۸۷۴ء کے

کچھ کوائف بھی پیش کر دیے جائیں:

دہلی اینگلو عربک اسکول (لوئر ڈیپارٹمنٹ) تعداد اسکول: ا سال کے اختتام پر طالب علموں کی تعداد:

عیسائی	ہندو	محمڈنز	سکھ	دوسرے	کل
-	۴	۱۵۹	-	-	۱۶۳

حاضری:	ماہانہ اوسط حاضری	روزانہ اوسط حاضری	اوسط عمر
	۱۷۲	۱۴۷	۱۰

اساتذہ:	عیسائی	دوسرے
	-	۶

اسکول فیس کی ماہانہ شرح: ایک سے آٹھ آنے۔ کل اخراجات: ۲۰۷۶ روپے ۳ آنے

مختلف زبانوں میں زیر تعلیم شاگردوں کی تعداد:

انگلش	اردو	ہندی (ناگری)	ہندی (مہاجنی)	عربی	فارسی	سنسکرت
-	۱۶۳	-	-	-	-	۴۸

Holroyd, W R M Major Op Cit p xx,xxi

12 Godley, J C Op Cit p2

۱۳۔ یہ نظم جواہرات حالی میں ص ۱۰۱ پر ''شکریہ تشریف آوری سر چارلس ایچی سن'' ۱۸۸۲ء کے عنوان سے شامل ہے جہاں سے نقل کر کے اسے کلیات نظم حالی میں درج کیا ہے۔ ملاحظہ ہو.

حضور تشریف جب کہ لائیں — تو کیوں نہ آنکھوں کو ہم بچھائیں

خوشی کے کیوں کر نہ گیت گائیں — بدن میں پھولے نہ ہم سمائیں

کہاں یہ قسمت کہ آپ آئیں

ہماری یوں آبرو بڑھائیں

حضور نے کی جو یہ عنایت — کہ آکے دی مدرسے کو عزت

گھٹی نہ کچھ اس سے شان حضرت — مگر بڑھا دی ہماری وقعت

کہاں یہ قسمت کہ آپ آئیں

ہماری یوں آبرو بڑھائیں

یہ دھوم سنتے تھے ہم برابر — کہ آپ تعلیم کے ہیں یاور
سو آگیا آج ہم کو باور — کرم کیا آپ نے جو آکر
کہاں یہ قسمت کہ آپ آئیں
ہماری یوں آبرو بڑھائیں
حضور پر نور سراپکی سن — ہوئے ہیں یاں جب سے سایہ افگن
یہ آرہا شہر پر ہے جوبن — بنی ہے دلی تمام گلشن
کہاں یہ قسمت کہ آپ آئیں
ہماری یوں آبرو بڑھائیں

کلیات نظم حالی محولہ بالا جلد اول ص ۲۹۲

۱۴۔ ارمغان حالی، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۱ء، ص ۴۸۔

۱۵۔ حالی کا ذہنی ارتقا محولہ بالا ص ۱۰۵۔

۱۶۔ مقدمہ وحواشی بر مقدمہ شعر و شاعری، محولہ بالا ص ۲۴۔

۱۷۔ یادگار حالی، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۶ء، ص ۴۸

۱۸۔ مقدمہ بر یادگار غالب از حالی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ص ۲۳

۱۹۔ حواشی ترجمہ حالی در کلیات نظم حالی جلد اول، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء، ص ۶

۲۰۔ حالی کا ذہنی ارتقا محولہ بالا ص ۱۰۵-۱۰۶

۲۱۔ ایضاً ص ۱۰۴

۲۲۔ حالی نے لکھا ہے: ''میری ولادت کے بعد میری والدہ کا دماغ مختل ہو گیا تھا میرے والد نے سن کہولت میں انتقال کیا جب کہ میں نو برس کا تھا۔ اس لیے میں نے ہوش سنبھال کر اپنا سر پرست بھائی بہنوں کے سوا کسی کو نہیں پایا'' ترجمہ حالی در کلیات نثر حالی ص ۳۳۳

۲۳۔ صالحہ عابد حسین، یادگار حالی، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۶۶ء، ص ۴۹۔ خواجہ امداد حسین یوپی میں انسپکٹر پولیس تھے (متوفی ۱۸۸۶ء) کلیات نثر حالی محولہ بالا ج اول ص ۳۳۳

۲۴۔ ''مرثیہ مہین برادر راقم جناب خواجہ امداد حسین مرحوم'' کے عنوان سے دیوان حالی اور کلیات نظم حالی میں موجود قطعہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں

آئے ہیں سدا بھائیوں سے بھائی بچھڑتے | موت ایک کے آگے ہے ضرور ایک کو آنی
پر بھائی ہو جس شخص کا حالی کا سا بھائی | غم بھائی کا مرجانے کی ہے اس کے نتانی
جس بھائی نے بیٹوں کی طرح بھائی کو پالا | سوکھی ہوئی کھیتی میں دیا باپ کی پانی
جس بھائی کی آغوش میں ہوش اسنے سنبھالا | جس بھائی کے سائے میں کٹی اس کی جوانی
شفقت نے دیا جس کی بھلا مہر پدر کو | دی آنے کبھی دل پہ نہ بھائی کے گرانی
جیتا بھی رہا بھائی گر اس بھائی کے پیچھے | لذت نہیں جینے سے نصیب اس کو اٹھانی
دل مردہ ہو حالی کی طرح جس کا عزیزو | کیا ڈھونڈتے ہو اس کی طبیعت میں روانی

(کلیات نظم حالی محولہ بالا جلد اول ص ۲۳۶، ۲۳۷)

۲۵۔ خواجہ سجاد حسین (مرتب) ''مکتوبات حالی حصہ اول یعنی شمس العلما مولوی خواجہ الطاف حسین حالی مرحوم و مغفور کے خطوط ان کے اعزہ و احباب کے نام'' پانی پت. حالی پریس، ۱۹۲۵ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳

۲۶۔ خواجہ سجاد حسین (مرتب) مکتوبات حالی. پانی پت، حالی پریس، ۱۹۲۵ء، حصہ دوم ص ۹۸

۲۷۔ محولہ بالا جائے مذکور

28 Godley, J C Op Cit p 7

۲۹۔ یہ اختلاف ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے کیا ہے، مگر ڈاکٹر صاحب نے اس اختلاف کے لیے اپنے دلائل کی نشاندہی نہیں فرمائی (دیکھیے حوالہ نمبر ۴)۔

30 Mohan Singh, Sardar Old Boys Register, Aitchison Chief's College Lahore Upto the Year 1927-1928 Rawalpindi Economy press, 1928, p10

۳۱۔ مکتوبات حالی جلد دوم محولہ بالا ص ۱۰۰، ۱۰۱۔ ہماری خواہش تھی کہ حالی نے اخبار ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' کے جس مضمون کا ذکر اپنے خط میں کیا ہے، ہم خوانندگان کرام کی خدمت میں اس کا متعلقہ اقتباس بھی پیش کریں۔ اس مقصد کے لیے سول اینڈ ملٹری گزٹ کے ۱۸۸۶-۸۷ء کے فائل تلاش کیے گیے۔ ہماری رائے میں ''سول'' کے اس زمانے کا فائل پنجاب پبلک لائبریری لاہور میں ہونا چاہیے تھا۔ سول اس زمانے کے اہم ترین اخبارات میں سے تھا اور پنجاب پبلک لائبریری اس سنہ سے ایک برس قبل قائم ہو چکی تھی (گورنر

پنجاب مسٹری یو ایچی سن نے ۳۱ر دسمبر ۱۸۸۵ء کو پنجاب پبلک لائبریری کا افتتاح کیا) لیکن وہاں اس زمانے کے فائل موجود نہیں ہیں؟ فیاللعجب!

32 Mohan Singh: Op Cit p 10

33 Godley, J C Op Cit p 7

۳۴۔ مکتوبات حالی محولہ بالا جلد دوم ص ۹۸

۳۵۔ ایضاً ص ۱۰۱

۳۶۔ ایضاً ص ۱۰۴ یہ خط دہلی کوچہ پنڈت سے ۱۱ ستمبر ۱۸۸۷ء کو لکھا گیا۔

۳۷۔ مکتوبات حالی جلد دوم ص ۱۰۱

38 Godley, J C Op Cit p 7

۳۹۔ مسٹر گاڈلے نے صفحہ ۶، ۷ پر تین بنگلوں جب کہ صفحہ ۲۰ پر ایک بنگلے کی نشاندہی کی گئی ہے۔ چونکہ ص ۲۰ پر لکھا ہے کہ ''اپریل ۱۸۸۹ء میں اسکول کی کلاسیں کرائے کے ایک بنگلے سے چند ماہ قبل مکمل ہونے والے نئے بورڈنگ ہاؤسز میں منتقل کر دی گئیں'' اس لیے ہم نے ایک بنگلہ تدریسی مقاصد کے لیے استعمال میں لائے جانے اور بقیہ دو کو ہاسٹل بنائے جانے کا قیاس کیا ہے۔ مسٹر گاڈلے کے الفاظ یہ ہیں:

"In April 1889 the school classes were transfered from a hired bunglow to the newly completed boarding houses which had been made available for occupation a few months previously" p20

40 Ibid p 7

۴۱۔ یہ تاریخ ایچی سن کالج کی مین بلڈنگ کی مغربی سمت کی ایک ستون نما دیوار کے قدموں میں شمالاً جنوباً خم کھاتے ہوئے یادگاری پتھر پر درج ہے۔

☆ مولانا حالی کے جس خط کا عکس اس مضمون کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے وہ اس سے پہلے یادگار حالی میں تبرکاً مولانا کے عکسِ تحریر کے طور پر شائع ہو چکا ہے، لیکن یادگار حالی کی مصنفہ سمیت کسی نے اس خط کے مضمون کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔

v. e g , *Naqa'id*, ed Bevan 305.

85 In *Naqa'id* 639 he is called expressly Zeyd. Tabari mentions no name

86 I, 245.

87 *Aghani* 126, - 127.

88 Ibn Quteyba *Ma'ani* 319 quotes the verse of Al-A'sha (cf Noldeke 331, note 4).

هو المدخل النعمان بيتا سماءه نحور الفيل بعد بيت مسرق

v R Geyer, Gedichte von Al-A'sha No. C4 XIX and notes p 225 Also Al-Yaqubi I, 246 makes Nu'man trampled to death by elephants and devoured by lions cf. also Ibn Quteyba, *Shi'r* 115 Mas'udi (Cairo edition) I, 205.

89 Cf Noldeke in the reports of the proceedings of the Vienna Academy Vol 128, p. 13.

90. i e. Bahram Chobin The flight to the Emperor Mauricius followed in 590-91 A D Cf Noldeke l c

91 Because he had charged the emperor with behaviour like that to cattle, he himself was given the food of cattle. v. Noldeke l c

92. Arabh here designates the desert tract of Mesopotamia inhabited by Arabs in so far as it belonged to the Roman Empire; the Persian part of this territory was called by the Syrians mostly Beth Arabaye See Noldeke l c

93. Confessor here = Convert

94 l c. 15, note 2. cf. also Rothstein 116 f.

95 Rothstein 118 ff

96. Tha'alibi, *Ghurar*, ed Zotenberg 556.

97 Baladhuri, *Futuh* 283 (ed. de.Goeje).

98 Mubarrad, *Kamil* (ed Wright) 26; *Hamasa*, 811; Yaqut (ed Wustenfeld II, 957, cf. Noldeke, *Geschichte der Araber und Perser* 331, note 2

99 *Bibliotheca Geographorum Araborum* VII 309.

---

72 Farrukhmahan or his son Shahanmard (see above) must be meant

73 Anno 22-24 A H ; compare further *Aghani* (second edition) IV 136

74 The Syrian Chronicle edited by I Guidi, in agreement with "the learned men of Hira", represents Hind as the sister of Al-Nu'man cf Noldeke in the Reports of the Sessions of the Vienna Academy, Vol 128, p 9, note 4

75 The continuation of Ibn Al-Kalbi's narrative is found in *Kitab Al-Aghani* Vol II 121_{12} - 126_{3} and 127_{8} - 128_{1}= Tabari I 1024_{2}-1029_{1} Here also I reproduce the text according to the *Aghani*, only the concluding passage according to Tabari because here Tabari has preserved something which is missing in the *Aghani*. Compare also Mas udi (Cairo edition) I, 204 and Yaqubi I, 244

76 Khusrau II Parwez is meant, who reigned from 590 to 628 A D

77 Noldeke, *Geschichte der Araber und Perser* 325, note 2, points out in this connection that, according to Barhebraens, *Historia Ecclesiastica* II 141 the Fast of Virgins customary among the Nestorians was instituted when the desire of King Parwez to take all the virgins of Hira for himself was frustrated

78 Probably the battles which took place between 540 and 546 A D between the two Arabian princes are meant Cf Rothstein 81 ff

79 Ibn Quteyba, *Ma'arif* 319 says in explanation of Al-Nu'man's words "He meant Why does not Kisra keep to the women of Sawad who resemble wild cows, the Arabs of course compare women to wild cows Zeyd, however, distorted his words before him (Kisra) and said· 'Why does not he keep to cows and marry them?' Compare also Ibn Quteyba *Shi 'r wa Shu ara* 115

80 The two wives belonged to the tribe of Tai Noldeke, loc. cit 3291. note 2

81 The concluding passage of Ibn Al-Kalbi's account here follows according to Tabari 1028_{10} - 1029_{3}, it is missing in the *Kitab-al-Aghani*

82 "He" is the war-horse of Al-Nu'man See Noldeke, l c 331, note 4

83 I, 1029 The same report of Abu 'Ubeyda is found also in *Naqa'id*, ed Bevan, 639.

84 Abu'l Mukhtar appears elsewhere among Abu 'Ubeyda's authorities.

50 i e., Ishaq bin Al-Jassas, Hammad and Al-Kalbi v note I p 46
51 In Al-Yaqubi I, 244 it runs "Then his brother and his son and those who were with them went before Kisra and spoke of the matter "
52 Concerning the Banu Buqeyla cf. Rothstein 114, note 2
53 That Sinnin is the right pronunciation, Noldeke loc. cit 322, note 2, has made probable.
54 v Sir Charles Lyall's Introduction to the translation of the Mufaddaliyat, p XI
55 v *Aghani* 115_2 - 117_{10}
56 The pronunciation of this name is uncertain
57 We know the names of several bishops of Hira from Syrian sources that of Jabir is not mentioned among them v Rothstein 23, 111
58 In the Arabic "the Beloved" is in the masculine, as immediately after, however, Umeyma is apostrophised, she is also intended in the former passage
59 Amir is evidently identical with 'Adi's brother Ammar mentioned in the *Aghani* 105_8 - Tabari 1016_{15}
60 Amr
61 v Rothstein 19 ff
62 Ibid 139 ff
63 *Aghani* II 96, cf. also Hamza Al-Isfahani, *Tarikh* (Berlin edition)
64 *Aghani* II, 135.
65 Ibid II, 133
66 The account is thus in both versions ascribed to Jarir ibn 'Abdallah the Sahabi who died in 51 A.H.
67 That Nu'man II who reigned 499-503 A D. can have had no relations with 'Adi, the compiler of *Kitab al-Aghani*, Abu'l Faraj Al-Isfahani himself points out. Ibid II, 135
68 II, 128_4, cf also *ibid* 105_5.
69 from Kufa Known as a connoisseur of genealogy and poetry *Fihrist* 66
70 Mundhir III, who reigned from 576 to 580 A D
71 Thus according to Khalid ibn Kulthum, according to Ibn Al-Kalbi, "the Church of Dunia "

Christians of Hira

40 Al-Nu'man came to the throne in 580 A.D. Cf. Rothstein l.c.III.

41 In the proverbial form of speech ندمت ندامة الكسعى Cf. *The Fakhir of Al-Mufaddal ibn Salama*, ed.Storey 74.

42 اوقعوا الرحا بثفالها for ثفال cf. R.Mielek, *Die Terminologie und Technologie der Muller und Beicker im Islamischen, Mittelalter* 9, 12.

43 The last verse is not in *Kitab Al-Aghani* but is here inserted from other sources.

44 The passage marked in parenthesis is lacking in the *Kitab al-Aghani* and is here inserted from Tabari I 1020_{21} - 1021_{4}. As everywhere else in this narrative Tabari here too has quoted only the first half-verse.

45 The compiler of the *Kitab al-Aghani* puts these words in this place 117_{10} as preface to the continuation of Ibn Al-Kalbi's narrative, because he had interrupted it 115_{2} by quotation from Al-Mufaddal's account. By "all" Ibn Al-Kalbi means his three authorities, Ibn Al-Jassas, Hammad and Al-Kalbi v. *Aghani* 105.

46 Noldeke loc. cit. 320, note 3 observes that such an invasion of Hira by a member of the house of Jafna - i.e., the Ghassanids under the Byzantine suzerainty - must have taken place prior to 'Adi's imprisonment. After the peace of 591 A D. a Byzantine vassal could hardly have dared to do such a thing.

47 For 'Atib cf. Yaqut ed. Wustenfeld III 612. The members of the sept of 'Atib hoped that their children would avenge them.

48 This letter of 'Adi to 'Amr and the poem which he addressed to him are quoted only in Al-Yaqubi (*Tarikh*, ed.Houtema I, 244). It cannot be said for certain, whether he derived this from Ibn Al-Kalbor's repit. It appears, however, from the *Kitab al-Aghani* Second Edition Vol.II, 134 that Al-Kalbi also knew a son of 'Adi named 'Amr and that the latter served as scribe at the court of the Persian King after him. The elegy of the mother of 'Amr for her son fallen at Dhu Qar is found in *Aghani* XX 137.

49 Noldeke, loc. cit. 312 note 3, rightly pronounces these verses to be an elegy composed after 'Adi's death

22 Khosrau I, 531-79 A.D.

23 As a matter of fact Zeyd was at that time still alive as appears from what follows The Marzuban reckoned this statement a proper means for furthering 'Adi's career at court.

24 In Tabari 1017 it is said. "Qabus ibn Al-Mundhir had sent 'Adi and his brethren to Kisra They prospered in his Kuttab and translated for him." Cf. also Ya'qubi I, 241 and Mas'udi (Cairo ed.) I, 204

25 Near Damascus

26 The verse which follows in *Aghani* does not belong just here and in other places where it is quoted is separated by several verses from the verse which here precedes it.

27. Continuation of Al-Kalbi's narrative. *Aghani* 1046.

28 Concerning the desert v. Lammens, *Melanges de la Faculte Orientale* (Beyrout) IV 91 ff

29 Banu Ja'far ibn Tha'laba ibn Yarbu, v. *Wustenfeld Tabellen K*

30 I, 1016_{10} - 1029_{1}.

31. *Aghani* II, 105_{8}, 115_{1}, 117_{10}, 126_{3}.

32. According to *Aghani* II, 140_{12} he translated "from the Kufic."

33 *Geschichte der Araber und Perser* 312-32.

34 Quatremere published a French translation of this narrative in the *Journal Asiatique* 1835 and 1838 and Ewald translated somewhat of it in *Zeitshhrift fur die kunde des Morgenlandes* Vol.III (Gottingen 1840) into German That those translations are to-day no longer sufficient, goes without saying.

35 Al-Ya'qubi also I, 241 has used this narrative as a foundation and has preserved some of it that is missing in Tabari and the *Aghani*

36. In Tabari follows: "one of them wished death to 'Adi"; in Yaqubi 243, "one desired his death, the other his welfare."

37. Here follows in Tabari the passage translated above (note 2 p.36)

38. It must really mean Khusrau I (Anoshirwan) who reigned from 531 to 579 A.D.; Khusrau II, the son of Hormizd, reigned 590-628.

39. Both *Salib* and *Ma'mudiya* are foreign words from the Syriac. Syriac was the Church language of the 'Ibad — i.e., the Arab

15 Continuation of Al-Kalbi's account. *Aghani* 100-101.

16 The Marzubans, who were governors of provinces were generally taken from the higher nobility. Perhaps a Shahrij is here meant, the administrator of a district, who was taken from Dihqan circles ibid 45.

17 Nu'man II governed Hira under Qabadh I (488-531): but Khusrau I (531-79) must be meant. v. note 2 p.33 above.

18 In another place (Tabari I, 900) Ibn Al-Kalbi states that the succesor of Al-Nu'man was Ibn Ya'fur ibn 'Alqama, who indeed also belonged to the Lakhmids but not to the ruling line of the Al-Nasr From the Syrian Chronicle of Joshua Stylites (ed Wright 34 VII) it appears that Al-Nu'man died of the wound which he received in the campaign which he undetook in common with Qabadh. After Nu'man's death, as it is said in Joshua Stylites "Qassad appointed a king (*Malka*) in place of Al-Nu'man " This king Rothstein, 74, identifies with Abu Ya'fur, who, according to Al-Kalbi, reigned three years. Al-Kalbi in the account above translated places the regency of Zeyd ibn Hammad before the appointment of Al-Mundhir III who reigned from 505 to 554 A.D., but leaves the fact that between Nu'man II and Mundhir III the reign of Abu Ya'fur had happened (503-505). Noldeke and Rothstein (ibid 106) have already demonstrated in this connection that Zeyd cannot have held the position of a regent so early as in 505, and Rothstein would therefore substitute, in the above translated account, Qabus (569-73) for Nu'man. After Qabus followed the interregnum of the Persian Suhrab, and Zeyd may have been his supporter until in 576 Mundhir IV mounted the throne of Hira. That Qabus sent the sons of Zeyd to the court of the Kisra, Ibn Al-Kalbi says expressly in Tabari I, 1017.

19 Al-Mundhir III (ibn Ma al-Sama) cannot, however, be meant who reigned from 505 to 554 A.D.; Mundhir IV (ibn al-Mundhir), who reigned from 576-80, must be meant v.Rothstein 71.

20 This continuation of Al-Kalbi's narrative is found in *Aghani* 103_{7}-104_{6}.

21 *Aghani* 101_{2}-103_{6}

We may take it that, just as among the descendants of 'Adi his memory had remained alive, so his poems were handed down in his family With those poems I should like to deal more fully in a second article

*****

Notes & References

1 Abu'l Ubeyda gives as his immediate authority Abu'l Mukhtar ibn Al-Khandaq, but once only a proper Isnad appears in which the informants are arranged in order v below Note I p 53
2 v below, Notes 2 & 3 p 66
3 Fihrist 96, Yaqut, ed Margoliouth VII 251 ff
4 *Aghani (Ed Dar al-Kutub al-Misriya)* II 97, Tabari I, 1016 Ibn Quteyba Shi'r 113
5 *Aghani* Vol II 99 The Introduction runs
ن ابن الاعرابی فیما اخبرنی بہ علی بن سلیمان الاخفش عن السکری عن محمد بن حبیب عنہ و عن ہشام بن
کلبی عن ابیہ قال
6 Cheikho, *Al Nasraniya wa adabuha* 72, 442; Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* 59 The capital of Yamama Al-Hajar, was bishopric of hte diocese Beth Qatraye
7 Apud Tabari I, 850
8 *Zeitschrift des Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* Vol 34, p 745 Cf Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmiden* (Berlin 1899) 64, 145
9 *Geschichte der Perser and Araber* 78 Note 3
10 Boissonade Anecdote V.37, Noldeke 312 Note 5.
11 Continuation of Al-Kalbi's narrative, *Aghani* II, 98
12 Continuation of Al-Kalbi's narrative *Aghani* 99 below.
13 i e , Al-Nu'man II who reigned from 499 to 503, v. Rothstien 70 Probably, however, Al-Mundhir III (505-54) or 'Amr (554-69 should be substituted.
14 Dihqans are the members of the lower nobility, who were charged with the local administration. v. Christensen, *L'empire de Sassanides* 44

ommon, and the similarity of the words which are here put in the mouth of his wife with those which are put in the mouth of Hani ibn Qabisa shows how it was conceived among the people Whether Khosrau ever really asked Al-Nu'man to accompany him in the flight to the Romans is doubtful, he was at that time certainly not in his entourage The devastations by Bedouins can hardly have taken place before he had given up his kingdom . . From the order of the Chronicle one may well assume that the downfall of Nu'man took place between the conquest of Bistam and the beginning of the war with the Romans, that agrees with Elias of Nisibis, who places the event in the year 601 A D"

With Nu'man ended the dynasty of the Lakhmids. Rothstien rightly emphasises that personal ill-humour against Nu'man, which might well be a reason for his removal, could hardly have moved Khosrau to the deposition of the dynasty Evidently the dynasty of the Lakhmids had become too independent for the Persian King, wherefor the government of their State was entrusted jointly to Iyas ibn Qabisa of the tribe of Tai and the Persian Nakhwargan, after the death of Iyas the territory was transformed into a Persian province.[95]

The family of 'Adi did not die out with his sons Of his son Amr, who fell on the Persian side in the battle of Dhu Qar, it seems not to be known whether he left any issue. On the other hand a son Zeyd ibn 'Adi is mentioned to us, who bore the name of Sawad[96] and is pointed out as 'a traditionist of Al-Hira' (rawiyatu'l-Hira) A part of the city at Kufa was called Al-Sawadiya[97] after this Sawad The descendants of 'Adi retained their Christian faith. A poem that Rukheym ibn Abi'l-Takhma al-Asadi composed[98] upon them was a cause of blame to the poet, who had expressed himself in such laudatory terms concerning a Christian family.

As late as about 278 A.H. Al-Ya'qubi in his *Kitab al Buldan*, mentions them among the Christian inhabitants of Hira.[99]

manner of cattle. Khosrau put all that together and bore it in his mind Then when he had a little rest from wars he wished to take vengeance on Al-Nu'man as upon his other enemies Therefore he invited him one day to the banquet, but set before him bits of grass instead of bread[91] Nu'man was very angry on that account, and sent to all his tribal colleagues, the Ma'add, who thereupon overran many lands of the Khosrau, kidnapping and laying waste, and came as far as Arabia[92] When Khosrau heard that, he was enraged and sought by various means to entice Al-Nu'man to him, but he came not in However, one of Nu'man's interpreters, Ma'na from the island Darin, secretly concerted a plan with Khosrau He told Nu'man that the King loved him much and swore to him on the gospel that the king would do him *no hurt His wife Mawiya also did so persuade him*, 'it was more seemly to die with the name of king, than to be cast out and deprived of the royal title ' Now when he came to the Residence, the king did not kill him, but only ordered him to remain there; only later, as folks say, he destroyed this excellent confessor[93] by means of poison "

This account, in spite of many discrepancies in detail, has much that is essential in common with the Arabic reports. According to the Syrian account also, Nu'man refuses to supply female members for the royal seraglio according to it also, the Arab prince fell into misfortune through the guile of an official of Arab origin who was the intermediary in the dealings of the court with Al-Hira And when the Syrian makes Nu'man hurl against Khosrau the reproach that he married after the manner of cattle,' that is an echo of Nu'man's words, distorted by Zeyd, about the cows which Khosrau ought to marry Noldeke remarks[94]. "The Arabic version is rounded off poetically since it makes Nu'man fall into misfortune through the son of 'Adi, who by his guilt was murdered Our Syrian is, however, more credible also in that according to him, he was only at the last enticed through that man into captivity That Nu'man acted voluntarily, both narratives have in

ıformed him that he was on the way to him. When his messenger had onveyed the gifts to Kisra and he had received them, he ordered him) come The messenger, who did the errand, told him that he did not ınk that Kisra was unfriendly disposed towards him, and so he set ɔrth on the way. When he came to Al-Mada'in Zeyd ibn `Adi met him n the bridge of Sabat and said. 'Save thyself, little Nu'man, if thou anst ' But Nu'man said. 'Hast thou done it'? O Zeyd by God, if I remain live I will slay thee as no Arab yet was slain and send thee to thy ather ' Zeyd, however, said: 'God on, O little Nu'man, to thy fate; by iod, I have laid for thee such a snare as no high-spirited colt will tear sunder.' When Kisra learnt that he was at his gate he had him put in etters and sent to prison at Khaniqin. There he remained until the lague broke out, and he died. Hammad Al-Rawiya and the Kufans ay No, he died at Sabat in his captivity. Ibn Al-Kalbi, however, says. Ie had him thrown beneath the feet of elephants which trampled him ɔ death [88] As proof, they (the Kufans) quote the verse of Al-`Asha·

"So was it then, and he (the steed) saved not his lord from death at Sabat, so that he died in fetters.'

But this is denied by those who maintain that he died at :haniqih and who say, he remained long in captivity and died only a hort time before Islam. And his death was the reason of the battle of)hu Qar."

Moreover, a non-Arabian source –the Syrian Chronicle edited y I Guidi – informs us concerning the end of Al-Nu'man. There it ays[89]: "As it is related, the Arab king Nu'man had been invited by :hosrau to accompany him when he fled before Warahran[90] toward the ınds of the Romans, but did not agree to it Also he had refused the :ing's request that he would present him with a valuable horse. urthermore, he had refused to Khosrau his very beautiful daughter, /hom he asked of him, and, what is more, had sent a message to him ıat he would not give his daughter to a man who married after the

wives. Abu Ubeyda adds: according to some, Hani ibn Mas'ud never lived to see these things but it is more likely his grandson Hani ibn Qabisa ibn Hani ibn Mas'ud, and that I hold to be correct."

Abu 'Ubeyda thus names 'Adi's brother and his son[85] as originators of the intrigues, in Al-Yaqubi[86] the son of 'Adi is called not Zeyd, but 'Amr, that a lament of his mother for 'Amr is preserved, we have already seen above.

Lastly, we also possess Hammad's account of Al-Nu'man's end[87]: "Nu'man had sought only a refuge with Hani, as he had sought in the lands of others and he granted it to him and said 'I am bound to thy protection, and I defend thee against all which I defend myself, my family and my children, so long as a man of my near blood-relations is left alive, but this avails thee naught, because it will bring me and thee to ruin. I have a counsel for thee, which I impart to thee not because I should like to dissuade thee from thy wish for my protection, but because it is right.' He said 'Let me hear it.' He replied 'It is good for a man to accept every position, but not that of a subject after he has seen a king. Death overcomes everyone of us, but it is better to die honoured, than to swallow humiliation or to be a subject after one has owned dominion, if thou remainest alive. So go to thy lord, send him presents and merchandise and fall down before him. Either he will pardon thee and then thou wilt be a mighty king again, or he will destroy thee, even so death is better than that the beggars of the Arabs should make game of thee and that their wolves should despoil thee and devour thy property so that thou live as a poor man seeking shelter, or art killed as one vanquished.' He said: 'How will it fare with my wives?' 'They are in my protection; on-one shall reach them who has not first reached my daughters.' 'Then this, by thy father, is right counsel, I will not leave it unregarded.' Thereupon he made choice of steeds and raiment and articles from Yaman, pearls and rarities which he possessed, sent them to the Kisra, wrote him a letter of apology and

)hu'l-Jaddeyn; it was Qeys ibn Mas'ud ibn Qeys ibn Khalid Dhu'l Jaddeyn but Kisra had invested him with (the fief of) Ubulla, and for that reason Al-Nu'man hesitated to deliver his adherents over to him, while he knew that Hani would defend him with his own person

"Al-Nu'man"[81], therefore, repaired to Kisra. On the way Zeyd ibn 'Adi met him on the bridge of Sabat and said to him: 'Flee, little Nu'man!' Whereat he said 'Thou hast done this, O Zeyd, but, by Allah, if I come out of it, I will deal with thee as with thy father' But Zeyd said 'Go on, little Nu'man, for by Allah, I have placed with him a letter for thee, which even a spirited colt will not tear' Now when Kisra heard that he stood at his gate, he sent people out who put him in chains and had him taken to Khaniqin where he remained in prison, till he died of the plague which there broke out People think, however, that he died in Sabat because a verse of Al-A'sha says

'So was it then, and he saved not[82] his lord from death at Sabat, so that he died in fetters at the last '

"More probably he died in Khaniqin and this happened only a short time before the rise of Islam Soon thereafter God raised up His Prophet The battle of Dhu Qar, however, was caused by the fate of Al-Nu'man "

A report of Abu 'Ubeyda's also is preserved in Tabari[83]. It says: "It has been reported to me from Abu 'Ubeyda Ma'mar ibn Muthanna from Abu'l Mukhtar Firas ibn Khandaq[84]" and several other expert Arabs whom he mentions by name: "When Al-Nu'man had made an end of 'Adi, 'Adi's brother and son devised intrigues against him with Kisra, they forged a letter in which he excused himself in a way which roused the wrath of Kisra, so that he ordered him to be killed. Al-Nu'man, since he was afraid of Kisra, had left his coats of mail, his valuables and other weapons with Hani ibn Mas'ud ibn 'Amir ibn Al-Khasib ibn 'Amr Al-Muzdalif ibn Abi Rabi'a ibn Dhuhl ibn Sheyban ibn Tha'laba To him he had given two of his daughters as

wind and storms to the fragrance of this thy land, and even call it imprisonment Do but ask the envoy, my companion what he said, for the King stands too high that I should proclaim before him what kind of answer he gave to him ' So he asked the envoy; 'What then did he say?' and the other replied 'O King, he said, has he not enough of the cows of Sawad and Persia for himself, that he wants our women also?'[79] Then wrath was seen in his countenance and he felt himself much aggrieved, but he said only 'Many a slave has had worse in mind, yet in the end has gone to ruin ' These words were widely known, and came to the ears of Al-Nu'man Kisra allowed several months to elapse; Al-Nu'man, however, prepared himself for everything and was in great anxiety Then one day came a letter from Kisra of which the purport was 'Come hither, the King wants something from thee.' As soon as he received this letter, he fled the place took his arms and what else he could and repaired to the mountain region of the Banu Ta'i, accompanied by his wife, Far'a, the daughter of Sa'd ibn Haritha ibn Lam, who had borne him a son and a daughter, and by Zeynab, daughter of 'Aus ibn Haritha Al-Nu'man wanted the Banu Ta'i to harbour and protect him, but they refused him with the words, 'Wert thou not allied to us by marriage[80], we might well have attacked thee, for we have no wish to be involved in war with Kisra and can do nothing against him ' So he travelled on, harboured by no-one, only the Banu Rawaha ibn Sa'd, who belong to the 'Abs, declared themselves ready to fight on his behalf, out of gratitude for a favour which Al-Nu'man had shown them in the affair of Marwan Al-Qaraz He, however, declined because he did not wish to lead them to destruction, they were indeed no match for Kisra So he travelled on, and halted secretly in Dhu Kar among the Banu Sheyban Here he approached Hani ibn Qabisa –according to others, rather Hani ibn Mas'ud ibn 'Amir ibn 'Amr ibn Abi Rabi'a ibn Dhuhl ibn Sheyban, a mighty chieftain The most esteemed head of a family of all the members of the tribe Rabi'a was at that time undoubtedly to be found among the descendants of

parts. She is obedient to her lord, not stump-nosed, not browned, not brought up in need, of noble soul, modest, capable, honourable, of noble origin on the mother's side: her nobility shines forth already from her father's name, without considering her family, and again from her family without considering her whole tribe. Experience has inculcated in her fine behaviour. She thinks like the noble and works like the needy, is clever with her hands restrains her tongue, and speaks slowly; she adorns the lord, and shames the enemy Longest thou for her, she is desirous, leavest thou her, she is content. Her eyes stare out of the deep, and her cheeks redden, her lips quiver and she comes quickly to thee at the moment of embrace, when thou uprisest, and desists at thy mere command, when thou desistest.' This description Kisra had received and ordered to be preserved among his archives, after that the kings inherited it one from another and so it came to Kisra the son of Hurmuz Now when Zeyd read out the description to Al-Nu'man, the matter was very distasteful to him and he said to Zeyd in presence of the envoy 'Do not the wild cows of Sawad and the large eyes of Persia satisfy all your requirements?' 'What do Wild-cows and Large-eyes mean?' the envoy asked of Zeyd, whereupon the latter answered: 'cows' Then Zeyd said to Al-Nu'man 'The king only wishes to honour thee If he had known that it is disagreeable to thee, he would never have written to thee of the matter' Then Al-Nu'man entertained him for two days, wrote to Kisra 'I possess not that which the king desires' and begged Zeyd to excuse him to the king When they returned to Kisra, Zeyd said to the man who had been with him. 'Tell the king truthfully what thou hast heard, then I will give him -the same report as thou, without a single variation' So, when they had come before Kisra. Zeyd said. 'Here is his letter,' and read the same to him Then Kisra said 'Where then is that whereof thou spakest unto me?' He replied 'I have already told thee, O king, how much they grudge their women to others and that that comes from their poverty; they verily prefer hunger and nakedness to abundance and rich clothing, the fiery

worst quality of the Arabs, and in particular of Al-Nu'man, is that they hold themselves in their presumption for better than the Persians therefore I fear that he will conceal them and offer others. Of course, if I myself come to him he cannot do so, therefore send me thither and let a man of thy bodyguard accompany me, who understands Arabic, so that I may obtain what is desired.' So he sent with him a strong intelligent person. Zeyd on the journey always treated this man very politely and amiably, till he came to Al-Hira. There, he went to the king, showed him great respect and said, 'Kisra wants women for himself[77], his children and the people of his household, and wishes to distinguish thee by making thee akin to him by marriage, therefore he sends to thee.' On Al-Nu'man asking: 'What sort of women?' he answered, 'Such as are described here, in these words.' That description, however, came originally from Al-Mundhir the Elder, who, in fact, had once made a present to Anoshirwan of a maiden whom he had captured in a compaign against Al-Harith the Elder of Ghassan, the son of Abu Shamir[78], and in the accompanying letter had made that description. It ran as follows.

'I send to the King a maiden of middle size, clear complexion and fine teeth; she is white, gleaming like the moon, has strong eyebrows, dark eyelids, deep, black, shining gazelle-eyes, a prominent curved nose, long soft lashes over her gleaming eyes, is smooth-cheecked, desirable where one kisses her, has rich hair, a big skull, so that the ear-projections are far from one another, has a long neck, a broad chest, swelling breasts.' Her shoulders and armbones are stout above, her wrists are beautiful, her hands thin, her fingers long and delicate; she is of a thin belly, of a small figure, slender in the girdle, of broad hips, prominent backside, strong thighs, her seat is fleshly, also plump above; her calves are strong, so that the foot-ring sits quite firm thereon, the ankles and feet, however, delicate. She takes only small steps, is sleepy even in broad day, has a tender skin even in the exposed

endowed him and then wrote to Kisra: 'Adi was, on account of his good disposition and his intelligence, a useful servant of the King. The inevitable has now befallen him since his term ended and his measures was full; that has hurt no-one more than me. Never is a man lost to the king, however, but God at once gives him a substitute for God has made his empire and estate so lordly. So now a son of 'Adi has grown up, who is not inferior to him. Him I am sending to the king, and if it please him to give him the position of his father, he may do so, and place his uncle in some other post.' So Zeyd had to take care of the royal correspondence addressed to the country of the Arabs, so far as it related to their concerns and the especial concerns of the king. The Arabs gave him for this a fixed yearly remuneration: namely, two chestnut foals, which were made into a dish for him, fresh truffles in their season, dried curds, hides and other Arabian merchandise. Thus Zeyd ibn 'Adi administered the office which his father had formerly held. Now, after he had won such a position near the king, the latter questioned him one day concerning Al-Nu'man; when he praised him much. Thus he remained for several years in his father's post. Kisra[76] liked him and came often to him, and he served him in many ways. Now the Persian kings possessed a written description of a perfect 'woman which they circulated in those countries, though they had never once thought to search with that description in the land of the Arabs also. Oneday the king wished again to have some women and sent out the written description into the countries. Then Zeyd appeared before him while the king was speaking of the matter, spoke first about the occasion of his appearance and then said: I saw that the king had issued a writ to seek women for him, so I read the description. Now I know the race of Al-Mundhir well, and can tell thee that in the house of thy servant Al-Nu'man are more than twenty women, daughters, nieces and other members of the family, who answer that description. So he said: 'Thou wilt write for them.' But Zeyd replied: 'O king, the

marriage, but she had repulsed him.

"Another traditionist besides 'Ali ibn Al-Sabbah has handed down from Ibn Al-Kalbi a tradition that Hind loved Zarqa from Yamama... When Hind then heard of her destruction she donned coarse raiment and built a convent which is known today as Deyr Hind; there she abode until she died.

Ibn Habib reported from Ibn al-'Arabi: When Al-Nu'man made 'Adi captive, he compelled him to divorce Hind. Ibn Habib says: 'Adi mentions his relationship by marriage to Al-Nu'man in his Qasidahs. He was the husband of his sister, so say the learned men of Hira. The traditionists of the Arabs, however, say that he was the husband of his daughter Hind.[74] Such allusions are found, for instance, in the Qasidah which begins.

'Mine eye saw at even the gleam of a fire '

in the verses:

'Because of a favour which the first of you had multiplied, I drew near to you, and allied myself to you by marriage,

'We were, ye know it, pillars of the house for you and pegs of the tentrope.'

So much for 'Adi's relations with Hind. We now take up the account of the events which followed 'Adi's death. His death did not remain unavenged. According to Ibn Al-Kalbi's statement at least. Al-Nu'man had dug his own grave by the execution of 'Adi[75]:

"Nu'man felt remorse for 'Adi's death and saw that he had been cheated, for 'Adi's foes grew insolent towards him, and he was sore afraid of them. Now once, upon a hunting-excursion, a son of Adi named Zeyd met him; he recognised his likeness to 'Adi and received, on asking who he was, the answer: 'Zeyd ibn 'Adi ibn Zeyd In conversation with him he found that he was a cheerful young man which much rejoiced him. He drew him into his entourage, made him presents, excused himself to him for his behaviour towards his father.

promised him. Thereupon he took her to the booth of a wine-dealer in Al-Hira and he cohabited with her. Then she went to Hind and said: 'Wilt thou not see 'Adi?' 'How should I get to him?' 'I will give him rendezvous at such and such a spot behind the castle, and thou canst then behold him from above.' 'Good; do that!' Then she gave him rendezvous at the spot, he came, she saw him from above, nearly died of longing and said: 'If thou bringest him not to me, I die.' At that the maid hastened to Al-Nu'man, told him truthfully what had happened, that she was filled with passionate love for him, and that the cause of it was that she had seen him at the Easter festival; if he would not give her to him to wife, she would seek dishonour for his sake or die. How shall I broach the subject with him? 'He longs for it too much for thee to need to broach the subject with him, but I will so arrange that he shall not know that thou hast knowledge of his affair ' Then she betook herself to 'Adi and said: 'Invite him. When the wine has fuddled him, then entreat him for her, he will not refuse thee.' I fear that it may put him in a rage, so that it may become a cause of enmity between us.' But she said: I have said this only after I had already carried the point with him.' Then 'Adi prepared a banquet, and took much trouble over it; then he came to Al-Nu'man three days after the festival, and that is the Monday, and invited him and his companions to breakfast with him. That he did, and when the wine had fuddled him he pressed his suit with Al-Nu'man, whereupon the latter granted his wish, and wedded her to him three days later.

"Khalid ibn Kulthum says: She remained with him then until Al-Nu'man killed him. Then she became a nun and shut herself up in the convent, which is known as Deyr Hind, outside Al-Hira. According to Ibn Al-Kalbi she was a nun already three years after (her marriage) kept way from him and shut herself up in a convent till she died; her death took place, however, not until Islamic times, when Al-Mughira ibn Shu'ba was Governor at Kufa[73]; the latter had sought her in

of them with blows But Hind had made an impression upon 'Adi, however, he told no-one anything about it for a year After a year Mariya thought that Hind must have forgotten what had happened, praised in her hearing the church of St.Thomas[71] and spoke to her of the nuns who were there, of the Miadens of Hira who frequented the church, of the beauty of its architecture and its lamps, and said to her 'Beg thy mother for leave for us to visit it.' When the leave was obtained, Mariya hastened to 'Adi and told him what had happened, whereupon he quickly drew on a cloak which Farkhanshahmard[72] had presented to him and which was decked with gold, and had not its like for beauty 'Adi himself was of a stately presence, comely of visage, sweet of eyes, had a pretty laugh and clean teeth He took a number of the young men of Al-Hira with him and went into the church When Mariya saw him, she said to Hind: Look at this youth He is, by Allah, more beautiful than all the lamps and other things that thou seest. Hind said 'Who is it? 'Adi.' 'Is there any fear, thinkest thou, that he will recognise me if I go near to look at him?' 'How should he recognise thee since he has never yet seen thee?' Then she drew near to him when he was jesting with the young men, all of whom he surpassed in beauty and in eloquence and in apparel. When she saw him she fell into confusion and became engrossed in the sight of him. Mariya, however, knew, what was going on in her and observed it on her countenance So she told her: 'Speak to him,' which she then did. When she went out after that, her soul followed him and she loved him; while he went away in a similar condition. On the morrow Mariya went to meet him and when he saw her he came towards her in a friendly manner, although he had never before spoken to her. He said: 'What brings thee here? She answered· 'A request to thee ' 'Now name it, for, by Allah thou canst ask me nothing that I will not grant thee ' Then she let him know that she loved him and that her wish was to be along with him, she would thereafter bring him by some stratagem to Hind that she

that subject we read in *Kitab al-Aghani*[68]: "My uncle has told me, after Abdallah ibn Sa'd, after 'Ali ibn Al-Sabbah; further, Hasan ibn 'Ali after Muhammad ibn Al-Qasim; 'Ali ibn Al-Sabbah says: Hisham ibn Al-Kalbi relates from his father: 'Adi ibn Zeyd ibn Hammad ibn Zeyd ibn Ayyub the 'Ibadi poet, loved Hind the daughter of Al-Nu'man ibn Al-Mundhir. To her he spoke the poem which begins:

'Inclination to Hind is deep-seated in the heart, secret, and causing sickness and sleeplessness,'

And the other of which the first verse runs:

'Who can help the heart that is sick and tortured, and disobedient to each true, self-sacrificing friend?'

And again, that other which begins:

'O ye two friends! Relieve the hardship! Set forth at eve and in the noonday's heat and pause with me at the abodes of Hind; it is not hard to turn the horses to one side.'

Ibn Al-Kalbi says: 'Adi married her. Ibn Abi Sa'd says: Khalid ibn Khuthum[69] reports the like. They both say: The reason of his love was this : Hind was the most beautiful among the women of her people and her time, and her mother was Mariya the Kindite. She set out on the Thursday of the Eysh-feast (Easter), three days after the Sa'anin-feast (Palm-sunday), to take the supper in the church; she was at that time eleven years old; that was under the rule of Al-Mundhir.[70] 'Adi was bringing a letter from Kisra and Al-Nu'man was at that time a young man. When she entered the church, 'Adi had entered to take the supper. She was well grown and plump in body and 'Adi saw her while she did not observe him, so that he could look at her. Her slave-girls had seen 'Adi as he went on in front, but had said nothing to her, so that he could look at her. That they did for the sake of a maid of Hind's named Mariya, who loved 'Adi but knew not how she should come at him. When at last Hind saw that 'Adi was staring at her, it was disagreeable to her and she blamed her slave-girls and punished some

"Then he went away, a prey to a feeling of weakness. At some time he went out again and passed by the graves in the compa of 'Adi Then the latter said: 'May the omen be far from thee! Know thou what these graves are saying?' 'No' 'They are saying'

'Whoever seeth us may tell his soul that he hath reached the mar of the end.

'Compared with the flight of Time, and that which it brings, silent hills endure not

'Many a horde of riders hath made halt near us, in order to dri wine mingled with clear water

'The jugs had strainers, and the splendid steeds pranced around w their housings

'A time spent they there in a fair life, sure of their time, hastening.

'Thus doth time drive the man who is in search of life's pleas from one state into another.'

"Al-Suli goes on to say, and it is correct. Then Al-Nu'm mended his ways and became converted to Christianity. Ahmad Ubeydallah, however, in his account, following Al-Ziyad Al-Kal says. Then Al-Nu'man turned and said to 'Adi: 'Come to me by ni when feet are still, in order to learn my state ' So he came to him a found him clad in coarse raiment. He had become a Christian an Monk and set forth as a pilgrim, and it is not known what became him His children after him accepted Christianity, built churches a cells for monks, while Hind, the daughter of Al-Nu'man Al-Mundhir built the convent which is outside Kufa and is called D Hind When Kisra imprisoned her father Al-Nu'man the Younger a he died in captivity, Hind became a nun, put on coarse raiment a dwelt in her convent till she died and was buried there "

To this Hind, the daughter of Al-Nu'man, according Al-Kalbi's account, 'Adi ibn Zeyd stood in intimate relationship

happiness to be found?' 'Give up the service of idols and confess the ith of the Messiah, Jesus son of Mary.' 'Does happiness lie therein?' es.' Then he accepted Christianity.'

Although this account is of course, not to be taken literally, ill nothing is against the view that 'Adi may have had his share in the inversion of Al-Nu'man. A legendary presentment of the story of the inversion of Al-Nu'man has likewise been preserved for us in *Kitab -Aghani*, and the complier of the *Aghani* has already pointed out the ironological impossibility of this account.[64]

It there runs[65]:

"Muhammad ibn Yahya Al-Suli related to me, from Ibrahim n Fahd, from Khalifa ibn Khayyat Shabib al 'Usfuri, from Hisham n Muhammad, from Yahya ibn Ayyub al-Bajali, from Abu Zura' ibn mr ibn Jarir ibn Abdallah al-Bajali, from his grandfather Jarir ibn bdallah. Further, my uncle has related to me, from Ahmad ibn beydullah, from Muhammad ibn Yazid ibn Ziyad Al-Kalbi Abu bdallah, from Ma'ruf ibn Kharrabudh, from Yahya ibn Ayyub from bu Zura' ibn 'Amr from his grandfather Jarir ibn 'Abdallah.[66] The xt, however comes from Ahmad ibn Ubeydallah, whose account is ore complete. The reason for Al-Nu'man's conversion, who hitherto id worshipped idols, was this. Al-Nu'man ibn Al-Mundhir the Elder[67] id gone into the country round Al-Hira for a pleasure-trip in the mpany of 'Adi. When they passed by some graves there 'Adi said to m 'May the omen be far from thee! Knowest thou what these graves e saying?' 'No.' 'They are saying' - thus, according to Ahmad ibn beydallah —

'O ye galloping riders, who make haste upon the earth! Even as ye
are, so were we, and even as we are so will ye become.'

According to Al-Suli, he said.

'We were for a while like you, then a time changed us, and ye will
become as we ar·'

In this account of Al-Mufaddal there is talk of Al-Nu'man applying to the bishop of Al-Hira. The Christian population of Al-Hira, the 'Ibad – i e., the "Servants fo Allah," perhaps also the "Servants of the Messiah" – included members of various Arab tribes and in the fifth century espoused the doctrine of Nestorius. Hira remained the seat of a nestorian bishop even in Islamic times, as Kufa was the seat of a Monophysite bishop.[61] The ruling house of Hira however, were not converted to Christianity till later; Al-Mundhir IV (576-80 A.D) seems still to have been a heathen, and in any case it is only of Al-Nu'man III (580-602 A.D.) that it is certain that he went over to Christianity[62] Since Al-Nu'man had grown up in the family of 'Adi he must early have become familiar with Christianity and, in an account of Ibn Al-Kalbi's, 'Adi himself is named as the man who had prompted Al-Nu'man's conversion. In *Kitab ul-Aghani*[63] it is said in this connection: "Ahmad ibn 'Imran informed me, after Muhammad ibn Al-Qasim ibn Mahruya, after Muhammad ibn 'Amr ibn 'Ali ibn Al-Sabbah, after Ibn Al-Kalbi: Al-Nu'man ibn Al-Mundhir went out hunting in the company of 'Adi ibn Zeyd. As they were passing by a tree 'Adi said: 'O King, knowest thou what this tree is saying?' 'No ' It is saying:

'Very many riders have camped near us, drinking wine mixed with
clear water.

'Time has annihilated them, and they are dead and gone; such is
time: one state follows another.'

When they had passed the tree they came near a grave Then Adi said to him : 'O King, knowest thou what this grave says?' 'No ' It is saying:

'O ye riders ye who gallop, who hasten onward in the earth! Just as
ye are, so were we; as we are so will ye be.'

Then Al-Nu'man said to him. "The tree and the grave speak not and I know that thou wouldst admonish me thereby. On which road

iolent, ordered that he should be dragged out of his house and brougth efore him. Then he had him imprisoned in Al-Sinnin, and insisted on eeping him captive.

Adi, nevertheless, sent him poems, one of which runs:

'Nothing endures against the fate of death, save the countenance of the Lord of Praise, the Creator

When we feel ourselves safe, then evil suddenly befalls us, which smites him who is full of love and full of expectation.

'Free, however, is my breast from guilt against the ruler and from faithlessness toward him who concludes the treaty

'The visit of the kinswoman, of the beloved[58] who yearns for our love, has brought us grief

"To you, however, that which is visible upon my hands hath prepared pain, and because they are fastened on the neck.

'But as for thee, withdraw a little, O Umeyma, embrace befits not him who lies in chains

'Go Umeyma! If Allah will, he will vouchsafe relief from the oppression of this strangling rope

'Or there will come a turning; but that is the way of mankind; the sorceresses cannot ward off death.'

"In the same poem he says further:

'The enemies say: 'Adi is finished, and his sons have obtained surety in the matter of being delivered up to punishment.

'O Abu Mushir, let a message reach my brothers, when thou comest into the heart of 'Iraq

'Tell it to 'Amir[59] and his brother[60], how I am fettered, and hard is my chain

In iron of weight, watched by warders — but all things befall a Man —

In doubled iron and fetters, and in patched worn out garments

Then ride out in the Holy Month and free thy brother; a caravan stands ready to set out.'"

refused to lend to them and said: 'I have none ' Then they went to Jabir Ibn Sham'un, the Bishop[57], who belonged to the Banu'l Aus ibn Qallam ibn Buteyn ibn Jumheir ibn Lihyan, and borrowed money from him He made them stay with him three days, slaughtered (beasts) for them and gave them wine to drink. On the fourth day, however, he said to them· 'What would ye?' Then 'Adi said: 'Lend us 40,000 dirhams of which Al-Nu'man can make use in his business with Kisra.' He replied 'Ye can have 80,000 with me,' and gave them to them Then Al-Nu'man said to Jabir: 'In truth I have received no dirham save through thee, when I cam to the Kingdom.' Jabir was the lord of the white castle in Al-Hira." Thereupon he (Al-Mufaddal) relates the story of Al-Nu'man and his brothers and 'Adi and Ibn Marina, just as Ibn Al-Kalbi had related it. Further on, however, he says again separately: The reason why Al-Nu'man made 'Adi a prisoner was that 'Adi one day prepared a meal for Al-Nu'man and asked him and his companions to ride over to him and take breakfast with him with his companions. So Al-Nu'man was riding to him when 'Adi Ibn Marina came to meet him, who detained him till they had had breakfast with him (Ibn Marina), he and his companions, and had drunk till they were fuddled. After that he rode to 'Adi, but had no more appetite left, which incensed the latter When Al-Nu'man saw displeasure in 'Adi's countenance he rose, mounted steed and returned to his palace. Concerning that, 'Adi says

'Dost think that company with us and seemliness of conversation
would wreck thy possessions?
'Possessions and men are a battleground for thy lordship or for thy
chastisement
'Whatsoever thou ordainest with regard to us, the ordinance is in
thy right (hand) or in thy left.'

"Later Al-Nu'man once sent to 'Adi to summon him, but he refused to come to him, whereupon he sent a messenger a second time, but he again refused. Then Al-Nu'man who had drunk and had become

letter to him, he said: 'Certainly, to command.' Thereupon Al-Numan caused 4,000 *Mithqal* and a girl-slave to be given to him and said · 'Tomorrow morning early go to him and thyself bring him out.' When he, however, rode up on the following morning and entered the prison, the warders told him: 'He has already been dead some days, only we dared not announce this to the king from fear before him, because we know how unwished for his death is to him.' Thereupon the envoy returned to Al-Nu'man and said· 'I was with him yesterday and he was still alive: today however, when I came there, the guards of the prisoners informed me that he has been dead for days.' But Nu'man replied: 'The King sends thee to me and thou goest first to him? Thou liest, thou wishest only to obtain bribes and shameful payment!' Thus he first intimidated, but then gave him further gifts and shows of honour and bound him by an oath to inform the Kisra that 'Adi had died before he came to him. So the envoy said on his return to Kisra Adi was already dead before I came to him.'"

The version of Al-Mufaddal, the renowned connoisseur and collector of ancient poetry, who belonged to the Arab tribe of Dabba. spent the greater part of his life at Kufa and died between 164 and 170A.H.[54], agrees in essentials with Ibn Al-Kalbi's account of Adi's allusions to Nu'man and of his imprisonment This account[55] contains some important details which are lacking in Ibn Al-Kalbi, wherefore I add it here·

"But as for what concerns Al-Mufaddal Al-Dabbi, he relates When 'Adi came to Al-Nu'man, he found him without capacity and natural endowment and without that which belongs to a King He was reddish in appearance and all his brothers surpassed him in ability So Adi said to him: 'What can I do with thee since thou hast no ability?' Al-Nu'man answered: 'I know of no trick for thee thou knowest not ' Then he said: 'Up, let us go to Ibn Fardis[56], a Hiran who sprang from Duma. So they went to him in order to borrow money from him, but he

'Or had money been asked of me for thee, then had I withheld neither inherited nor garnered wealth for any object whatsoever.

'Or wert thou in a land to which I could by any means have come, then neither distance nor danger would have deterred me

'If I must miss you, know, as deeply-anguished friend, by God, there is naught that can compensate for thee so far as calls the autumn rain.

'Since thou art far from me, the might of this age and the command is with the enemies.

'Aye, by my life, if at last I hold myself in patience, yet few there are like thee, far though I roam around.'[49]

"They all together say[50]: After he had read `Adi's letter Ubey went before Kisra and spoke with him of the matter.[51] Then the latter wrote a letter in which he ordered Al-Nu'man to set `Adi at liberty, and dispatched at the same time an envoy. But Nu'man's agent too sent word to him that the King had written to him. Then came `Adi's enemies of the race of Buqeyla[52] of the tribe of Ghassan and said 'Slay him at once', but he was unwilling. As for the man who then arrived `Adi's brother had bribed him beforehand and charged him to go first to `Adi, who was a prisoner in the castle of Sinnin[53], and hear his wishes. When the envoy came into `Adi, he said: 'I bring thy delivervance: what do I get for that?' He replied 'A reward such as thou wishest' and made him promises, but added· 'Leave me not, but give me the letter that I may send it on to him, for, by God, if thou leavest me, I shall be murdered.' But he answered 'I must absolutely present the letter in my proper person to the king.' Meanwhile, someone went to Al-Nu'man to inform him of the matter and said: Kisra's envoy has gone to `Adi and will take him with him. If he does so, then `Adi will spare none of us ' Then Al-Nu'man sent his enemies who strangled him and buried him When after that the envoy of the Kisra presented the

she found no suckling, sucked the milk from the breast herself!

Come now into thy country, into thy country, if thou come to us, then wilt thou sleep a sleep in which there is no dream.'

And he wrote to his son, 'Amir ibn 'Adi, who stood in favour of Kisra:

Unto whom is a night long and fearful for the sake of a prisoner, because an inward grief oppresses him

What is the crime of a man who bears a long chain round his neck and fetters on his legs?

Thy mother, O 'Amr, may be robbed of thee after my death; dost thou sit still or leap up because I am not set free?

Doth it not grieve thee that thy father is captive while thou holdest aloof? May the ghouls run away with thee!

The daughter of Al-Qeyn ibn Jasr sings to thee, and wine is thy companion in thy madness

Wert thou the captive - mayest thou not be so! —then all Ma'add would know what I say

If I fall, well, I have conferred upon my people benefits, which all are good and fair;

Nor have I faltered in the strife for noble deeds whether the fate of death befall me soon, or whether it be long to wait '[48]

After that his brother wrote to him

If fate hath cheated thee, still thou hast been no weak, deedless one, no whining wretch

And by God, if some dark-coloured, grinding (host) with flashing swords,

Ardin striding through the whirlpool of death, with undamaged, padded coats of mail

Had caught thee in its midst, then had I come in haste, be sure of that, when I heard thy cry for help

(Further he said.

'Verily long are the nights and the day'

"And many poems else, which he composed and sent to him in writing, though it helped him not at all with Al-Nu'man. When he then grew weary of imploring Al-Numan, he made poems wherein he reminded him of death and represented to him how many kings had died before him; for instance:

'Departeth he at eventide or in the morning?'

And many other poems).[44]

"They relate all together[45]: Then Al-Nu'man betook himself to Bahreyn, whereupon a man from Ghassan came forth and obtained what he would in Al-Hira; it is said that this was Jafna the son of Al-Nu'man Al-Jafni.[46] 'Adi says concerning it.

'Uprose the flame and set on fire both sides thereof, but thou didst think of naught except the camels, whereof some are driven in at night and some left free (at pasture).

'They spent the night hedged in at Al-Thawiya, and gray (with dust) the 'Ibad caught them in the morning

'Forsooth such is the booty : not foals, in which thou placest hope, branded and old camels

'Thou placest hope on them, but harm hath befallen them, even as (the clan of) 'Atib[47] place hope on their small children '

"They all relate: When 'Adi's captivity had lasted a long while, he wrote this poem to his brother Ubey, who was with Kisra

'Say to Ubey in spite of his remoteness, is that which he knoweth of use to a man.'

'Thy brother, thy heart's brother, in whom thou didst confide so long as he was whole,

'Is kept fettered in iron by a king, whether with justice or in wanton wise!

'May I not find that thou resemblest that mother of a boy who, when

have not closed mine eyes throughout its length till it was ended, wishing that I could see the morning gleam

Not love has ravaged me of sleep and made me wakeful, but something that came near during the night '

In the same poem he then continues:

'Convey to Al-Nu'man a message from me, the word of one who fears suspicion and would clear himself

I am, by Allah - accept my oath! - a monk, who, when he prays, lifts up his voice.

One whose soul shivers in a cloister, one who has fair locks and flowing hair

I have not borrowed hatred from thy foes, God hath the knowledge of that which is kept hid.

'Be not as one who heals his bone by art of medicine till, when the bone is healed, he aims at weakening it, if he tries to use it in walking, then it breaks '

'And remember the kindness which in my troubles I shall not forget of thee, since only slaves are thankless '

Further he said:

'Let a message reach Al-Nu'man from me, that for me my durance lasts too long, and my waiting

'Were my throat reddened with something other than water, then would I swallow the food with water, like unto one choking

'O that I know something of an interloper, who invents lies if he observes aught of my day or my night

'I sit still, their spreading abroad (of his) troubles my soul, but my place of imprisonment is inaccessible, also my constancy

'For the sake of a good deed, which the first among you multiplied, because I had come near to you and had become allied to you by marriage

'We give help when thou demandest it, and defend thee with large hands.'[41]

befallen me is astounding.

'Who will send Al-Mu'man word for me? Oft is good advice in secret offered.

'Is my lot to be the chain, the fetter and the yoke? Plain speech is with the wise.

'The news hath come to thee that my imprisonment hath lasted long. Feelest thou no reluctance for the suffering of a prisoner, robbed of his wealth?

'And my house is empty, only widowed women are therein, laid low with wailing

They shed tears for 'Adi, like a waterskin which the slaves have patched badly

'They fear those who slander 'Adi and the sins which they have committed against him

If I have failed in aught or done wrong, full oft doth one who dealeth uprightly commit a fault against a friend

'If I do wrong, then thou hast punished me; but if wrong befalleth me, then such is my fate

'If I die, then thou wilt feel my loss and be foresaken when the spear-points clash together in the battle.

'Wouldst thou acquire that which we possess, so that thou mayst not neglect good advice?

'I however, have this day resigned my cause unto a Lord who is nigh and heareth prayer.'

And in the same connection he says further:

'This night has been long for us, and close, and I am as one, who in the early morning takes a vow, engaged in night-discourse

'Because of the secret care which abides with me far more than that which I make known and that which I keep secret.

'And the night is long, as if there were therein a further night, and yet of old shortness was ascribed to night.

"And at the time when I, at thy side, did shoot with the people for the prize; they shot and so did I, and none of us did his part badly."

"And I obtained what thou wouldst without guile, and I inflicted on them yet more hurt continually.

"Oh, that I had but grasped death with my own hands and had not had to suffer the kind of death which is assigned to enemies.

"They have uttered their calumnies in order to destroy us in this year, and they have let the handmill fall upon the leather pad of leather[42] beneath it "

"And in like manner he made several poems As often as Al-Nu'man learnt of a peom of 'Adi or heard talk of him, he felt emorse. He also sent to him often and made him all kinds of promises, but was afraid to set him free, lest 'Adi then should seek to do him injury. 'Adi said further, while he was imprisoned.

"I was sleepless on account of a thick cloud, wherein were lightning flashes, which rose above the summit of Shi'b

"The Mashrafite sword flashed above its summit, and the sides of the new well-guarded mantle gleamed

" The foes haste all around, forsaking not the evil against me, by the Lord of Mekka and of the Cross

" They wish that thou shouldst have naught to do with 'Adi so that he may be kept imprisoned or plunged in the well

"I it was who held fast to thy foes without fleeing after they had pressed thee hard on a hot day

'Oft speak I unto them, but keep each secret hidden like that which lies between the bark and stem.

"And I did gain thy crown, in their despite, when we forgathered, even as the arrow (in the Meysar game) attains the prize

'Neither was my purpose to bespatter merit, but that which hath

has used thee so. I always told thee that the intrigues of Ma'add never sleep, and advised thee not to follow him. But thou didst act against my counsel.' He then said: 'What willst thou then?' He replied : 'that you hand over all the revenues of your wealth and landed property to me for management.' And that he did. Ibn Marina however, was himself already rich in wealth and landed property. Not a day passed now without a present from Ibn Marina appearing at Al-Nu'man's gate In that way he acquired the greatest influence with him, and he gave no judgement as prince except according to the direction of Ibn Marina If anyone now spoke of 'Adi ibn Zeyd before him, he praised him much and spoke highly of his virtues, adding however, a true Ma'addite is, of course, never without guile and deceit ' Now when the people in Al-Nu'man's entourage saw what influence Ibn Marina had over him, they adhered closely to him. Then he said occasionally to his most trusted allies. When you hear how I praise 'Adi Ibn Zeyd in the king's presence, say: Of course he is as thou sayest, but he leaves no one unmolested; he maintains forsooth that the king (i.e. Al-Nu'man) is only a governor and that he invested him with the office.' They said so continually till they made him hateful to the king. Then they wrote a letter in the name of 'Adi to one of his agents and caused the latter to be seized and taken to Al-Nu'man. When the latter read it he was very much incensed and sent to 'Adi saying: 'I pray thee, why dost thou not visit me? I long much to see thee once again.' 'Adi was with Kisra; he asked him at once for leave, obtained it and went to Al-Nu'man The latter however, hardly saw him, for he was at once put in a place of imprisonment where no one might visit him. Here, in the prison, 'Adi Ibn Zeyd made many poems. The first that he composed there runs:

"Oh, that I knew but something of the prince! Nevertheless
continual asking will bring thee sure tidings of him

"What has our stake of property and life, at the time when they
formed up for battle on the day of guile, availed us?

with a crown adorned with pearls and gold worth 60,000 Dirhams. Then when Al-Nu'man[40] came forth after his coronation Ibn Marina said to Al-Aswad : 'Here thou hast the result of thy disobedience against me.' After that 'Adi prepared a feast in a church and sent to Ibn Marina, saying : 'Come to me with whom thou wilt; I have a matter to settle ' So he came with a number of his people and they had their breakfast in the church. 'Adi said to him : 'People like thee must know better than any how it is proper to act and must blame no one for so doing. I know thou wouldst rather that Al-Aswad had been King and not Al-Nu'man, but blame me not for a thing that thou wouldst have done just the same. I would that thou take not ill from me what thou wouldst have done hadst thou been able, and I would that thou vouchsafe to me what I vouchsafe to thee; for I have not more interest in this matter than thou hast.' Then he went into the church and swore that he would aim no satirical verse against him, nor plan any hurt for him, nor withhold any good from him. When 'Adi Ibn Zeyd had made an end, 'Adi ibn Marina rose and swore that he would not cease to write satirical verse against him and to cause him harm as long as he lived. Al-Nu'man betook himself to the home of his father in Al-Hira. Adi ibn Marina, however, said to 'Adi ibn Zeyd:

Up! Make mention of 'Adi to 'Adi, and be not anguished though thy snares wear out,
Our churches are beneficent for the not poor, so that thou mayest earn praise, or thy wealth may become perfect.
If thou winnest now, thou winnest not praiseworthily; if thou fallest, then we wish others than thee to remain near us (in death).
Thou wast rueful as the Kusa'i[41] when thine eyes saw what thy hands had done.'

"Then 'Adi ibn Marina said to Al-Aswad: 'If thou hast not won, still be not so weak as not to will vengeance on this Ma'addi who

Arabs, and he is of the opinion that there is nothing good in an Arab if he is not a greedy eater, especially when he sees something which is not his food and of which he does not know the nature If he then asks thee Wilt thou master the Arabs for me?' say : 'Yes ' If he then asks But who will master thy brethren for me?,' say `If I am too weak for thee, then I shall certainly be so for the others ' When after that Ibn Marina was alone with Al-Aswad, asked concerning `Adi's advice and was informed of it, he said : `By the Cross and Baptism" he hath deceived thee, and has not advised thee rightly; if thou obey me then thou wilt do the opposite of all that he advised thee, then thou wilt be appointed king Should you disobey me, then Al-Nu'man will be appointed king Be not misled by the honour and the precedence before Al-Nu'man with which he has favoured thee, for that is only slyness and guile, as these Ma'add are never free from guile and slyness ' He, however, replied : `Adi has advised me well and knows Kisra better than thou, if I disobey him, he will turn against me and prejudice me, he has brought us hither and praised us, and Kisra is guided by his word When Ibn Marina had given up hope that he would take his warning, he said `Thou wilt learn.' The Kisra had them summoned and when they came into his presence their beauty and their perfection pleased him and he saw that they were men the like of whom he seldom met Then he invited them to the meal and they did as `Adi had advised them; he, however, looked at Al-Nu'man, who sat between them, and observed the way he ate Then he said to `Adi in Persian · If there is any good in one of them, it is in this one.' When they had washed their hands he summoned one after another and said `Canst thou master the Arabs for me?' Whereupon the other answered. "All except my brothers " When last of them all Al-Nu'man came he said to him also 'Canst thou master the Arabs for me' 'Yes ' 'All?' Yes' 'Even thy brethern?' 'If I am too weak for thee, then I am too weak for all ' So he appointed him king, gave him a robe of honour and invested him

ibn Atiya, the goldsmith of Fadak.[17] Before his death Al-Mundhir confided his ten —according to others, thirteen sons to Iyas ibn Qabisa Al Ta'i and appointed him king until Kisra should make his decision. When Kisra ibn Hurmuz[18] found no man who seemed suitable to him he grew irritable and said : "I will send 120,000 horsemen to Hira, instate a Persian as King and order him to break into the houses of the Arabs and take away from them their property and their women." When after that, however, 'Adi came to him, he asked him : 'Who is left of the family of Al-Mundhir, and is there one among them in whom there is any good?' He said : 'Yes; in all his descendants there is good.' Thereupon he ordered him to have them summoned, whereupon 'Adi went to Al-Hira, spoke with them, gave them his instructions and went with them to Kisra. When they had alighted at 'Adi's house he caused Al-Nu'man to be told : I will instate as King none but thee; and let it not distress thee if I show more favour to thy brethren, for thereby I shall but beguile them. Thereafter he preferred them in respect of hospitable entertainment and made them think that he desired to prejudice Al-Nu'man and did not wish that everything should fall to his share. Then he remained alone with one after another and said : "When I bring you to the king, then put on your finest and most beautiful clothes. Should he invite you to a meal, then be languid, make the morsels small and eat little. If he then says : 'Will you manage Arabs for me?' say: 'Yes.' Should he then say : 'Even if one of you breaks away and rebels?' answer 'No, one of us can do nothing against the others,' this in order that he may have fear before you, may not wish to divide you and may know that the Arabs possess power of resistance and strength. They accepted his advice; but he remained alone with Al-Nu'man and said to him. Put on thy travelling clothes, gird thyself with thy sword; when thou sittest down to the meal take big mouthfuls, chew and swallow quickly, eat much and appear hungry beforehand, for much eating pleases Kisra, especially in the case of

overstep the territory of those two tribes. Thus 'Adi spent his life till he married Hind, the daughter of Al-Nu'man ibn Al-Mundhir."

A detailed account of Ibn Al-Kalbi's concerning the further fate of 'Adi is preserved for us in Tabari's Chronicle[30] as well as in the *Kitabu'l Aghani* [31] In both sources Hisham ibn Al-Kalbi gives as his authorities . Ishaq ibn Al-Jassas[32], Hammad Al-Rawiya and his own father, Muhammad ibn Al-Sa'ib Al-Kalbi, only in Tabari he expresses himself more accurately as to the way in which he has made use of the sources . "Ishaq ibn Al-Jassas has told me and I have read in the book of Hammad, also my father has related to me a part thereof" As the account preserved in Tabari has been translated by Noldeke[33] I reproduce in the following the version of the *Kitabu'l Aghani*[34] which contains some matter that is lacking in Tabari, but above all quotes much more verse than Tabari.[35]

'Adi had two brothers 'Ammar called Ubey, and Amr called Sumey, on the mother's side they had also a brother 'Adi ibn Hanzala ibn Tai. Ubey used to be with Kisra[36], they were of a respected house, Christians who were with the Kisras, had their maintenance with them and stood in esteem, also they had assigned them fiefs and given them rich presents. When Al-Mundhir became king of Al-Hira he placed his son Al-Nu'man under the guardianship of 'Adi, whose family brought him up. Al-Mundhir had yet another son, Al-Aswad, whose motherm Mariya bint Al-Harith ibn Julhun was of the Banu Teymal-Rabab Him a sept of the people of Al-Hira, who were called Banu Marina, derived their pedigree from the Lakhm and were nobly born, educated. Besides him Al-Mundhir had ten children. His children were called Al-Ashahib —i e the Brilliant, on account of their beauty Al 'Asha says of them:

"And the sons of Al-Mundhir, the brilliant ones, in Al-Hira, they go forth in the morning gleaming like swords."

Al-Nu'man, however, was among them with a reddish freckled skin, small of stature, and his mother was Salma, the daughter of Wa'il

"After that he composed the poem in which he says

'Whose is the dwelling whose tent-marks are erased,
which great age hath changed?
'The eye can see of its traces naught save a moat,
like to a writing that is traced with a reed [26]"

"When Zeyd died[27] his son 'Adi happened to be in Damascus. Zeyd was in possession of 1,000 she-camels which the people of Al-Hira had given him wherewith to pay the blood-moneys when they transferred the government to him. These camels they wanted to take back after Zeyd's death, but when Al-Mundhir heard of it he said : 'No, by Al-Lat and Al-'Uzza, not even a datestone shall be taken away from what belonged to Zeyd, so long as I can hear a sound' (i e so long as I live) To this refers the verse of 'Adi addressed to Al-Mundhir :

"And thy father is the man who bore no malice on the day when
hurt was done to him by us, and he bore losses."

"Then 'Adi repaired to Al-Mada'in to Kisra with the present of the Keysar, to find his father and the Marzuban, who had brought him up, no longer living. He begged Kisra to allow him to go to Al-Hira and, when he had received the permission, took the road. When Al-Mundhir heard of it, he went out to meet him accompanied by the people. 'Adi, however was very eminent in the estimation of the people of Al-Hira, so that, had he wished, they would have instated him as king. But he preferred hunting, jest and sport to lordship, and lived thus for several years so that he spent two decades in the desert[28] in Jufeyr, but passed the winter in Al-Hira, and between-whiles went to Al-Mada'in, to do service at the court of the Kisra No place in the desert did he prefer to the territory of the Banu Yarbu', and with no other sub-tribe of Tamim did he prefer to sojourn rather than with them. His friends among the Arabs all belonged to the Banu Ja'far[29], his camels pastured in the territory of the Banu Dabba and the Banu Sa'd, his father before him had so arranged that he never let his camels

Farrukhmahan said : "I have with me an Arab boy whose father is dead[23], whom he left to my care and whom I have bred up; he is very well spoken, writes Arabic and Persian very well and is such as the King can make useful. If the King think fit to accept him among my children he may do so." Then the king said : "Call him", whereupon he sent for 'Adi. The latter was of conspicuous beauty and the Persian expect a blessing from those who are of handsome appearance When he then conversed with him he found him sharp-witted and quick in answering, so that he pleased him, and he received him among the children of the Marzuban 'Adi was the first who made use of Arabic in the *diwan* of the Kisra, so that the inhabitants of Al-Hira humbled themselves before him and feared before him He, however, remained in Al-Mada'in in the *diwan* of the Kisra[24], had accesss to him as one of his confidants, was beloved by him and stood near to him His father was at that time still alive, only the fame of 'Adi had risen while that of his father had declined. If 'Adi entered the presence of Al-Mundhir, all those present stood up till 'Adi had taken seat; thereby his fame was exalted Whenever he had the wish to stay in Al-Hira in his home with his father, he asked leave of Kisra and then could stay there a month or two The Kisra sent 'Adi to the king of the Rum with a present of rarities which he possessed When 'Adi came to him he received him honourably and had him conducted on posthorses to his governors, whereby they showed him the extent of his country and his mighty empire, as their custom was Thence he betook himself to Damascus and there made his first poem in which he says :

"So many a house within the fold of the vale of Duma is for me
more desirable than Jeyrun [25]

'My companions in drinking there exult not over what they have
gained and fear not change of fate.

'I have been given to drink pure wine in the house of Bishr,
bittersweet wine mingled with hot water '

subjected, except in times of a *Ghazw* or a battle. Thine, however — I shall say — will still be the royal title, but nothing of the government.' They said : 'Thy counsel is excellent.' Thereupon he betook himself to Al-Mundhir and reported to him what they had said. He accepted it, was glad, and said : 'Thou, O Zeyd, hast done me a kindness which I shall never forget so long as I acknowledge the truth of As-Sabad' (the name of a God which the people of Al-Hira worshipped.) Thus the people of Al-Hira transferred to Zeyd all but the name of king which they confirmed to Al-Mundhir. To this relates the verse of 'Adi·

'We were, ye know full well, for you the pillars of the house and
the pegs of the tentrope.'

Then Zeyd died while his son 'Adi was in Syria"

About 'Adi himself we read in Al-Kalbi's account[21] : "As soon as 'Adi could apply himself and was grown up his father put him to school and, when he had there acquired some knowledge, the Marzuban Farrukhmahan sent him with his own son Shahanmard to the Persian school where he learnt to write and speak Persian till he was among the best knowers of Persian and the most eloquent speakers of Arabic, and composed poems. Furthermore he learnt archery and distinguished himself among the horsemen and archers, also he became proficient in the Persian ball-game on horseback, and other matters. When the Marzuban then betook himself to the court of the Kisra with his son Shahanmard, and they stood before him, two birds settled on the wall, a cock and a hen, and billed each other. Then was Kisra22 wroth and filled with spite, and he said to the Marzuban and his son "Each of you shoot one of these birds. If you kill it I will let you enter the treasure-house and fill your mouths with pearls, but whoever misses, him I will punish." Then each of them marked a bird and shot and killed them, whereupon they were conducted to the treasure-house and their mouths filled with pearls. When after that Kisra had received Shahanmard and the other children of the Marzuban into his entourage,

writing and in the Arabic language before the Dihqan took charge of him, the Dihqan now taught him the Persian language also which, thanks to his diligence, he soon assimilated. The Dihqan then petitioned the Kisra to place the postal service under him, an office with which he generally entrusted only sons of Marzubans, and which Zeyd administered for Kisra for a time.[17] When after that Al-Nu'man denied and the inhabitants of Hira were not of one mind as to whom they should confide the Government till Kisra should send them a ruler appointed by him, the Marzuban advised him to choose Zeyd ibn Hammad. Thus he ruled in Al-Hira till Kisra instated Al-Mundhir ibn Ma' Al-Sama as King.[18]

"Zeyd ibn Hammad married Ni'ma the daughter of Tha'laba of the tribe 'Adi and she bore him 'Adi. When Al-Mundhir[19] succeeded to the rulership he guided himself in all things by Zeyd and when later[20] the state of things in Al-Hira grew worse, Zeyd created order again To wit, the inhabitants of Al-Hira wanted to kill Al-Mundhir because he treated them unjustly and appropriated of their property what pleased him. When Al-Mundhir became certain that the people of Al-Hira had resolved to kill him, he sent for Zeyd ibn Hammad, who had administered Al-Hira before him, and said: 'O Zeyd, thou wast the successor of my father, I have heard what the people of Al-Hira have resolved to do; I have, however, no wish to be your king; you can make king whom you will.' Zeyd replied . 'The decision does not rest with me, I will, however, investigate this matter for thee, and not withhold from thee my counsel.' On the morrow the people hailed Zeyd as King and said : 'Why dost thou not send for thy guilty slave' — they meant Al-Mundhir — 'in order to rid thy subjects of him.' He, however, replied 'Is there nothing better than this?' 'Then give us thy counsel "Leave him in this position, for he belongs to the royal family. I will go to him, however, and inform him that the inhabitants of Al-Hira have chosen a man to whom the administration of Al-Hira shall be

[o]pinion that he had gone far ahead in the chase After they had spent [th]e night in fruitless search they sought his trail in the morning till they [fo]und it and beside it the trail of a rider who had drawn near to him. [Th]ese tracks they followed up till they found him slain and recognised [th]at the owner of the steed must have killed him Him they pursued [ho]tly and overtook him on the evening of the second night. When they [c]alled to him, who was one of the best marksmen, he defended himself [w]ith arrows against them till night parted the combatants He had shot [o]ne of them in the lower part of the shoulder with an arrow,and the [w]ounded man died in the night, while the marksman escaped Then [t]hey turned back, after the Bedawi had killed beside Zeyd ibn Ayyub [y]et another man of the sept of Banu'l-Harith ibn Ka'b."

"Hammad[12] the son of Zeyd, remained with his uncle on the [m]other's side until he had grown big and joined the young servants One day he was playing with the boys of the tribe Lihyan when one of the boys struck Hammad on the eye, whereupon he wounded him Then came the father of the youngster and beat Hammad, who ran crying to his mother and told her what had happened Then she was grieved and took him away from her family into the house of Zeyd ibn Ayyub and taught him the art of writing in his father's house Hammad was the first who could write among the sons of Ayyub, he distinguished himself as one of the best writers and was much sought after till he became the scribe of King Nu'man the Elder [13] He remained in that post till a son was born to him by a woman of the tribe of Tai whom he had married. He named this son Zeyd after the name of his own father. Hammad had a friend among the powerful Dihqans,[14] Farukhmahan by name, to whom he confided his son Zeyd before his death."

"After Hammad's death Zeyd[15] was taken to his own house by the Dihqan, who belonged to the Marzubans,[16] and grew up with his children. Zeyd had already received good instruction in the art of

who there appears in the entourage of the Lakhmid Mundhir III in 524, then the same Ayyub cannot have come to Hira 150 years earlier in the time of Aus ibn Qallam. We have therefore either to reject or adopt this identification, not Ayyub but one of his ancestors came to Aus at Al-Hira, or finally, Ayyub found refuge not with Aus ibn Qallam but with one of his descendants. Ayyub must have been in extreme old age in 524, as Noldeke brings out, if the genealogy is accurately quoted, his great-great-grandson 'Adi must, as we shall see, about 580 have been old enough to play a part in politics, and about 570 old enough to serve as a scribe at the court of the Persian monarch. He was probably born about 555 A D

"Ayyub's son, Zeyd[11], married a woman from the family of Qallam, who bore him Hammad. When Zeyd once went out hunting with other residents of Al-Hira, they came together in Hafir Zeyd however, went far ahead of his companions during the chase. Then he met a Bedawi, who belonged to the sept of the Banu Imra'l Qeys who had wished to take blood-vengeance on his father. When the man recognised his likeness to Ayyub, he said: 'To what tribe does the man belong?' 'To the Banu Tamim.' 'To which of their sub-tribes?' 'I am a member of the Banu Imra'l-Qeys.' 'Where is your dwelling-place?' 'In Al-Hira.' 'Art thou one of the sons of Ayyub?' 'Yes; whence knowest thou the sons of Ayyub.' As he spoke the words fear of the Bedawi seized him, when he remembered the blood-vengeance before which his father had fled. The Bedawi, however, said. 'I have heard of them' but did not inform him that he had known his father When, after that Zeyd asked the Bedawi to what tribe he himself belonged and he answered. 'To the Tai,' Zeyd felt safe before him and said nothing further. When Zeyd had then become careless he shot an arrow between his shoulders and pierced his heart; his steed however did not leave the spot till he was dead. Zeyd's companions, who had remained behind, made search for him when they missed him at night; they were

iow it, that I may give it to thee as a fief or buy it for thee.' Now yyub had a friend on the east side of Hira, while the house of Aus lay i the west side. Therefore he then said: 'I should be glad if the house hich thou assignest to me for a dwelling lay in the neighbourhood of ie house of 'Isam ibn 'Abda, who likewise belonged to the anu'l-Harith ibn Ka'b. Then Aus bought the land for 300 *Uqiya* of old, and spent 200 *Uqiya* of gold for the building; he also gave Ayyub 00 camels with their herdsmen, a horse and a woman-slave. He ontinued , however, in the house of Aus until the latter's death; then nly did he settle in the house over on the other side of Hira, where he so died. Before his death he had already come into relation with the ings who ruled Al-Hira, and these acknowledged his rights as well as iose of his son Zeyd Thus Ayyub's position was strengthened; and iere was no king of Hira who did not provide the children of Ayyub ith presents, and beasts which carried them."

Ayyub is not an original Arabic name and it is generally to be ssumed that Arabs who bear it in pre-Islamic times adhere either to udaism or Christianity. In Al-Yamama, then the seat of the Banu nra'l-Qeys, Christianity had been propagated[6] and the Christian creed f the family of 'Adi therefore goes back at least to the time of Ayyub he life-time of Ayyub could be determined with certainty if the hronology of Aus ibn Qallam were firmly established Of the latter Al-Kalbi[7] reports that he interrupted the succession of the Lakhmids in Al-Hira by his five years' interregnum According to Al-Kalbi, in whose statements Alfred von Gutschmid places confidence,[8] this nterregnum happened in the reign of the Sassanid Shapur II (310-70). s von Gutschmid thinks, in the year 360-365 Noldeke[9] considers such n interruption of the Lakhmid dynasty during the reign of Shapur II to e hardly possible and thinks that it happened in the disorders after hapur. If Noldeke is indeed right in identifying Ayyub with the hristian ethnarch of the camp mentioned in the Martyrium Arethae[10],

descendants in the time of Islam were settled in a *Mahalla* of Kufa.[3] Hisham ibn Al-Kalbi composed three monographs relating to Al-Hira:[1] A *Kitabu'l-Hira*, a *Kitabu'l-Hira wa tasmiyat al-biya wal diyarat wanasab al-'Ibadiyah*, and a *Kitab 'Adi ibn Zeyd al-'Ibadi*. From the two last are evidently derived the fragments preserved for us in Tabari and Abu'l Faraj Al-Isfahani. The tradition concerning 'Adi is not in all particulars historical. Much is presented fictionally, in spite however, of such transformations it gives us a faithful historical picture of the surrounding world in which the poet lived.

The family of 'Adi is reckoned as belonging to the group of the Banu 'Imra'l-Qeys ibn Zeyd Manat, which counts as a branch of Tamim. The succession of his ancestors runs[4]: 'Adi ibn Zeyd ibn Hammad ibn Zeyd ibn Ayyub ibn Mahruf ibn 'Amir ibn 'Imra'l-Qeys ibn Zeyd Manat ibn Tamim.

The first of the ancestors of 'Adi concerning whom we have received closer information is his great-great-grand-father Ayyub ibn Mahruf. According to Al-Kalbi[5] "the original reason for the family's settling in Al-Hira was that his ancestor Ayyub ibn Mahruf, who lived in Al-Yamama among the Banu-'Imra'l-Qeys ibn Zeyd Manat, had shed blood in his tribe and had to flee, whereupon he betook himself to Aus ibn Qallam, a member of the sept of Banu'l-Harith ibn Ka'b in al-Hira. Between this person and Ayyub there was kinship on the mother's side and Aus received him honourably therefore and allowed him to live in his house. After some time Aus said: 'O son of my uncle, wilt thou remain with me and in my house?' Ayyub answered: 'Yes. I know well that if I return to my tribe after I have shed blood I shall not escape whole. So I have no house save thine for all times'. Said Aus. 'I am an old man and I fear that after my death my neighbours may not allow you to same rights as I allow, and that something might occur between thee and them whereby they might violate their duty as kinsfolk. So look about thee for some place in Hira that best pleases thee and let me

ʻAdi Ibn Zeyd, the Poet of Hira

(Translated from the German typoscript by Marmaduke Pickthall)

— *By Josef Horovitz*

The court of the Lakhmids in Al-Hira was a rendezvous of the Arabian poets of the *Jahiliya*, but among all the poets whom we find at their court, only one, ʻAdi ibn Zeyd, was a native of Hira. The State Hira was under Arab kings, who were, however, vassals of the Persian emperor, and a considerable part of the population professed Christianity, which in the end was accepted by the ruling house. Arab paganism, Parsi-ism and Syrian Christianity jostled one another in Al-Hira, Arabic, Persian and Syriac could be heard spoken in its streets and churches, and hardly a family in Al-Hira had made itself familiar with the important elements of all three cultures of the same degree as that of ʻAdi. Concerning his life and that of his forebears we are well informed Hira lies only three Arabian miles southward from Kufa, and it is principally Kufic learned men of the second Islamic century whom we have to thank for collecting information concerning the poet The son of Kalbi, Hisham ibn Muhammad Al-Kalbi, collected the material collected by Al-Kalbi, Hammad and Ishaq ibn Al-Jassas, Khalid ibn Kulthum, Al-Mufaddal and Abu 'Ubeida have preserved other reports for us None of these compilers quotes the sources to which he is indebted for his information.[1] We can take it, however, that the chief source for the reports which have reached us was the tradition surviving in the family of ʻAdi himself; we hear of a grandson of 'Adi that he was known as "a traditionist of Al-Hira" and that his

Not many details are known about them. O'Malley *Op cit* p.234. It appears that Sufi saints frequented the area since much early. In a close by village, Asarhi, we were, able to locate the grave of Shah Sultan, a Sufi saint of Akbar's time who was also related in matrimony to Abul Fazl

14. An old lady narrated this to me Kaleem Ajiz in his preface, *op cit.*(n.7) also mentions that his mother and sister plunged into that well inside the mosque compound when the village was overtaken by marauding mobs

15. Cf. Kaleem Ajiz's *woh jo shairi ka sabab hua*; *op cit* , p 16

16. In the absence of necessary facilities, I could not measure the exact height of the *minars*.

17. It is to be noted that Buchanan in the early 19th century found Telhara in a state of considerable prosperity with a large Muslim population It is very likely that these additions / embellishments to the earlier structure of the mosque were made around that time. These features, incidentally are also found in some mosques at Patna built in the early 19th century

18 Habibullah, A.B M *Foundation of Muslim Rule in India* (2nd edition) 1961, p 70. Minhaj's text as reproduced by Elliot and Dowson in *History of India* (reprint) vol.II, Allahabad, has the same information (p 306) For more details and also a discussion on the date of Bakhtiyar's campaign in Bihar, see *Comprehensive History of Bihar*, vol.II, part I (ed.) Askari and Ahmad, Patna, 1983, pp 36 ff.

19 For the Sultanate period, the earliest dated building in Bihar seems to be that of the *dargah* at Biharsharif. Its present structure is far more recent but there is reference to an inscription dated 640 AH / 1242 AD recording the construction of a building during the governorship of Izuddin Tughril Khan who served in Bihar under Sultan Iltutmish The structure is not extant but the inscription is preserved *Corpus*, Q Ahmad *op cit* pp.3-5.

Soon after the grant of *Diwani* by Shah Alam II, the East India Company paid attention to the details of revenue-collection One important step was the compilation of parganah-maps during 1835 to 1878 The map appended to the paper is one of that series For more details see appendix IV by Qeyamuddin Ahmad in the *Comprehensive History of Bihar*, vol II, part II (ed. S.H.Askari and Qeyamuddin Ahmad) Patna, 1987, pp 588 ff.

Buchanan, Francis *An Account of the District of Bihar and Patna in 1811-12*, Patna, pp.599-600.

7 For a vivid description of the communal carnage, refer to the preface of the collection of Urdu *ghazals* by Kaleem Ajiz, one of the affected persons, entitled *woh jo shairi ka sabab hua*, Patna, 1980.

8 Mohammad Ayub is paid for the maintenance of the mosque by Kaleem Ajiz. But there is need for more effective measures for protecting and preserving the mosque due to its historical value.

9 O'Malley, L.S S. *Bihar and Orissa District Gazetteer*, Patna, pp 233-35.

10 Cunningham reports an inscription on the lintel of the entrance to the mosque which he could only partially decipher and could not read any meaning into it, beyond the name Teliadhaka Bloch places the inscription in the Pala period Both as quoted in Patil, *op cit* (n.4) p.564

11 Ahmad, Qeyamuddin *Corpus of Arabic and Persian Inscriptions of Bihar*, Patna, 1973.

12 Cunningham, A Archaeological Survey of India Report, vol XI. the observations made by Patil in this respect are interesting. "Cunningham would identify the ruins of the Bulandi mound with the remains of the buildings of the monasteries referred to by Hieun Tsang, but it will be seen that neither he nor any of the other authorities had ever attempted to seriously discuss and ascertain the age of the antiquities and ruins actually seen by them on the spot The dates of the inscriptions referred to by Cunningham have not in all cases been given by him; and they do not, in any case, take us beyond the 7th century A D." (Emphasis added) Patil, *op cit* , p 565

13. His name is given Yusuf Iqbal by O'Malley and Yusuf Abdal by Bloch He is mentioned as having six brothers who lived in Miawan, Mandaj, Abdalpur, Fatehpur, Parbalpur and Bibipur

up under Dharmapala around the middle of the 9th century, probably as a substitute to the earlier Teliadhaka which had decayed by that time.

If the above facts are accepted, then it becomes clear that Teliadhaka was neither destroyed nor its structures vandalised by the Turkish conquerors. It seems more likely that Telia-dhaka was already a deserted site by the late 12th century on the eve of Bakhtiyar's campaigns. Going by the strategic location of the place and its proximity to Odantpuri which was his target, he encamped there for sometime and the *sangi masjid* was built both as a place to be used for prayers and also a monument of victory The building-materials of the ruined structures in the vicinity were used for the purpose Such instances were not uncommon in those early days of the Turkish conquest

Endnotes

1 I visited Telhara twice in January-March 1998 with my late father, Professor Qeyamuddin Ahmad. We were struck by the trabeate method employed in the local mosque and its similarity with the early mosques at Delhi and Ajmer. The site had escaped my father's notice when he was preparing the *Corpus of Inscriptions of Medieval Bihar*. He mentioned that this could the earliest mosque in eastern India Later, he intended to pursue these findings and prepare a paper on the theme. His unfortunate demise in August 1998 did not allow that The present paper is a humble effort on my part to finish that incomplete work I have used the map and photographs collected by him Any inaccuracies or errors of interpretation, however, are entirely mine.

2 Beal, S (ed. and tr) *Si-Yu-Ki or the Buddhist Records of the Western World*, vol II, London, 1906

3 Jarrett, H S (tr) *Ain-i-Akbari of Abul Fazl Allami*, vol II, Calcutta, 1949, p 166

4 As quoted on the basis of the *Ain-i-Akbari* in *The Antiquarian Remains of Bihar* by D R Patil, Patna, 1963, p.562

ere built around the same time.

Two important facts follow from the above premise. The rst is that if the mosque was built during the days of the impaign of Bakhtiyar Khalji, it is not only the earliest ructure (mosque or any other) built by the Turks in eastern idia but also one of the earliest mosques in the ibcontinent.[19] As such, the need for urgent steps for its reservation and protection is too obvious to require any pecific mention here. Secondly, the facts available to us do ot seem to confirm the allegations of "Mohammedan andalism" put forth by the earlier scholars. One may cite the ollowing facts in this respect:-

i) there is no mention in our sources of any town/ fortified habitation being conquered by Bakhtiyar Khalji between the occupation of Maner and the attack on Odantpuri. Most probably, Telhara/ Teliadhaka was already a deserted site by then If at all it was inhabited it must have been a very small village which could not offer any resistance, hence no mention of a battle anywhere before the attack on Biharsharif.

ii) though there are frequent references to the centres of Buddhist learning under the Palas, Teliadhaka or any such identical name has not been referred to. This tends to suggest that between the 7th century and the efflorescence of Buddhist learning under the Palas, Teliadhaka had probably suffered a decline, if not total desertion.

iii) the existence of two major centres of Buddhist learning at Odantpuri and Nalanda, it appears had made this third centre redundant. It is important to note that while Hieun Tsang gives elaborate details of the monastery at Teliadhaka and mentions the presence of 1000 monks there, no reference to Odantpuri is found in that earlier period. This *vihara* came

Indian/trabeate method which has also been employed in the two very early mosques of the Sultanate period, *Quwwat ul-Islam* at Delhi and *Arhai din ka Jhopra* at Ajmer. Both belong to the early 13th century and it is very likely, going by the evidence of the trabeate technique, that the *sangi masjid* of Telhara was also built around that time. Later additions/alterations in the wall-enclosure may have taken place,[17] but the basic stone-structure has remained unchanged over the centuries.

This assumption is further supported by some of the details known about the activities of Bakhtiyar Khalji in eastern India at the turn of the 13th century His conquest of Odantapuri (modern Biharsharif) took place around this time A little earlier he had occupied Maner, about 12 miles to the west of Patna. The account in Minhaj's *Tabqat-i Nasiri* tends to suggest that Bakhtiyar moved south from Maner and approached Odantpuri. He appears to have encamped in the vicinity before he "obtained Aibak's commendation for a final attack on the monastery town."[18] If we draw a line on the map showing Maner in relation to Biharsharif, Telhara falls exactly on the line, southeast of Maner and closely northwest of Biharsharif. The approximate distance to Biharsharif being around 8 miles or less. It is very plausible that Bakhtiyar encamped at Telhara before the attack on Odantpuri (Biharsharif) took place The mound because of its height could have served as an ideal place of encampment The mosque might have been built in an improvised manner by using the ruins of earlier Buddhist structures that appear to have been in a state of destruction by the time of Bakhtiyar's arrival in that area. The remarkably close similarity in the spanning techniques used here and the two mosques at Delhi and Ajmer very strongly supports the premise that the three

ı the southern end in the western side.

The western wall has the *qibla* in the middle, the *mimbar* › the north, adjacent to it. There are three arches on either ıdes of the *qibla* and *mimbar*, but these are somewhat amaged. The western wall and also those acting as ortheastern and southeastern flanks are built of small bricks emented by lime and brick mortar and appear to be a later ddition. The shape of the multi-foil arches, supported by lender pillars made of lime and brick-mortar, suggest that hese could be as late as the 18th century, or even later. ›ortions of the wall have also been repaired from time to time, ıs can be seen in large bricks interspersed with small ones in ›ome of the rows. The floor of the mosque-chamber is of lime and brick-mortar and is damaged at places. The mosque served as the *Jami masjid* (where congregational prayer were held on Friday afternoons).[15]

At the four corners of the mosque chamber were four *minars*, rising to considerable height (about 35 ft or more).[16] Of these, only one survives in full form. It is on the southeastern side. The *minars*, octagonal in shape, are built into the walls of the chamber reaching upto the height of the cornice in the first stage. The other two stages that rise above the mosque chamber are uniform in appearance and height. The final, fourth stage is smaller in length, almost one-third of each of the lower two middle stages. It has small niches on all the six sides of the hexagon. The *minar* is finally topped by a melon-shaped head. The whole *minar* is built of lime and brick mortar.

It is the arrangement of the pillars, beams and lintels and the spanning method used in the ceiling of the mosque which are of particular interest. They are typically indicative of the

pillars. The last horizontal row on the eastern side provides the entrances into the prayer-chamber. To the east of it is a small courtyard which earlier had a well (till 1946-47), which probably provided water for the ceremonial ablutions; but it has now been filled up. Local elders told me that the well was full of dead-bodies after the communal carnage and consequently it was filled up with mud.[15] On the southern side, the western most aisle is smaller in length, about 6 ft shorter, the last two blocks having been walled-up as the beam supporting the roof had caved in and needed buttressing from below.

The roof is flat and is made up of slabs of stone lying on stone-beams, supported by pillars below. The shafts of the pillars are a little less than 6 ft in height with separate capitals, about 2½ ft high. The total height is about 8½ ft. The capitals are placed on top of the shaft without being joined by any cementing material or mortar. The alignment is generally correct, but the arrangement is not uniform; the overall impression is of somewhat crude workmanship. The shafts of the pillars are of an irregular square shape; the effect being obtained by slicing the corners. The faces of the pillars are well-decorated mostly with floral designs. Traditional Buddhist motifs like the *chakra* have been commonly used; the *ardha-kalash* and lotus motifs are also occasionally used The pillars are generally identical but not exactly similar in design Most of these are of grey sandstone, though they are presently covered with a thin coat of lime due probably to occasional white-washing of the mosque. Some pillars of black-stone are also to be seen, but these are also covered by a coat of lime There are altogether 21 pillars at present, but from the alignment of the pillars in three equal rows, it is clear that there were actually 24 pillars, the three missing pillars being

/e an inscription.[10] There is a vacant space in a *mihrab* ›ve the entry door to the mosque which suggests that some cription was placed there, but no information about it could so far obtained. Qeyamuddin Ahmad in his *Corpus of dieval Inscriptions of Bihar* has not noticed this site.[11] wever, from the present structure of the mosque, the use of ilding-technique and materials and some information on the ly Turkish campaigns in Bihar under Bakhtiyar Khalji, an empt is being made to determine, tentatively, the history and iquity of the mosque.

Cunningham[12] has described the mound, which he calls *dandi*' (literally, height) as being 250 ft x 100 ft, with a ght of about 24 ft. The mosque is situated on the western e and a *dargah* on the eastern side. The present size and ght of the mound and the shape of the structures on it has isiderably changed. The height is not even. The eastern side about 15 ft high and the western about 18 ft. The mosque ›ears slightly elevated above the mound. The area of the und has also shrunk to about 200 ft x 80 ft. The mosque nds in a fairly dilapidated condition; the *dargah* structure is more. Only the *pucca* tomb of the saint identified as Yusuf ›al (alternatively, Yusuf Abdal) remains. It is still revered the local people. The saint is reported to have lived at lhara towards the close of the 17th century.[13]

The prayer-chamber of the mosque is built of stone, ıce the nomenclature, *sangi masjid*, but the enclosing wall of bricks. Much of it has fallen on the eastern and southern es. There are also traces of repair-work having been done m time to time. The mosque chamber is oblong, measuring ›ut 40 ft x 20 ft, at present. It is divided into seven rizontal and three vertical sections, divided by rows of

was settled at the time of the Permanent Settlement (1792) with Mohammad Baqir Khan, the son of a sister of Nawab Sirajuddaulah. He lived in considerable prosperity in the early 19th century, at the time of Buchanan's visit to the area About a century later, his descendants continued to live in the area but their prosperity was lost. On the eve of independence, communal riots in Bihar, in 1946-47, occurred; Telhara was one of the worst affected areas[7] Then followed the exodus of the Muslim population of the village. At present, I could locate only one family of Muslims there Its head, Mohammad Ayub is a cotton-carder. He lives in full peace and security in the village and looks after the mosque which otherwise is in a seriously neglected condition. It is no more a functioning mosque and has suffered heavily the ravages of time[8]

The mosque, the adjacent tomb and the mound on which these are located have been described by several scholars, Broadley, Beglar, Cunningham (last quarter of 19th century) and Bloch (early present century). But for minor differences in details of measurement of structures, the accounts have much in common. The same details have been provided by O'Malley in the Patna District Gazetteer.[9] All these scholars have pointed out that the mosque was built with the materials quarried from nearby Buddhist structures, but none of them have tried to ascertain the period when it was built nor the person who ordered its construction. Credit (or more correctly discredit) is given in a general manner to the "Turks" or "Mohammedans" and there are also snide comments on "Mohammedan Vandalism", which these scholars were more than eager to highlight.

One possible reason why the details about the construction are not fully given is that the mosque does not

History and Antiquity of the Sangi Masjid at Telhara[1]

— By Imtiaz Ahmad

Telhara is a small village in the Hilsa subdivision of the Nalanda district in Bihar. It is situated about 13 miles southwest of Masaurhi railway station and about 21 miles west of Nalanda, the headquarter of the district. It has an early history and the site has been identified with Teliadhaka (Ti-lo-se-kia), the Buddhist monastery-town visited by the Chinese traveller, *Hieun Tsang in the 7th century AD and mentioned in* his travel-account[2] The village has yielded several Buddhist relics of the Pala period. It came under Turkish rule in the early 13th century in consequence of the campaigns of Bakhtiyar Khalji in the area. It seems to have developed in the succeeding centuries into an important settlement of Muslims. In the *Ain-i Akbari*[3] it is mentioned as *Tiladah* and is shown as one of the 46 *mahals* of *sarkar* Bihar. The revenue is given as 2,920,366 dams. Significantly, the caste of the local population is mentioned as *Shaikhzadas*. It served as the capital of one of the largest *parganas* in the region.[4] Telhara has also been shown as a *parganah* in the Survey-maps prepared in 1842-45 by the Company administration.[5] Towards the south-western end of the map-sheet is shown "qasba Tillarch" with indications of a mound, at one end. The 'sangi masjid' is located above it.

Telhara has been mentioned by Buchanan[6] as an important estate in the division of Bihar. According to him it

63. *M.U.*, vol. I, p.376 Humayun is said, by M H.Azad, to have sent his quatrain to Bairam Khan at Qandahar after the taking of Kabul – see M.H.Azad, *Darbar-i Akbari*, Lahore, 1910, vol I, pp.163-64.

64. *M.U.*, vol. I, p 376.

65. *The Diwan*, p.22

66. Height like that of cypress

67. *The Diwan*, p.29.

68 That is, composition of Persian verses.

69. *The Diwan*, p 13.

70. *Ibid.*, p 28

71. See *supra*, p.8

patronage of Bairam Khan – see *supra*, pp.3-4.

M T, vol. III, p.267

The Diwan, p.1 ff

Qambar was servant of Hazrat Ali

Hazrat Imam Musi Raza was the Eighth Imam. He lies buried at Mashhad (Tus), where his magnificent mousoleum stands till now and is held in high esteem by the *shia* muslims.
Bairam Khan had so much admiration for Imam Musi Raza that in his will he had desired to be buried at Mashhad. Accordingly his body was finally buried at Mashhad – see *M.T.*, vol. III, p.267.

0 *The Diwan*, p.9

1. *Ibid*, p.1

2 Hilali in Sam Mirza Safawi, *Tuhfai-i Sami*, ed. M Iqbal Hussain, 1934, p.17. Hilali wrote the *ghazal* in praise of Prophet Muhammad (*naatia ghazal*) The verse indicate Hilali's *shia* propensity However it is curious to find that he is not mentioned amongst the *shia* poets in Qazi Nurullah Shustari's *Majalis-ul-Mu'minin*.
The poet died in 936 A H

53. *The Diwan*, p.42. Bairam Khan says in the couplet that 'All the particles the world are the mirror of His image and manifestations Wherever I see, I find His presence in one form or the other.'

54 Hafiz, *Diwan-e Hafiz*, ed. Dr Qasim Ghani, Tehran, p 40. Hafiz says in the couplet that 'My heart is the castle in which His love resides, and my eyes are such mirrors in which His image maybe visible at times '
The high demand of Hafiz's writings maybe ascertained by the fact that recently a collection of his poems have fetched $ 1.75 million at an auction – see *The Times of India* (Patna edition), April 15, 2000, p 7.

55. *The Diwan*, pp.28-29.

56 Cypress is a tree that grows up straight.

57 The best quatrain writers of Persia have been Omar Khayyam, Abu Said, Abul Khair, Sahabi Astarabadi and other great masters Their philosophy and high thinking in their quatrains has become proverbial in Europe and Asia

58. *The Diwan*, p.47.

59. *M T.*, vol. III, p.266.

60 The sanctuary of Mecca; here used by a trope for any object of desire.

61 *The Diwan*, p.48.

62 *Ibid*, p.49.

31. Sultan was the poetical name of Ali Qli Shaibani. Probably this quality was one of the main reasons for keeping him close to Bairam Khan. It should be noted that during the regency period he had become quite powerful, and he was awarded the title of 'Khan' and *Khan-i Zaman*. For his biography see *M.U*, vol. I, pp.197-203
32. *M.T.*, vol. III, p.403. His poetical name was Farighi.
33. *Ibid.*, pp 403-05 He is not mentioned as a poet in the *A'in* and the *T A*
Since Farighi was the poetical name of Shaikh Abdul Wajd, a very close friend of Bairam Khan, the *Khan-i Khanan* advised Farighi to change his poetical name to Fa'iqi. Ostensibly Farighi compiled with the desire of his patron. But when he returned to Iraq he once again started using his former *nom-de-plume.*
34. *Ibid.*, p.335. Bairam Khan trusted him so much that sent by him (Sayyafi) a sum of seven thousand rupees as an offering to the shrine of Imam Musi Raza, the Eighth Imam, at Mashhad
35. *Ibid.*, vol. III, p.266. It may be noted that Badauni compiled *Muntakhab-ut-Tawarikh* in 1597.
36. E. Denison Ross (ed.), *The Persian and Turki Diwans of Bayram Khan, Khan-i-Khanan* (*The Diwan*), Calcutta, 1910. My comments are confined to the Persian portion only. I am thankful to Mr.A.R Zaidi for help in translating same of verses.
37. Quatrain (*rubai*) is a four line stanza.
38. *Qatat* is form of poem mostly prevalent is Persian, in which something is continuously narrated.
39. *The Diwan*, p.6.
40. Saadi. *Kulliyat-i Saadi*, ed Muhammad Ali, Tehran, p 438 Saadi died in 694 A.H.
41. *The Diwan*, p.1. This *qasidah* is in the praise of Hazrat Ali
42. Zaheer Fariabi, *Diwan-i Zaheer*, ed. Hashim Razi, Tehran, p 6 The *qasidah* is in the praise of Nusratuddin Abu Bakr bin Muhammed The poet died in 598 A.H.
43. *The Diwan*, p.11. Bairam Khan wrote this *qasidah* in praise of his king (or spiritual giant).
44. That is, the fourteenth moon.
45. 'Urfi Sheerazi, *Kulliyat-i 'Urfi Sheerazi*, ed. Gulam Hussain Jawahiri, Tehran, p.70. The couplet is in praise of Dar Madh-i-Khan Khanan.
It is worth noting the 'Urfi Sheerazi had flourished under the

ogether, and which is the same throughout the poem.

M T, vol. III, p.475 ff.

Kambu is the name of a tribe

Apparently the literary qualities of Shaikh Gadai brought him closer to Bairam Khan. And in due course he became one of the closest and reliable persons of the *Khan-i-Khanan*. Resultantly during the regency period, the Shaikh was one of the most powerful official holding the important post of *sadr-us-sudur*.

M T, vol. III, p.122. Badauni has mentioned some of the verses of the poems of Shaikh Gadai, although he suspects the originality of the verses – see *Ibid*, p 123.

'Urfi's name was Khwaja Sayyid Muhammad Jamaluddin, and his *takhallus* has reference to the occupation of his father, who, as *darogha* to the magistrate of *Sheeraz*, was concerned both with the canon and the common law.

See *infra*, pp.7-8.

'Teasure of secrets'. The famous *Makhzan-i Asrar* here mentioned was by the well-known Persian poet Shaikh Abu Muhammad Ilyas Nizami of Ganja 'Urfi's *masnavi* bore the same name

Sa'ib, quoted in *M T*, vol.III, p.392, note 1. For some of 'Urfi's memorial verses see *M T*, vol. III, pp 394-95.

Sometimes he wrote poetry under the name of 'Samai' and sometimes under that of 'Vafi', but at last he settled on the poetical name 'Hashim'.

5.*M T*, vol. II, .36.

6 *Ibid*, vol. III, pp 209-10 Badauni had the privilege of reading some of the verses of the Maulana.

7 *Ibid*, p.217. According to Badauni, Alauddin wrote well known marginal notes on the *Sharh 'Aqa'id.*

8.*Ibid.*, pp.227-28. According to Abul Fazl, he was called Saifu-l-Mulk, *Lang* ('the lame') – see Abul Fazl, *A'in*, vol. I, p.543.

Saifu-l-Mulk usually wrote satirical verses. His *nom-de-plume* was *Shuja'i.*

19.*M T*, vol. III, pp.279-82. He was one of the few persons who stayed with the patron till the fag end of his career.

20 *Ibid.*, vol. III, p.437. Qandi is not mentioned in the *A'in* nor in the *T A*

Qandi came from Transoxiana to Agra during Bairam Khan's regency.

References :

1 For recent valuable study of Bairam Khan's political and military activities see Sukumar Ray, *Bairam Khan*, ed. M.H.A.Beg, Karachi, 1992 Also see my article 'Bairam Khan and the Re-establishment of Mughal Empire', *Islamic Culture*, Hyderabad, April 1998.

2 Shah Nawaz Khan, *Maasiru'l Umara (M U)*, Eng. tr. H Beveridge, Patna, 1979, vol I, p 376

3 Badauni, *Muntakhab-ut Tawarikh (M T)*, Eng. tr. Sir Wolsely Haig, Patna, 1973, vol. III, p 266

4 The two concluding hemistichs are called the *maqta*.

5 Badauni, *Muntakhab-ut Tawarikh (M T)*, Eng tr. W.H.Lowe, Patna, 1973, vol II, p.37

6 *Ibid* The two opening hemistichs are called *matla*

7 *M T*, vol III, p 444 However he is not mentioned as a poet in Abul Fazl's *A'in-i Akbari (A'in)* or in Nizamuddin Ahmad's Tabaqat-i Akbari (*T A*)

8 *M T*, vol III, p 444. For more poetical works of Mir Mahmud see *Ibid*

9 *Ibid*, p 469 But he is not mentioned in the *A'in* on in the *T A*

10 *Shanama*, i.e. a poem on the model of Firdausi's great epic, the *Shihnam*.

11 The battle was fought between Sikandar Shah Sur and Sultan Ibrahim – see *M T*, Eng. tr. George S. Ranking, Patna, 1973, vol I, p 542

12 On the bank of river Ganges. The place was in the estate of Hussain Khan

Before joining the Mughal court in 1574, Badauni was under the patronage of Hussain Khan.

13. *M T*, vol. III, p 470.

14 *Ibid* For more poetries of Manzari see *M T*, vol. III, pp.469-70

15 *Ibid*, p 475. However, Nuvidi is not mentioned in the *A'in*, and in the *T A* it is mentioned only that he was for a long time at the imperial court.

16 *Tarji-band* is a poem composed of strophes, each containing any number of couplets between five and eleven. The two hemistiches of the first couplet of each strophe rhyme together and the remaining couplets rhyme with the first. At the end of each strophe is a refrain consisting of one couplet, the two hemistiches of which rhyme

Couplet[70]

Thousands of mistakes from wrong-doers are forgiven,
Thou hast not seen even minor fault of mine, hence be not displeased.

This is just but only a glimpse of 'the sun's resplendent , i e. the œuvre of Bairam Khan which 'looms not so ely in our eyes'.[71] Mainly because much of his writings are Turkish (besides Persian) which remains inaccessable to eral reader due to language barrier. However one can initely say that Bairam Khan was endowed with great lities of scholarship and a keen lover of poetry. He seems e a voracious reader too. The poems written by him as we e observed, are quite appreciable. Perhaps it would not too ch to say that Bairam Khan was a literary genius. His strious son Abdur Rahim *Khan-i Khanan* further enriched legacy from his father and distinguished himself both with and sword. While he was politically and militarily very ive throughout his career, his couplets are treasure of Hindi rature. Indeed it is a rare feat to find two successive nerations of a family distinguishing themselves with both ord and pen.

Bairam Khan's reply[64]

O thou who art uncomparable shade (protector)
Greater than any praise I can offer thee,
When thou knowest how it passes without thee
Why ask, "How feelest thou, when parted from me?"

Showing the quality of an imborn poet, Bairam Khan often penned down his feelings. The following two couplets written by the Khan express his admiration for Hindustan ·

Couplet[65]

The fair complexioned damsels of Hind are in thy trap,
The beauties of China of suitable height[66] are thy slave

Couplet[67]

Hail a breeze ! for the sweet tongued and eloquent people of Hindustan,
Take away this Persian candy[68] from Qandahar.

Bairam Khan adored his master Humayun. He wrote an ode in the praise of Humayun which is rich in high thoughts and is well composed The following is a couplet of the ode .

Couplet[69]

King Humayun the exalted one,
Seeing his royal splendour the Heaven bowed down on his threshold.

When Akbar dismissed Bairam Khan, the latter felt dejected. And, thereupon, it appears that the Khan wrote the following couplet :

he heavenly spirit in a poet influences his relation of the arthly body. This spirit essentially belong to the unseen vorld. Thus reflections are found in the verses and poems such traits appear to be in Bairam Khan's writings. In his quatrains, Bairam Khan, a knight, a servant, a minister, a governor, seems to be a true *sufi*, a lover, a preacher of love .

QUATRAIN[61]

There is a community, reputed, having knowledge of truth
The another one, far from the region of truth,
Again, the another, hater of the two worlds.
Thou hast created every community of different views

QUATRAIN[62]

If thou art seeker of divine knowledge
Thou must be absorbed in thy one own thought
For the perfection of saintliness is the passion of seeking
The seeking of saint will make thee a perfect saint

Here is quatrain written by Bairam Khan to Humayun Exhibiting his poetic skill, he wrote the quatrain in reply to a *rubai* written by Humayun from Kabul to Bairam Khan, who was the governor of Qandahar Hence it would better if I wrote both Humayun's and Bairam Khan's quatrains ·

Humayun's Quatrain[63]

O thou friend of my saddened heart
How thy sweet nature is well-balanced!
I'm never at any times without though of thee,
But what sadness hast thou in thought of me?

The cypress[56] does not surpass thy height in straightness
I have gone astray in thy love, yet I am nourishing a craze of kissing the dust lying under thy feet.
O Bairam! thou art obliged to accede what has already been decreed, for one cannot tamper luck's affairs

In writing quatrains Bairam Khan appears to have followed in the footsteps of the great quatrain writers [57] The theme in his quatrains are common and traditional Mysticism is usually the main theme of old quatrain writers. Bairam Khan is also not out of circle In his 19 quatrains an aspiration to mystical contemplation of God is found in general. Like a true *sufi* poet he preached for Love of Reality which is the real beloved of a mystic, rather the goal of his life. Bairam Khan says so nicely .

QUATRAIN[58]

O who is the knower of the mysteries of everyone
And that, who is all aware of the secrets of everyone
Thy tale is on the tongue of everyone
And thy sweet name is set on the soul of everyone

QUATRAIN[59]

Oh ! Thou whose street is the Ka'bah[60] of our happiness,
Whose face is the point towards which we turn in prayer!
Blest will be the time when thou graciously drawest us to thyself,
Freeing us from the bonds of ceremonialism and conventionality!

A true poet is said to be "Talmeejur Rehman" (a disciple of the benevolent) as he gets the inspiration of Divine grace

Hilali[52]

محمد عربی کا بروی ہر دو سراست   کسی کہ خاک درش نیست خاک برسر او

Muhammad the honour and glory of the two worlds,
One who is not the dust of his threshold, fie upon him.

Both the above couplets – Hilali's well as Bairam han's – are written in the same metre and they also rhyming. iis shows that in writing *ghazals* Bairam Khan tried to iitate the writings of Hilali.

(ii) **Bairam Khan**[53]

ہست ذراتِ جہاں آئینۂ طلعت دوست   ہر کجا می نگرم در نظرم طلعت اوست

Every atom dispersed in this world, is itself a mirror of the lovely face of my love,
Whenever I see, His lovely face is a feast for my eyes

Hafiz[54]

دل سرا پردۂ محبت اوست   دیدہ آئینہ دار طلعت اوست

My heart is a pavilion for His love,
My eyes are mirrors for His beautiful face

We see that the above two couplets (of their *ghazals*) are ritten in different metres. However they rhyme together, and so the meaning is almost the same. One may, thereby, infer at Bairam Khan was probably influenced by Hafiz's *ghazals*.

The following lines of a *ghazal*[55] of Bairam Khan are ry beautiful, although they seem to be written in traditional ain :

The moon does not excel in brilliance like that of thy beautiful face

the simple reason that Bairam Khan is not so well known as a poet.

Bairam Khan wrote a panegyric in the praise of Hazrat Imam Musi Raza,[49] the Eighth Imam, which is rich in high thoughts. He addresses to Hazrat Imam Musi Raza in the following lines :-

VERSES[50]

i) Lord ! I bow down to the visitors of the holy shrine,
I consecrate to them my respects, love and regards.
ii) I wish, I wouldn't never be separated from thy
threshold, If I should die,
Rather my ashes should be mingled in the dust
round thy shrine.

Bairam Khan's *ghazals* are rich in lyrical values, and most of them resemble in grace an style with Jami, Hilali, Hafiz and Maulana Rum, the great masters of the *ghazal*. It appears that the Khan was very much impressed by their *ghazals*. Persian idioms and phrases are beautifully composed by him just like they are found in the verses of these well known Persian poets. A couple of couplets of their *ghazals* would illustrate it :

(i) **Bairam Khan**[51]

شہی کہ بگذرد از نہ سپہر افسر او   اگر غلام علی نیست خاک بر سر او

The King however mightiest whose crown maybe reaching
up above the nine heavens.
If his is not the slave of Hazrat Ali (the great valour) dust
be upon his head.

COUPLETS[47]

1. *Though a king be so great that his crown towers over the nine heavans,*
   If he be not the slave of 'Ali let dust be cast upon his head.
2. *Ali has been honoured by Almighty, His seat is above this lowly world,*
   The sun is but humble servant of his Court.
3. *He (Ali) is the gate of the city of knowledge,*
   People and seekers of knowledge are prostrating themselves and bowing their heads at his threshold
4. *He (Ali) is free from the responsibilities of dominating the two worlds.*
   If one became slave to Qambar.[48]
5. *In the past age of Prophets no one had such honour and privilege,*
   That a prophet should be his brother, father-in-law and cousin!
6. *From the very beginning he never cast his look at one's face,*
   Except the face of his cousin the Prophet Muhammad.

In the first couplet of the above mentioned ode, Bairam Khan praises Hazrat Ali in glowing terms, describes his hivalrous deeds, his superiority over others, his divine niracles and likewise his other angelic virtues which were estowed on him by the Almighty. This couplet has earned elebrity in the domain of Persian literature. It has been widely uoted by learned authors and men of letters. Although this ouplet is on the tongues of many of the admirers of Ali, but nost of them do not know its exact authorship. This is so for

In the above case we see that the couplets of Bairam Khan and 'Urfi Sheerazi are written on the same metre and also rhyming together. This shows the impact of 'Urfi' writings on Bairam Khan.

The following is the commencement of a *qasidah* which Bairam Khan wrote on the astrolabe :

VERSES[46]

"What glove is this whose axis rests on the centre (of the universe),
This full moon across whose midst the meteors dart?
Though it vaunts itself the equal of both sun and moon
It gladly enrolls itself among the emperor's slaves.
The sun's resplendent orb looms not so largely in our eyes
As the crescents which surmount the banners of the world-famed king of kings —
Both sky and earth are ever subject to his authority,
Like the seal of a ring on the hand of a monarch as powerful as Jamshid
This globe brings with it a golden tray full of ashrafis
To scatter before the feet of great kings,
The feet of the emperor of exalted dignity, Humayun, before whom, in order to obtain honour,
The sky itself places the head of humility on the threshold of the Court.

Bairam Khan admired Hazrat Ali and his descendants the twelve Imams, and wrote many *qasidahs* in their praise. He wrote a *qasidah* in praise of Hazrat Ali in which there are myriads of allusion which concern with Islamic history. The following are some important couplets of the *qasidah*.

2. **Bairam Khan**[41]

شهی که بگذرد از نه سپهر افسر او   اگر غلام علی نیست خاک بر سر او

The king however mightiest, whose crown maybe reaching up above the nine heavens

If he not the slave of Hazrat Ali (the great valour) dust be upon his head.

Zaheer Fariabi[42]

خدایگان ملوک زمانه نصرالدین   که بوسه جای سپهر است دست و خنجر او

He is such a King, that his country and nation feels proud of him

His proposal and advice is like the messenger of Divine world

Here also we find that the Bairam Khan's couplet is written on the same metre as well as rhyming together with the couplet of Zaheer Fariabi. This exhibits that Bairam Khan was influenced by the writings of Zaheer Fariabi; and hence the resemblence.

3. **Bairam Khan**[43]

آن چرخ چیست کامده بر محورش مدار   آن بدر کز میانه شهابش کند گذار

What gloves is this whose axis rests on the centre (of the universe)

This full moon[44] *across whose midst the meteors dart?*

'Urfi Sheerazi[45]

تا بازم از وصال جدا کرد روزگار   با روزگار شوق چها کرد روزگار

Although the time separated me from the meeting with my beloved

But what did love with the time? (i.e love entrapped the

2. **Bairam Khan**[41]

شهی که بگذرد از نه سپهر افسر او　　اگر غلام علی نیست خاک بر سر او

The king however mightiest, whose crown maybe reaching up above the nine heavens
If he not the slave of Hazrat Ali (the great valour) dust be upon his head.

Zaheer Fariabi[42]

خدایگان ملوک زمانه نصرالدین　　که بوسه جای سپهر است دست و خنجر او

He is such a King, that his country and nation feels proud of him
His proposal and advice is like the messenger of Divine world

Here also we find that the Bairam Khan's couplet is written on the same metre as well as rhyming together with the couplet of Zaheer Fariabi This exhibits that Bairam Khan was influenced by the writings of Zaheer Fariabi; and hence the resemblence.

3 **Bairam Khan**[43]

آن چرخ چیست کامده برمحورش مدار　　آن بدر کز میانه شهابش کند گذار

What gloves is this whose axis rests on the centre (of the universe)
This full moon[44] *across whose midst the meteors dart?*

'Urfi Sheerazi[45]

تا بازم از وصال جدا کرد روزگار　　با روزگار شوق چها کرد روزگار

Although the time separated me from the meeting with my beloved
But what did love with the time? (i e. love entrapped the

Bairam Khan's poems in Persian as well as in Turkish have been collected and edited by E.Denison Ross, and, thereupon, published in 1910 by 'Asiatic Society of Bengal, Calcutta [36] The book contains of 91 pages, and the first part of it contains his Persian poems covering 50 pages, and the second one comprises his odes in Turkish language covering 41 pages The Persian portion of the *Diwan* comprises seven panegyrics (*qasidahs*) thirty eight lyrical love poems (*ghazals*) ninteen quatrains (*rubai*)[17] six *qatat*[38] and several couplets of unfinished *ghazals*

Bairam Khan wrote several *qasidahs* in the metre and rhyme of great Persian poets like Saadi, Zaheer Fariabi and 'Urfi The following comparisions are illustrative .

1 **Bairam Khan**[19]

چون برفراشت خسرو دین رایت ہدا　　اعلام کفر گشت نگو نسار جابجا

When the King, the faithful, unfurled his standard,
The standard of infidelity lowered

Saadi[40]

شکر و سپاس و منت و عزت خدای را　　پروردگار خلق و خداوند کبریا

Lot of thanks, gratitudes and regards for God
The Almighty, the great creator of creations

In both the couplets we see that metre is the same and rhyming Hence it is quite evident that Bairam Khan must have gone through the *qasidahs* of Saadi and, on being impressed, he wrote *qasidahs* in the same pattern as that of Saadi's.

Who is become like madman in the skirts of mountains;
Who has without will of his own turned his head to the desert;
At one time like a candle seized by the fire of his heart,
I, Bairam, am free from care for little or much
Never have I uttered a single word less or more

We have references of some more scholars who were duly patronized by Bairam Khan — viz. Maulana Mirza of Samarqand,[26] Mulla Ala'uddin,[27] Saifu-l-Muluk of Damawand,[28] Tazarvi of Ahbar,[29] Qandi,[30] Sultan,[31] Shaikh Abul Wajd of Khavaf,[32] Farighi of Sheeraz,[33] and Sayyafi.[34] Fragmentary though our knowledge of Bairam Khan patronizing learned men, it may be said with confidence that he was kind, generous and respectful to educationists.

Bairam Khan was not only a patron of arts but was himself a man of letters. He seems to have authority over Persian and Turkish language. He was himself a poet of considerable merit. He was a good critic too. He used to criticise the poems and works of his contemporaries and had written in the form of a book entitled *Dakhliya*. His critical appreciations were lauded by eminent scholars and poets of the day.

Bairam Khan composed many poems — both in Persian and Turkish languages. The poems were popular even during the time Badauni wrote his book i.e. around forty years after the Khan's death in January 1561.[35] However, it is sad to note that contemporary or near-contemporary writers did not take much note to Bairam Khan's poems. It was Khwafi Khan's *Muntakhab-ul-Labab* that first threw some light on his poems and collection of odes.

writings of Bairam Khan bears evidently the impact of th writings of 'Urfi [21]

'Urfi was particularly famous in writing *qasidahs* h had a *diwan* of his collected poems and *masnavi* in the metr of the *Makhzan-i Asrar* [22] 'Urfi's poetries were highl regarded This is evident from the following couplet of th Persian poet Sa'ib[23]

Sa'ib, what dost thou think? Cans't thou become like Naziri?
Even 'Urfi has not written poetry like Naziri's

Muhammad Hashim Qandahari[24] was a schol patronized by Bairam Khan His closeness with the Khan ca be interpreted from the fact that he stayed alongwith Baira Khan even after his dismissal from the post of *wakil-u sultanate*. During those troublesome days once Bairam Kha presented as his own a *ghazal* of Hashim Qandahari, puttir the lines into a different arrangements However, Bairam Kha generously ordered sixty thousand *tankahs* to be paid to th poet by the way of compensation Just for the sake o satisfaction, Bairam Khan asked Hashim if the amount wa sufficient On getting a negative reply Bairam Kha immediately increased the amount by forty thousand, and gav Hashim Qandahari altogether one *lakh tankahs*. It is surprisin and interesting as well to observe that Bairam Khan's liking o good literary works was so much intense that it did not fa even when his stars were setting The *ghazal*[25] is as follows, which the *matla* is Hashim's:-

VERSES

What am I? One who has let go the reins of his heart;
Who by the hand of his heart has fallen from his feet upon the road of trouble

Sikandar Shah Sur.[11] He presented it to Bairam Khan at Patyali[12] On seeing some mistakes regarding the fight, the Khan told the correct story, in detail, about the fight, and asked Mansari to make the correction in one night Accordingly, Manzari corrected about 300 or 400 couplets, and read them to the Regent in the morning The latter was greatly pleased and awarded the poet suitably[13] The following couplet[14] occurs in that poem

"The sound of his trumpet deafened the sky
The chief was perplexed by his sudden attack."

Nuvidi of Turbat[15] was a poet patronized by Bairam Khan He composed a *diwan* and also a *tarji-band*[16] Here is the *matla* of his poem[17] having reference of the *Khan-i Khanan*

O thou! In whose glorious days time glories,
Khan, son of a Khan chief, and a high officer of kings,
Bairam.

Another learned man who flourished under the patronage of Bairam Khan was Shaikh Gadai Kambu.[18] He was the son of Shaikh Jamali, one of the famous poets of medieval period Taking a cue from his father, Shaikh Gadai also became a poet of distinction. Badauni had great appreciation for his poetic skills, and evidently declared that 'he was a born poet'.[19] The Shaikh was particularly good in composing and singing hymns and religious songs after the Indian manner.

'Urfi of Sheeraz[20] was probably the most distinguished poet to flourish under Bairam Khan. It appears that the Khan was very impressed by the poet. The fact can be inferred from the *qasidahs* written by them. We find that the style of

possession of gifts bestowed by his hand, as open as ocean itself, and his high court, lofty as the sky, was the resort of the lords of learning and all perfect qualities."[3] Bairam Khan was intimately connected with Hijaz Khan Badauni, Mir Mahmud the *Munshi*, Mansari of Samarqand, Muhammad Hashim, 'Urfi of Sheeraz and many other such persons

Hijaz Khan Badauni, a retired Afghan *amir*, wrote a *qasidah* the *maqta*[4] of which was dedicated to Bairam Khan As a reward Bairam Khan not only gave him one *lakh tankahs* but also gave him the *jagir* of Sirhind [5] The *matla*[6] of the *qasidah* is as follows

When the seal of the ring of the heavens went down into
the river,
The rim of its signet gave a ruby-tinge to the ground.

Mir Mahmud, the *Munshi*, was for twenty-five years chief secretary' to the mughal empire He was a poet of great merit, and his poetical name was *Mahwi*.[7] His closeness to Bairam Khan can be judged by the fact that one of his quatrains is included in the opinion portion of the *diwan* of Bairam Khan The quatrain[8] is as follows:

"Of being and of a place of existence there was in the
beginning no trace
For all things come into being by virtue of the two letters
of the command 'Be'
Since these two letters were the key of existence
They have become the opening couplet of the preface to the
diwan of things seen

The poet Manzari[9] of Samarqand was at Agra during the regency period He wrote an epic *Book of Kings*[10] in which he mentioned several incidents, particularly the battle against

Khan-i Khanan Bairam Khan : *Ahl-i Qalam*

The man of sword was also the man of pen

– By Dr. Damodar Singh

Eminent persons of Medieval India, by and large, can be segregated into two groups — *Ahl-i Qalam* (people of the pen) and *Ahl-i Saif* (people of the sword) Rarely we come across someone possessing both the qualities One of the most fascinating among such luminaries is *Khan-i Khanan* Bairam Khan A lot has been written about his political and military activities — particularly his role in the restoration of Humayun's empire and his regency period (1556-1560)[1] However a deep and concentrated study of the personality of Bairam Khan reveals that he was also a literary genius. But it is surprising as well as regrettable that this aspect of his character has not been projected with due importance by the historians of Humayun or Akbar, or even of the later period. Only what we get is a tangentical reference here and a fleeting or a hurried mention there about this aspect of his character. The patronage given by Bairam Khan to learning and his virtually unnoticed poetical compositions is the theme of the present endeavour.

Bairam Khan was, indeed, endowed with great qualities of scholarship and a keen lover of poetry. He was a liberal patron of scholars and always behaved respectfully to them As a result great litterateurs and scholars from far off places used to come to him.[2] Even Badauni, a bigoted *sunni*, could not resist himself from appreciating this quality of Bairam Khan, a *shia*, in the following way: "Learned men came from all parts of the world to visit him and departed happy in the

Our Contributors

S M. Arif Mahır Arvi, Moh. Brahbatra, Ara, Bhojpur

Dr Damodar Singh, Reader, Deptt. of History, B.S.College, Danapur, Patna

Imtiaz Ahmad, Khwaja Kalan, Patna-800 008

Josef Horovitz

Prof. Mukhtaruddin Ahmad, Nazima Building, Amir Nishan, Dodhpur, Aligarh-202002

Dr. Mumtaz Ahmad Khan, Reader, Deptt. of Urdu, B R.Ambedkar Bihar University, Muzaffarpur

M Raziul Islam Nadvi, Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami, Panwali Kothi, Dodhpur, Aligarh-202002

Dr. Satwat Rehana, C/o M. Raziul Islam Nadvi, Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islamı, Panwali Kothi, Dodhpur, Aligarh-202002

Sikandar Ahmad, 32 Rajendra Path, North Krishnapuri, Patna-800013

Prof. Shakeelur Rahman, Madhuban, A-267, South City, Gurgaon, Haryana

Dr Zahid Muneer Amir, Deptt. of Urdu, Punjab University, Al-Beruni Road, Lahore, Pakistan

* * *
*

Contents

Journal 120

Reg No 33424/77
Issue No 120
Quarterly Journal

Price Per Issue Rs.75/-
Annual Subscription: Rs.300/-
Asian $ 60, Other Counteries $ 120

June – 2000

Opinions expressed by contributors are not necessarily those of the editor

Printed by Dr Salimuddin Ahmad at Khuda Bakhsh Library Press, Patna
& published by Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna-800004

Khuda Bakhsh Library
Journal

120

Editor
H. R. Chighani

Khuda Bakhsh Oriental Public Library
Patna

خدابخش لائبریری جرنل

۱۲۱

ایڈیٹر

حبیب الرحمٰن چغانی

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

رجسٹریشن نمبر . ۳۳۴۲۴/۷۷

شمارہ : ایک سو اکیس

ایک سال میں چار شمارے

قیمت پچھتر رُپے

سالانہ ۳۰۰ رُپے

۶۰ ڈالر، ایشیا، ۱۲۰ ڈالر، دیگر ممالک

ستمبر ۲۰۰۰ء

ڈاکٹر سلیم الدین احمد نے خدابخش لائبریری پریس، پٹنہ میں چھپوا کر
خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ سے شائع کیا۔

فہرست

حرف آغاز

اردو شاعری

تذکرۂ شعراء

اقبالیات

غالبیات

فارسی شاعری

ہندی شاعری

مخطوطه شناسی

تاریخ

مراسلات

انگریزی حصہ

بہار ـ تاریخ عہد وسطی

فارسی شاعری

اسلامی کتاب خانے

دہشت گردی اور اسلام

اسلام کو بدنام کرنے کے لیے دشمنوں نے ایک اصطلاح وضع کی ہے''اسلامی دہشت گردی'' اور اسے عالمی سطح پر خوب ہوا دی جارہی ہے۔ اس میں صیہونی طاقتیں سرگرم عمل ہیں۔ اس سے پہلے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اسلامی دہشت گردی کی حقیقت کیا ہے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خود دہشت گردی کا تفصیل سے جائزہ لیا جایے۔

سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے طاقت کے بلاتفریق استعمال کو دہشت گردی کہتے ہیں جو اس وقت پوری دنیا کے لیے سنگین مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ خوف و ہراس بطور حربہ ہر زمانے میں استعمال ہوتا رہا ہے لیکن بیسویں صدی میں دہشت گردی نے شدت اختیار کرلی ہے اور معصوم عوام بلا وجہ اس کا شکار ہورہے ہیں۔ ۱۹۴۵ء کے بعد وطن پسند تحریکیں نوآبادیاتی قوتوں کو بے دخل کرنے کے لیے صف آرا ہوئیں تو انہیں دہشت گردی کا نام دیا گیا۔ یہودیوں نے ۱۹۴۰ء کی دہائی میں فلسطین سے برطانوی حکمرانوں اور فلسطینی عربوں کو نکالنے میں جس شرمناک دہشت گردی کا ثبوت دیا وہ کسی کی نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ دہشت گردی ایک مجرب آلۂ کار بن کر دہشت گردوں کے ہاتھ آگیا۔ لینن کہتا ہے''دہشت گردی کا مقصد دہشت زدہ کرنا ہے''۔ خود وہ ۱۹۱۷ء-۱۹۲۱ء کی ''سرخ دہشت'' کے لیے ذمے دار تھا۔ دہشت گردوں کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ مخالفین کو دہشت میں مبتلا کرکے اپنا مقصد حاصل کریں۔ Terror لاطینی لفظ Terrere سے مشتق ہے جس کا مفہوم خوف زدہ کرنا ہے۔ مغربی لغطیات میں اس کا استعمال ۱۴ ادیں صدی میں ہوا اور وہ بھی فرانسیسی زبان کے ذریعے۔ انگریزی میں اس کا استعمال پہلی مرتبہ ۱۵۲۸ء میں ہوا۔ دہشت کا بنیادی طریقۂ کار قدیم چینی مثل سے ماخوذ ہے ''ایک کو مارو دس ہزار خود ہی سہم جائیں گے''۔

دہشت گردی کی کوئی جامع تعریف نہیں ملتی۔ مختلف انداز میں اس کی توضیح کی گ
ہے۔ لغوی اعتبار سے دہشت گردی کا مطلب خوف زدہ کرنا یا دہشت پھیلانا ہ
الف Webster's Dictionary میں Terrorism کی تعریف یوں کی گئی ہے
دہشت زدہ کرنا، دھمکانے اور محکوم بنانے کے لیے دہشت اور تشدد کا استعمال خاص کر سیا
حربے اور پالیسی کے طور پر۔ ب۔ اس طریقے سے محکوم بنانا اور دھمکانا۔ پر امن لوگوں
خلاف سیاسی مقاصد کے لیے تشدد کے قصداً نا روا اور بغیر کسی اصول کے استعمال کو دہشت
گردی کہتے ہیں۔ دہشت گردی کی اصطلاح کا اطلاق سیاسی تشدد کے کاموں کے مقا
میں شرمناک کاموں کی ایک مخصوص قسم پر زیادہ ہوتا ہے۔ دہشت گردی کی تعریف کرنا
مشکل کام ہے کیوں کہ اس کا اکثر استعمال تشدد کے ان عام کاموں کے لیے ہوتا ہے
کے ذمے دار سماجی مخالفین ہوتے ہیں۔ دہشت گردی کیا غضب کا لفظ ہے جس کی مد
اپنے حریفوں کو جب چاہو مارو پیٹو۔ لیکن اس میں کوئی اخلاقی بندش نہیں۔ ایک عام رجحا
ہوتا ہے کہ دہشت گردی کا لیبل منتخب دشمنوں پر ہی چسپاں کیا جایے اور جب وہی قابل
کام دوستوں سے سرزد ہوں تو آنکھ بند کر لی جایے۔ گویا فعل بد دہشت گردی کا جواز نہ
بلکہ تعلق اس کا معیار ٹھہرا۔

دہشت گردی کی توضیح کی جستجو نے بین الاقوامی قانون دانوں اور سفیروں
الجھا دیا ہے۔ اسی لیے دہشت گردی کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہ ہو سکی کہ عالمی سطح پر ا
اتفاق کیا جا سکے۔ تاہم فضائی اغوا، سفیروں پر حملہ اور نیوکلیر مادے کی چوری جیسے کا
بین الاقوامی قانون میں جرم قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس پر اتفاق رایے ہوا ہے ک
طیاروں اور پانی کے جہازوں کا اغوا ایک قسم کی دہشت گردی ہی ہے بشرطیکہ اس م
غیر ملکی ہوں۔ دہشت گردی کی مختلف تعریفیں ہم نے پیش کی ہیں مگر کوئی بھی متفق علیہ

اس لفظ کو خالص سیاسی معنی فرانسیسی انقلاب کے دوران دیے گئے۔ ۹۳
فرانس کی انقلابی حکومت کو جب یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اشرافی مہاجرین نے حکمرا

ساتھ مل کر فرانس پر دھاوا بولنے کی سازش کی تھی اور اسی وقت اندرون خانہ بغاوت کا علم ہوا تو فرانسیسی لیجسلیٹو نے دہشت گردی کو اپنا آلۂ کار بنایا اور مشتبہ غداروں کے قتل عام کا حکم دیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ایک سال کے اندر تقریباً تین لاکھ لوگ گرفتار ہوئے جن میں ۱۷۰۰۰ کو باقاعدہ پھانسی کی سزا دی گئی اور اکثر نے جیل ہی میں دم توڑ دیا۔ یہ صرف دوسرے ملکوں تک محدود نہیں رہا۔ گزشتہ صدی کی بات ہے خود ہندوستان میں چشم فلک نے یہ وحشتناک منظر دیکھا۔ ۱۸۵۷ء کے غدر (ہمارے مورخین نے جسے آزادی کی پہلی جنگ کہنا بہت بعد میں شروع کیا) میں کیا ہوا۔ برطانوی سامراجیوں نے وطن پرستوں کو سولی پر چڑھا دیا۔ سب سے زیادہ جانی اور مالی نقصان مسلمانوں کو ہی اٹھانا پڑا۔ جلیانوالہ باغ کو کون بھلا سکتا ہے۔ کس طرح آزادی کے جیالوں کے ساتھ بچوں بوڑھوں اور عورتوں کو خون کی ندی میں نہلا دیا گیا۔ دہشت گردی کے یہ مظاہر سرکاری سطح پر دیکھنے کو ملتے ہیں۔

دہشت گردی کی نفسیات یہ ہوتی ہے کہ ایسے لوگوں یا ٹھکانوں کو نشانہ بنایا جائے کہ اس کی طرف فوراً توجہ مبذول ہو اور وہ حصول مقصد میں کامیاب ہو۔ لہٰذا عوام بھی اس کا نشانہ ہو سکتے ہیں۔ پولس یا سرکاری افسران بھی اس کی زد میں آ سکتے ہیں تاکہ وہ اپنے فرائض کی انجام دہی میں ناکام ہو جائیں۔ تشدد کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں مثلاً قتل و غارت گری، یرغمال بنانا، بلاتفریق بم دھماکے یا فائرنگ، اغوا، عصمت دری، ایذا رسانی، سبوتاژ اور ہائی جیکنگ وغیرہ۔

دہشت گردوں کی کئی قسمیں ہیں۔ یہ افراد بھی ہو سکتے ہیں اور گروہ بھی، تنظیمیں بھی ہو سکتی ہیں اور حکومتیں بھی۔ دہشت گردی انفرادی سطح پر ہو سکتی ہے، ریاستی یا ملکی اور عالمگیر سطح پر بھی۔ ویرپن کی مثال ہمارے سامنے ہے جو انفرادی سطح پر خوف و ہراس پھیلائے ہوئے ہے جس نے مشہور فلمی اداکار راجکمار کو اغوا کر کے تمل ناڈو اور کرناٹک کی حکومتوں کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اس کے جو مطالبے ہیں وہ خالص سیاسی ہیں۔ کبھی کبھی دہشت گرد غریبوں اور لاچاروں کی مدد کرتے ہیں اور اس طرح ان کی ہمدردی حاصل کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ

یہ ہوتا ہے کہ جو قانون کی نظر میں مجرم ہوتے ہیں وہ غریبوں کے ان داتا بن جا۔
دہشت گرد اپنے کسی بھی فعل کو قابل مذمت نہیں سمجھتا۔ وہ اپنے مقاصد کو ارفع و اعلیٰ
اس لیے ان کے حصول کے لیے غلط طریقوں کو اختیار کرنا اپنا جائز حق سمجھتا ہے
دہشت گرد تشدد کے استعمال کو برا نہیں گردانتا تو اس کے ترک کرنے کا سوال ہی پ
ہوتا۔ سرکاری سطح پر بھی اس کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ کبھی کبھی پولس اندھادھند عوام پر گولیا
ہے تاکہ وہ دہشت زدہ ہو جائیں اور ارباب اقتدار کے خلاف آواز اٹھانے کی جر
کرسکیں۔ یہ عوام کو دبانے کا ایک عام سرکاری حربہ ہے۔ اس کے برخلاف ملکی حدود ٹ
کی کارروائیوں کو کوئی نام دینا اس لیے زیادہ مشکل ہوجاتا ہے کہ تشدد کی غی
کارروائیاں جائز قرار دی جاسکتی ہیں خاص کر جب ملکی انتظامیہ مخالفت کو سختی سے رد
جب کہ ان غیر قانونی کارروائیوں کا نشانہ پرامن لوگ بھی نہ ہوں۔

آخر دہشت گردی کا کیوں سہارا لیا جاتا ہے؟ اس کے اسباب و علل کیا ہیر
یہ محض انتقاماً عمل میں آتی ہے۔ جب ظلم اپنی انتہا پر پہنچ جاتا ہے اور ہر راستہ حق وا
دلانے میں ناکام ہوجاتا ہے تو مظلوم ظالم بن کر ابھرتا ہے پھر اس کی دہشت گردی ک
میں صرف قصوروار ہی نہیں آتے بلکہ معصوم بھی اس کا نشانہ بنتے ہیں۔ حق و انصاف
محرومی کبھی کبھی دہشت گردی کا روپ اختیار کرسکتی ہے۔ یہ انفرادی سطح پر بھی ہوسکتی
تنظیمی سطح پر بھی۔ غربت اور افلاس سے تنگ آکر بعض لوگ دہشت گردی ٹ
ڈھونڈتے ہیں۔ ملک کی آزادی کے لیے بھی ہر طرف سے مایوس ہوکر وطن پرست د
گردی کو ہی مؤثر ذریعہ سمجھتے ہیں۔ نسلی تشدد کے واقعات بھی ہمارے سامنے ہیں۔ د
گردی کو ختم کرنا حکومت کا فرض اولین ہوتا ہے تاکہ عوام سکون سے رہ سکیں۔ لیکن
سیاست میں مجرم داخل ہوجائیں تو قانون بے بس ہوجاتا ہے۔ جب مجرم ہی منصف
جائیں تو انصاف کا جنازہ نکل جایے گا اور 'جس کی لاٹھی اس کی بھینس' کا راج ہوگا جو
سالمیت کے لیے نقصان دہ ہوگا۔ حالات پر قابو پانے کے لیے حکومت کو قانونی صور

کو بہتر کرنے کے علاوہ مخالفین کے نقطۂ نگاہ کو سمجھنا ہوگا۔ ورنہ ریاستی دہشت گردی کا جواب دہشت گردی سے ملے گا اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو سکے گا۔

وطن کی آزادی کے لیے دہشت گردی ایک مہم کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ وطن پرست جب اپنی جان ہتھیلی پر لیے پھرتے ہیں تو انہیں موت کا خوف نہیں رہتا۔ آزادی کی اس تحریک اور تنظیم کو کچلنا ممکن نہیں ہوتا۔ ارباب حل وعقد ان وطن پرستوں کو دہشت گرد کہتے ہیں جب کہ وہ خود کو مجاہد آزادی سمجھتے ہیں۔ اشفاق اللہ خاں کا کوری کیس میں اور بھگت سنگھ کو سانڈرس کے قتل اور امپیریل لیجسلیٹو اسمبلی میں بم داغنے کے جرم میں برطانوی سامراج نے پھانسی کی سزا دی۔ وہ دونوں حکومت کی نظر میں دہشت گرد تھے۔ لیکن انہوں نے وطن کی آزادی کے لیے تشدد کا استعمال کیا اور اپنی جانیں قربان کردیں۔ یہ انداز فکر کا فرق ہے۔ کسی کا دہشت گرد دوسرے کا مجاہد آزادی ہوسکتا ہے۔ ۱۹۵۰ء میں ناتھورام گوڈ سے نے گاندھی جی کا قتل کیا۔ لیکن اس قاتل کو آج ہیرو کا درجہ دیا جاتا ہے۔ حکمراں آزادیٔ وطن کی تحریکوں کو ہر قیمت پر کچلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فرانسیسی انقلاب کے رہنما اور عصری ملکی دہشت گردی کے جنم داتا Maximillienu Robespierre نے فروری ۱۷۹۴ء کے اعلامیے میں اپنے بربریانہ فعل کا جواز یوں پیش کیا تھا ''دہشت گردی فوری انصاف کے سوا کچھ نہیں، وہ سخت اور بے لچک ہوتا ہے، نیکی ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ دہشت کوئی مخصوص اصول نہیں بلکہ جمہوریت کے عام قاعدے ہی کا ایک شاخسانہ ہے جو مادر وطن کے شدید تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔'' سرکاری سطح پر دہشت گردی کی ایسی مثالیں بہت ملتی ہیں۔

بڑی طاقتیں دہشت گردی کو اپنا آلۂ کار بناتی ہیں تو ان پر دہشت گردی کا لیبل نہیں لگتا۔ امن کا سب سے بڑا داعی اور حقوق انسانی کا مبلغ ومحافظ امریکا امن کے پردے میں دہشت گردی کا بازار گرم رکھتا ہے۔ ملکوں کو آپس میں لڑاتا ہے، ان کی معیشت تباہ کرتا ہے اور پھر ان پر اقتصادی پابندیاں لگاتا ہے۔ زندگی ان پر حرام کردیتا ہے۔ اپنی چودھراہٹ قایم رکھنے کے لیے تشدد کا بے جا استعمال کرتا ہے مگر دہشت گرد نہیں کہلاتا۔ مگر اس کو یہ حق

ہے کہ دوسرے ملکوں پر دہشت گردی کا لیبل لگا دے۔ وہ کوئلوں کی دلالی کرتا ہے مگر اس کے ہاتھ کالے نہیں ہوتے۔ یہ سب طاقت کا کھیل ہے۔

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہوجاتے ہیں بدنام
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

ہم نے تاریخی تناظر میں موجودہ صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے دہشت گردی کا تجزیہ کیا ہے۔ دہشت گرد کے زاویۂ نگاہ کی وضاحت بھی کرنے کی کوشش کی ہے۔ مقصد کتنا ہی ارفع و اعلیٰ ہو اگر اس کے حصول کا ذریعہ دہشت گردی ہے تو وہ قابل مذمت و تعزیر ہے۔ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ دہشت گردی کو کسی بھی صورت پنپنے نہ دے۔

دہشت گردی کے مختلف پہلوؤں سے ہم نے بحث کی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اسلام سے اس کا کیا تعلق ہے۔ تعلق تو ہے مگر منفی۔ وہی تعلق ہے جو آگ کا پانی اور نور کا ظلمت سے، یعنی ایک دوسرے کی ضد ہے۔ اسلام جو امن و آشتی اور سلامتی کا مذہب ہے، جو جیو اور جینے دو کے اصول پر کاربند ہے وہ دہشت گردی کی اجازت کیوں کر دے سکتا ہے' جس کے نزدیک زندگی اتنی محترم ہے کہ بلاوجہ اسقاط کو بھی قتل کے مرادف کہتا ہے، جان بچانے کے لیے اضطراری حالت میں حرام کو حلال قرار دیتا ہے، خودکشی کو ممنوع ٹھہراتا ہے جو جانوروں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتا ہے۔ وہ بھلا کیسے تشدد کی راہ اپنا سکتا ہے دہشت گردی تو فعل شنیع ہے جو معصوموں پر رحم کرتا ہے نہ بوڑھوں کو بخشتا ہے، جو عورتوں کی عزت سے کھیلتا اور عبادت گاہوں کو نشانہ بناتا ہے، جو انسانیت کو پامال کرتا ہے بھلا اس کی حمایت اسلام کرے گا! دراصل یہ اسلام کے خلاف ایک منظم سازش ہے۔ اسلام کے خلاف یہ محض بغض و عناد اور عداوت و مخاصمت کا اظہار ہے۔ قرآن مجید کی مجسم تفسیر حضورؐ ہیں ان کا خلق قابل تعظیم ہے۔ وہ دشمنوں کے ساتھ حسن سلوک کی تلقین کرتے ہیں۔ مشہور روایت ہے کہ ایک عورت ان کو پریشان کرنے کے لیے ان کے راستے میں کوڑا ڈالتی تھی۔ دو ایک دن کوڑا نہیں ڈالا گیا تو حضور اس کی مزاج پرسی کے لیے جاتے ہیں۔ سبحان اللہ کیا اخلاق تھا

جس مذہب کے وہ داعی تھے کیا وہ مذہب دہشت گردی کو جائز قرار دے سکتا ہے! اسلام ظلم و زیادتی کا ساتھ نہیں دیتا۔ وہ تو اسے ختم کرنے کے لیے آیا ہے۔

قرآن شریف میں متعدد جگہ جہاد کا ذکر ہے۔ جہاد کے معنی محنت و مشقت اور جدوجہد کے ہیں۔ اللہ کی رضا جوئی اور خوشنودی کے لیے بندہ جو کوشش کرتا ہے وہ جہاد کہلاتی ہے۔ یہ کوشش اس کے اپنے نفس سے ہوسکتی ہے، اس معاشرے سے ہوسکتی ہے جس کا وہ ایک فرد ہے۔ امت محمدیہ کو امت خیر کا لقب دیا اور اس پر یہ لازم کیا کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو عام کرے، یعنی دعوۃ الی اللہ اس کے فرائض میں داخل ہوئی۔ ظلم اور برائی سے معاشرے کو پاک کرے۔ یہ سب کوششیں جہاد ہی کے ضمن میں آتی ہیں۔ قرآن میں جہاد بمعنی قتال بھی آیا ہے، یعنی اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کا حکم ہے۔ جنگ مقصد نہیں بلکہ آخری ذریعہ ہے اللہ کے احکام کو بجالانے کے لیے۔ اگر اللہ کے راستے میں رکاوٹیں ہوں، اس کی عبادت پر بھی پابندی ہو تو طاقت سے تمام باطل قوتوں کو ہٹادینے کا حکم ہے۔ یہی قتال ہے۔ قتال کا مقصد اپنی قوت کا مظاہرہ کرنا، دوسروں کی جان ناحق لینا، مال غنیمت حاصل کرنا، قبیلے کی بڑائی کرنا اور جبراً اسلام پھیلانا ہرگز نہیں ہے۔ قتال کی اجازت صرف اللہ کے لیے ہے ذاتی اغراض کے لیے نہیں۔ حضور کی مکی زندگی صرف تبلیغ میں گزری اور جب دشمنان اسلام نے مسلمانوں پر زندگی تنگ کردی تو مدینہ ہجرت کا حکم ہوا۔ مدینے میں جب اسلامی ریاست عمل میں آگئی اور آپ اس کے امیر ہوئے تو مکے کے کفار و مشرکین سے جنگ کی۔ قتال کے لیے کچھ مخصوص شرائط ہیں۔ ۱۔ مسلمان آزاد و خودمختار ہوں۔ ان کا اجتماعی معاشرتی نظام ہو جس کا کوئی امیر ہو۔ ۲۔ ان کے پاس سامان حرب وافر مقدار میں ہو تاکہ دشمن کا مقابلہ کرسکیں۔ وہ اپنی بساط سے زیادہ کے مکلف نہیں اور ۳۔ خالصتاً اللہ کے لیے ہو۔ معاشرے کو ظلم سے پاک کرنا اور نیکی و انصاف کو پھیلانا جس کا مقصد ہو تاکہ اللہ کی رضا حاصل ہو اور امن عامہ قایم ہو۔ پھر اس جنگ کے لیے بھی ایک شرط لگادی کہ اس میں کسی طرح کی زیادتی نہ ہو۔ کسی جان کا ناحق اتلاف نہ ہو۔

اللہ فرماتا ہے دین کے معاملے میں زور زبردستی نہیں۔ ہم نے انسان کو راستہ دکھایا۔ اب اس کا جی چاہے تو اسے قبول کرے اور جی چاہے تو اس سے انکار کردے۔ اگر دشمن کا کوئی آدمی پناہ کے لیے آیے تو اسے پناہ دو، اسے قرآن سناؤ۔ پھر اگر وہ واپس جانا چاہے تو اسے اس کی جایے امن تک پہنچاؤ۔ قرآن کی ان تعلیمات سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ جنگ کی اجازت مذہب کی اشاعت کے لیے ہے نہ ملک، قوم اور قبیلے کے لیے۔ اگر کچھ مسلمان یا مسلم تنظیمیں اپنے بنیادی حقوق کے لیے نبرد آزما ہیں تو اسے اسلامی دہشت گردی کا نام دینا نہ صرف غلط ہے بلکہ قابلِ مذمت ہے۔ اسلام کو بدنام کرنے کی اگر یہ مذموم کوششیں جاری رہیں تو سلسلہ اور بھی آگے بڑھ سکتا ہے۔ عیسائی دہشت گردی، ہندو دہشت گردی اور بدھ دہشت گردی جیسی اصطلاحیں وجود میں آسکتی ہیں۔ دہشت گردی کی پشت پناہی کوئی مذہب نہیں کرتا۔

مسلمانوں کے تعلق سے اگر عالمی سیاست پر غور کریں تو کئی مسلم ممالک حق و انصاف کی جنگ لڑ رہے ہیں جب کہ بڑی طاقتیں ان کی سرکوبی میں ہر حربہ استعمال کر رہی ہیں۔ مغرب کی اطاعت سے اگر یہ ممالک ذرا بھی روگردانی کریں تو ان پر دہشت گردی کی حمایت کا الزام لگادیا جاتا ہے۔ امریکا کی یہ کوشش ہے کہ ابھرتی ہوئی مسلم ریاستوں کو کچل کر رکھ دے۔ وہ اس تاک میں ہے کہ کسی طرح ان مملکتوں پر دہشت گردی کا ٹھپہ لگادے تا کہ ان پر اقتصادی پابندیوں کا جواز پیدا ہوجایے۔ اسلامی دہشت گردی کی مذموم اصطلار کی آڑ میں بڑی طاقتیں مسلم ملکوں کا استحصال کرنا چاہتی ہیں۔ اگر دہشت گردی کا الزام ار پر سے ختم ہوجایے تو ان کی سرکوبی کا موقع ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ کل تک اسامہ بن لادا امریکا کا زبردست حلیف تھا جب امریکا کی غائبانہ جنگ روس سے چل رہی تھی اور آج دنیا کا سب سے بڑا دہشت گرد ہے۔ اقوام متحدہ جس کے فرائض میں امن عالم کو فوقیہ حاصل ہے امریکا کے اشارے پر تھرکتی ہے۔ چنانچہ افغانستان، ایران، لیبیا، سوڈان، عرا اور اب پاکستان کے عوام معاشی بحران سے دوچار ہیں جو عائد کردہ پابندیوں کا نتیجہ ہے

تیرہ

ایک اندازے کے مطابق گزشتہ پچاس سالوں میں بشمول تقسیم ہند، بوسنیا، کوسووو اور چیچنیا وغیرہ میں ڈھائی کروڑ سے زیادہ مسلمان مارے گیے ہیں۔ اقوام متحدہ کی رپورٹ کے مطابق دنیا کے پناہ گزینوں میں پانچ میں سے چار مسلمان ہیں۔

یہ صورت حال ہے جس سے مسلم مملکتیں گزر رہی ہیں ان سے حق زندگی چھین لیا گیا ہے۔ وہ اپنی بقا کے لیے کچھ کرتی ہیں تو دہشت گردی کے زمرے میں آجاتی ہیں۔ یہ مشاہدہ ہے کہ جب جب ظلم وستم اپنی انتہا کو پہنچا ہے اس کو ختم کرنے کے لیے کچھ تنظیمیں یا افراد اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اب انہیں دہشت گردوں کا نام دیں یا حق و انصاف کے مجاہدوں کا۔ یہ دہشت گردی کا جواز نہیں بلکہ ان حالات کی طرف اشارہ ہے جو دہشت گردوں کو جنم دیتے ہیں۔ ان حالات کے جوذمے دار ہیں دراصل وہی دہشت گردوں کے جنم داتا ہیں جنہیں امن عالم سے کوئی واسطہ نہیں۔ وہ دنیا کو اپنے سامنے سرنگوں دیکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے وہ کسی بھی حد تک جاسکتے ہیں۔ افسوس ناک پہلو تو یہ ہے کہ اقوام متحدہ بھی ان کا ساتھ دیتی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اقوام متحدہ اپنے آقاؤں کی خوشنودی خاطر کی بجایے دنیا میں دیانتداری سے امن قایم کرنے کی کوشش کرے تاکہ چھوٹی ریاستوں کو بھی جن میں کسی بھی مسلک و مذہب کے ماننے والے رہتے ہوں سکون سے اپنی زندگی جی سکیں اور وہ ریاستیں اپنی سالمیت سرحدی کو برقرار رکھتے ہوئے ترقی کریں۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ اقوام متحدہ نے اپنی الفی سربراہ کانفرنس میں جس میں ڈیڑھ سو سے زیادہ سربراہان مملکت نے شرکت کی یہ اعلان کیا کہ عالمی دہشت گردی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر اقدامات کیے جائیں گے۔ خدا کرے کہ ایسا ہی ہو۔

حبیب الرحمٰن چغانی

"آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہوکر یہ اعلان کردے کہ سوراج ۲۴ گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے تو میں سوراج سے دستبردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دستبردار نہ ہوں گا کیوں کہ سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندوستان کا نقصان ہوگا لیکن اگر اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے"

مولانا ابوالکلام آزاد

میؔر کا تغزل

عبدالمغنی

میر کا تغزل

تاریخی ترتیب سے اردو کے تین عظیم شعرا ہیں میر، غالب، اقبال۔ ان تینوں کو نظم کی ہر ہیئت پر قدرت ہے۔ لیکن میر و غالب کا زیادہ تر سرمایۂ سخن غزل میں ہے، جب کہ کلامِ اقبال میں غزلیات کے علاوہ دیگر منظومات کا بھی ایک بحرِ زخار ہے۔ اردو کے ساتھ ساتھ فارسی میں اقبال و غالب کے نقش ہائے رنگ رنگ سے قبل میر کے نقوش کلام بھی ملتے ہیں جو دیوان کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔ ان حقایق کے باوجود میر و غالب کی شہرت و مقبولیت کا مدار ان کی اردو غزلوں پر ہے اور ادبی تنقید کی توجہ بھی اسی نکتے پر مرکوز رہی ہے۔

گرچہ میر کی غزل گوئی پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، مگر ان کے تغزل پر ایک نئے زاویے سے روشنی ڈالنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، خاص کر اس لیے کہ ان کے فن کو ان تہذیبی قدروں کے تناظر میں کم ہی نمایاں کیا گیا ہے جو میر کی شاعری کا موضوع و مواد ہیں، بلکہ بعض تنقید نگاروں نے تو فقط ان کی رومانیت یا قنوطیت اور کسی حد تک صوفیت ہی کو سب کچھ سمجھ لیا ہے اور اسی محدود دایرے میں آفاقیت کا دعویٰ بھی کر دیا ہے۔

یہ کہنا چاہیے کہ ایک رومانی و تاثراتی تنقید کی کارگزاری ہے، جس پر مغربیت کی چھاپ نظر آتی ہے۔ کوئی شاعر حقیقی طور پر سب سے پہلے اپنے ماحول اور دور کا ترجمان یا عکاس ہوتا ہے، جس کے متعلق ایک طرف اس کا ذاتی عرفان اور دوسری طرف فنی کمال اسے آنے والے زمانوں، یہاں تک کہ بعض اوقات اجنبی سرزمینوں کے لیے بھی قابلِ قبول اور قابلِ قدر بنا دیتا ہے۔ میر ایسے ہی ایک شاعر ہیں۔ لیکن اس جہت سے ان کے تنقیدی مطالعے کا حق پوری طرح ادا نہیں ہوا ہے، بلکہ بسا اوقات مطالعاتِ میر میں کچھ خلط مبحث اور کچھ غیر متعلق، یہاں تک کہ ناروا، مباحث کا احساس ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ بے راہ روی میرؔ کی عشقیہ شاعری اور المیہ نگاری کے متعلق روا رکھی گئی ہے۔ فلسفہ، نفسیات اور تصوف سب کے گُر میرؔ کی شخصیت کا تجزیہ کرنے میں آزمائے گئے ہیں۔ میرے خیال میں یہ نہ حقیقت پسندی ہے نہ انصاف پسندی، نہ اعلیٰ ذوق وشعور کا ثبوت۔

دورِ میرؔ اور شاعر کا ردّعمل

میرؔ کو سمجھنے کے لیے ان کے دور کا تناظر مدنظر رکھنا ہوگا۔ میر کی ولادت ۱۷۲۲ء میں ہوئی اور وفات ۱۸۱۰ء میں۔ لہٰذا وہ اٹھارویں صدی کے اس دورِ زوال کی پیداوار ہیں جو ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ انہوں نے ۱۷۵۷ء میں پلاسی کی شکست کے نتائج واثرات اپنی جوانی میں دیکھے، جب کہ ان کا بچپن بھی انتشار کے زمانے میں گزرا۔ ان کی پوری زندگی ناموافق حالات میں گزری۔ وہ آگرہ سے دلّی اور دلّی سے لکھنؤ منتقل ہوتے رہے، گرچہ انہوں نے ایک مدت دلّی میں گزاری، مگر یہ قیام بھی زیادہ تر محرومیوں سے پُر رہا۔

حالات وواقعات کا عکس میرؔ کی شخصیت اور شاعری دونوں پر پڑا۔ وہ بلاشبہ ایک باوقار اور خوددار شخصیت رکھتے تھے، مگر یہ ذاتی واجتماعی صدموں اور زخموں سے چور تھی۔ اس صورت حال کے سبب ان کے دل میں سوز وگداز کی کیفیت حد سے بڑھ گئی۔ ان پر اضمحلال بھی طاری ہوا اور وہ دیوانگی کے شکار بھی ہوئے۔ اس کے باوجود ان کے ذہن کی استقامت نے ان کی طبیعت اور فن کو ریزہ ریزہ ہونے سے بچالیا۔ لیکن وہ حقیقت پسند تھے، انہیں اپنے احوال کا احساس اور بے چارگی کا اعتراف تھا، جس کا اظہار انہوں نے بکثرت اپنے اشعار میں کیا ہے۔ درحقیقت ان کا حزن والم اس پورے معاشرے کا ہے جس سے وہ بہرحال وابستہ تھے۔

میرؔ کے ماحول اور اس پر ان کے ردعمل کے بارے میں حسب ذیل اشعار قابل

ذکر ہیں

ناامرادانہ زیست کرتا تھا میر کا طور یاد ہے ہم لو

دل پر خوں کی اک گلابی سے عمر بھر ہم رہے شرابی سے

شام سے کچھ بجھا سا رہتا ہے دل ہوا ہے چراغ مفلس کا

جن بلاؤں کو میر سنتے تھے ان کو اس روزگار میں دیکھا

خاک سے میر کیوں نہ یکساں ہوں مجھ پہ تو آسمان ٹوٹا ہے

صبر بھی کریئے بلا پر میر صاحب جی کبھو
جب نہ تب رونا کڑھنا یہ بھی کوئی ڈھنگ ہے

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہیں ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

ہیں مشت خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

ان اشعار میں دردناک حالات کی تصویر کشی کے ساتھ شاعر کے حوصلے کا اظہار بھی ہے۔ یہ اٹھارویں صدی کے انتشار میں ایک باشعور شخص کے استقلال کا بیان ہے، گرچہ اس کا ذہن مجبوری اور مختاری کے درمیان منقسم ہے۔ اس سے ایک حوصلہ شکن خارجی ماحول میں ایک شاعر کی داخلی استقامت کا پتہ چلتا ہے۔

میر کے بعض اشعار دورِ زوال میں ایک لازوال مستقبل کی نشان دہی کرتے ہیں۔ مثلاً

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں

سرسری تم جہان سے گزرے
ورنہ ہر جا جہان دیگر تھا

یہ جو مہلت ہے جسے کہیں ہیں عمر
دیکھو تو انتظار سا ہے کچھ

میرؔ کی رومانیت

رومان کا مطلب اردو میں عشق ومحبت ہے، جب کہ اصل انگریزی لفظ رومانس (Romance) کا مفہوم فطرت کا تجسس اور اس سے الفت بلکہ کائنات کے اسرار ورموز کی جستجو اور حیات کی گہرائیوں کی تلاش، ساتھ ہی زندگی میں مہم جوئی بھی ہے۔ لیکن میرؔ کی رومانیت کو ہمارے ناقدین بالخصوص فراقؔ نے میرؔ کی عشقیہ شاعری بنادیا ہے اور اس سلسلے میں انحراف نفسی (perversion) تک کے نکتے پیش کردیے ہیں۔ یہ مطالعے کا غلط انداز ہے اور ناقد کے اپنے نفسی انحراف پر دلالت کرتا ہے۔

بہرحال، میرؔ ایک شاعر تھے اور دور زوال میں ابھرے تھے، جب محبت اور اس کے تصوف کا دور دورہ تھا۔ ممکن ہے نوجوانی میں ان سے کچھ لغزشیں بھی ہوئی ہوں، مگر وہ جنس زدہ ہرگز نہیں تھے۔ اس لیے ان کے اشعار میں جنسی معانی کی تلاش تنقید کی بے راہ روی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ میرؔ کی شاعری میں مجازی سے زیادہ حقیقی عشق کے اشارے اس حد

تک ہیں کہ انہوں نے گویا ایک فلسفے کے طور پر محبت ہی کو ہستی کے ظہور کا منبع و محرک قرار دیا ہے اور آفاق میں ظلمت سے نور کی آفرینش کو محبت کا کارنامہ بتایا ہے

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور
نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

اس صورت واقعہ میں میرؔ کی امرد پرستی کا چرچا جو فراقؔ نے کیا ہے بہت بے محل اور بے معنی ہے۔ شاید انہیں اردو شاعری کی فارسی روایات سے واقفیت نہیں ہے یا وہ ان کو سمجھنا نہیں چاہتے۔ فارسی میں محبوب بالعموم مذکر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس زبان میں نہ تو تانیث کی ضمیر ہے نہ فعل۔ یہی کیفیت اردو میں بھی منتقل ہوگئی، خاص کر اس کی شاعری یا غزل گوئی کے کلاسکی دور اول میں، جس سے میرؔ کا تعلق ہے۔ قواعد کی یہ کیفیت اسی لیے عشق مجازی اور عشق حقیقی میں مشترک ہے۔

جہاں تک عطار کے لڑکے کے ہاتھوں مرض میں مبتلا ہونے کا تعلق ہے، وہ ایک شاذ و نادر اور مبہم سی بات ہے، جس کی بنیاد پر کوئی داستان عشق مرتب کرنا معقول نہیں۔ میرؔ کے کلام میں جنس کوئی قابل ذکر عنصر نہیں۔ ویسے اس کا فطری جذبۂ حسن پسندی ہر انسان کی سرشت میں داخل ہے اور اس کا سلسلہ حسن ازل تک پہنچتا ہے۔ بعض اہل معرفت کہلانے والے تو اس کو عرفان کی پہلی منزل کہتے ہیں، گرچہ یہ قول مشتبہ ہے۔ رہا چاند میں کسی صورت کا نظر آنا، تو یہ بداہتہً اس دیوانگی کا کرشمہ تھا جس میں میرؔ کچھ دن مبتلا رہے، جیسا ان کی سوانح حیات سے عیاں ہے۔

میرؔ کی قنوطیت

میرؔ کے حالات یقیناً درد انگیز تھے اور ان کا ماحول یاس انگیز تھا۔ وہ رقیق القلب بھی تھے اور ان کی طبیعت میں انفعال کی کیفیت تھی۔ ان کے بے شمار اشعار اس حقیقت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کا آگرہ سے دلّی اور دلّی سے لکھنؤ منتقل ہونا بجائے خود ایک قلبی

اضطراب کی نشان دہی کرتا ہے۔ ان کے دلِ پرخوں کی مستی ہمیں معلوم ہے۔ ان کی زیست میں نامرادی کا عنصر موجود ہے مگر ان تلخ حقیقتوں کے درمیان ان کا طور وطریق کیا تھا؟ وہ کہتے ہیں:

مرے سلیقہ سے میری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

دور بیٹھا غبار میرؔ ان سے
عشق بن یہ ادب نہیں آتا

نامرادیوں اور ناکامیوں کے درمیان ذہنی انتشار اور نامعقولیت کے بجائے اب وآداب کا یہ احساس اور پاسِ اخلاق، شکستہ دلی کے باوجود، زندگی اور معاشرے سے اس برہمی و برگشتگی کا اظہار نہیں کرتا جو قلب سے رشتۂ امید کو بالکل کاٹ دیتی ہے اور انسان کو مکمل قنوطیت کے اندھیرے میں ڈال دیتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو میرؔ کو کاینات میں اپنی ذات کی اہمیت کا یہ حد سے بڑھا ہوا احساس نہیں ہوتا

مت سہل ہمیں جانو، پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

اور ایک شعر میں یہ بلند بانگ دعویٰ:

ہیں مشت خاک لیکن جو کچھ ہیں میرؔ ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

نفسیاتی طور پر اسے احساس کم تری سے پیدا ہونے والا مبالغہ آمیز احساس برتری بھی کہا جاسکتا ہے۔ لیکن ادبی تنقید کا صحیح مطمحِ نظر تحلیل نفسی نہیں ہے۔ پھر احساسِ ذات پر مشتمل ان اشعار میں احساسِ کاینات بھی مضمر ہے، جس کا سرچشمہ وہ عظیم شعورِ انسانیت ہے جس میں کبھی فلسفیانہ بلند پروازی پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی صوفیانہ رمزیت۔ ان باتوں کا

پس منظر ایک مذہبی ادراک بھی ہے جس کے مطابق انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اس میں عروج آدم خاکی کا وہ ارفع و اعلیٰ تصور بھی پنہاں ہے جو معراج النبیؐ سے وابستہ ہے۔

رہی میرؔ کی دھیمی لے اور ان کے لہجے کی گھلاوٹ، تو وہ ان کے تغزل کا مخصوص انداز ہے، جو شاید اس تخیل پر مبنی ہے:

لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام
آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری کا

شیشہ گری کی یہ نزاکت شاعر کی طبع نازک سے میل کھاتی ہے۔

اس تناظر میں، پیش کیے گیے تحفظات کے ساتھ، میرؔ کی الم پسندی واضح اور ثابت شدہ ہے۔ آخر غم واندوہ بھی زندگی کے اس سکّے کا ایک رخ ہے جس کا دوسرا رخ مسرت و نشاط ہے۔ حیات تار حریر دو رنگ ہے۔ میرؔ اس کے ایک رنگ، کے شاعر ہیں جو المیہ ہے۔ بغور دیکھا جائے تو میرؔ کے اشعار کی خاص تاثیر کا راز ان کی الم ناکی اور درد انگیزی ہے، جیسے ڈراموں میں ٹریجڈی بمقابلہ کومیڈی زیادہ اثر انگیز ہے۔ اس نکتے کا تعلق بہر حال ادبیات، خاص کر ڈراما نگاری سے ہے، گرچہ یہ زیادہ تر یا اصلاً قدیم یونان سے متعلق ہے، جس کا احیا شیکسپیر کے زمانے اور کارنامے میں ہوا، حالاں کہ روم کے عہد وسطیٰ میں دانتے کی تخلیق ''کومیڈی'' کو اہل مغرب ''ڈیواین'' قرار دیتے ہیں۔ میرؔ کے متعلق ہمیں مغربی تمثیل کی اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ وہ تغزل کے استاد ہیں اور ان کا جوہر ایشیائی یا مشرقی روایت کے اسی حصے میں ظاہر ہوا۔

بہر حال، میرؔ کی الم پسندی ان کے خاص الخاص تجربات و واردات اور تخیلات و تصورات پر مبنی ہے۔ ان کے المیہ اشعار کا یہ انداز تغزل لایق مطالعہ ہے

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب ایک سانحہ سا ہو گیا ہے

کہا میں نے کتنا ہے گل کا ثبات
کلی نے یہ سن کر تبسم کیا

عشق ہمارا آہ! نہ پوچھو کیا کیا رنگ بدلتا ہے
خون ہوا دل، داغ ہوا، پھر درد ہوا، پھر غم ہے اب

عاشق ہیں ہم تو میرؔ کے بھی ضبط عشق کے
دل جل گیا تھا اور نفس لب پہ سرد تھا

ایک رباعی کی شانِ تغزل بھی غزلیات ہی کے رنگ میں ہے

ہر صبح غموں میں شام کی ہے ہم نے
خونابہ کشی مدام کی ہے ہم نے
یہ مہلت کم کہ جس کو کہتے ہیں عمر
مر مر کے غرض تمام کی ہے ہم نے

یہ قنوطیت و یاسیت، یہ الم پسندی و درد انگیزی کیا، ہستی کے صوفیانہ یا فلسفیانہ تصورِ فنا کی تخلیق ہے؟ یہ علامتِ مرگ ہے یا اشارۂ حیات؟ ان سوالوں پر بحث ہوتی رہے گی، مگر کوئی قطعی جواب مشکل سے ملے گا۔ بقائے ذات وکائنات اور فنائے ذات وکائنات زندگی کے دو الگ الگ نظریات ہیں۔ لیکن یہ سب کچھ دینوی زندگی تک محدود ہے، جب کہ موت کے بعد زندگی کا عقیدہ فنا کو بھی بقا کا پیش خیمہ قرار دیتا ہے۔ میرؔ کا میلان اس نظریے کی طرف بہت واضح ہے:

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

کون کہہ سکتا ہے کہ آلام و مصایب کے ماحول میں یہ خیال اپنے معاشرے کے دوسرے افراد کی طرح میر کے لیے ناامیدیوں کی تاریکی میں ایک شعاع امید نہیں تھی؟ اگر ان کو اپنے دور کی تہذیبی قدروں سے وابستہ سمجھا جائے تو اس سوال کا جواب اثبات میں ہوگا۔ اس طرح زندگی کے متعلق میر کے ذہنی رویے کو منفی کے بجائے مثبت تسلیم کرنا ہوگا۔ اس نکتے کو میر کی قنوطیت کا ایک رجائی پہلو بھی کہا جا سکتا ہے۔

اسلوبِ میر

میر کے تغزل کی نشان دہی ان کے اسلوبِ بیان سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ اسلوب ان کے ضخیم دیوان میں یکساں اور ہموار نہیں۔ ایک تو متعدد اشعار گنجلک یا سلیس ہیں۔ دوسرے، سادگی و نرمی کے بجائے، جو ان کا عام اور امتیازی انداز ہے، بعض اوقات شوکت و صلابت کے نمونے بھی ملتے ہیں۔ آہنگِ میر کا یہ تنوع بلا شبہ شاعر کی قادر الکامی پر دلالت کرتا ہے۔ اس قدرت اظہار میں بڑی بحروں کا استعمال بھی شامل ہے، جب کہ میر کے اکثر بہترین اشعار چھوٹی بحروں میں ہیں، جو ان کے تخیل کی ترسیل کے لیے زیادہ سازگار معلوم ہوتی ہے۔ ذیل میں ہر قسم کے اشعار کی مثالیں دی جاتی ہیں، تا کہ میر کی غزل گوئی کے پیچ و خم کا اندازہ لگایا جا سکے۔

(۱)

شوکت و پیچیدگی

جاں گداز اتنی کہاں آواز عود و چنگ ہے
دل کے بیے نالوں کا ان پردوں میں کچھ آہنگ ہے

کم فرصتی گل جو کہیں کوئی نہ مانے
ایسے گئے ایام بہاراں کہ نہ جانے

یاں کے سپید و سیہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے
رات کو رو رو صبح کیا یا دن کو جوں توں شام کیا

دم صبح، بزم خوش جہاں، شب غم سے کم نہ تھی مہرباں
کہ چراغ تھا سو دود تھا، جو پتنگ تھا سو غبار تھا

مت ہو دشمن اے فلک مجھ پائمال راہ کا
خاک افتادہ ہوں میں بھی اک فقیر اللہ کا

ظلم ہوئے ہیں کیا کیا ہم پر صبر کیا ہے کیا کیا ہم
آن لگے ہیں گور کنارے اس کی گلی میں جا جا ہم

گیے تھے سیر چمن کو اٹھ کر گلوں میں ٹک جی لگا نہ اپنا
تلاش جوش بہار میں کی نگار گلشن میں تھا نہ اپنا

دشمنی سے سایۂ عاشق کو مارے ہے تیر
اس کمال ابرو کے جا کر میرؔ ہمسائے ہوئے

جمع افگنی سے ان نے ترکش کیے ہیں خالی
کس مرتبے میں ہوگی سینوں کی خستہ حالی

نہیں ہے اب میرؔ پیر اتنا جو ذکر حق سے تو منہ چھپاوے
پگاہ نعرہ زنی کیا کر ابھی تو نام خدا جواں ہے

اس سے گھبرا کے جو کچھ کہنے کو آجاتا ہوں
دل کی پھر دل میں لیے چپکا چلا جاتا ہوں

نعمت رنگ، رنگ حق سے بہرہ بخت سیہ کو نہیں
سانپ رہا گو گنج کے اوپر کھانے کو تو کھائی خاک

غم ہجراں نے شاید آگ دی اس ماہ بن دل کو
شرارے تب تو نکلے ہیں ہماری چشم گریاں سے

کس دن چمن میں یارب ہوگی صبا گل افشاں
کتنے شکستہ پر ہم دیوار کے تلے ہیں

عالم عالم عشق و جنوں ہے، دنیا دنیا تہمت ہے
دریا دریا روتا ہوں میں صحرا صحرا وحشت ہے

آئینہ سا جو کوئی یاں آشنا صورت ہے اب
بے مروت اس زمانے میں ہمہ حیرت ہے اب

عشق کیا ہے اس گل کا یا آفت لائے سر پر ہم
جھانکتے اس کو ساتھ صبا کے صبح پھریں ہیں گھر گھر ہم

بے طاقتی نے دل کو گرفتار کر دیا
اندوہ و دردِ عشق نے بیمار کر دیا

ادھر مطرب کا عودی رنگ کب طناز آتا ہے
عجب ہیں، لوگ جو کہتے ہیں وہ ناساز آتا ہے

---

(۲)

نرمی و سادگی

وجہِ بیگانگی نہیں معلوم
تم جہاں کے ہو واں کے ہم بھی ہیں

جو اس شور سے میرؔ روتا رہے گا
تو ہمسایہ کاہے کو سوتا رہے گا

شعر میرے ہیں سب خواص پسند
پر مجھے گفتگو عوام سے ہے

بے خودی لے گئی کہاں ہم کو
دیر سے انتظار ہے اپنا

مرگِ مجنوں پہ عقل گم ہے میرؔ
کیا دوانے نے موت پائی ہے

دل کی ویرانی کا کیا مذکور ہے
یہ نگر سو مرتبہ لوٹا گیا

ابتدائے عشق ہے روتا ہے کیا
آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا

ہم فقیروں سے بے ادائی کیا
آن بیٹھے جو تم نے پیار کیا

نازکی اس کے لب کی کیا کہیے
پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے

آدمِ خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا یہ ولے قابل دیدار نہ تھا

دل عشق کا ہمیشہ حریفِ نبرد تھا
اب جس جگہ کہ داغ ہے یاں آگے درد تھا

اشک آنکھوں میں کب نہیں آتا
لہو آتا ہے جب نہیں آتا

کھلنا کم کم کلی نے سیکھا ہے
اس کی آنکھوں کی نیم خوابی سے

برسوں رہتے تھے راہ میں اس کی
تب کچھ اک اس سے راہ کرتے تھے

گو کہ بت خانے جا رہا ہوں میں
بہ خدا با خدا رہا ہوں میں

نہیں عشق کا درد لذت سے خالی
جسے ذوق ہے وہ مزا جانتا ہے

ہمارے آگے ترا جب کسی نے نام لیا
دل ستم زدہ کو ہم نے تھام تھام لیا

گل کی جفا بھی دیکھی، دیکھی وفائے بلبل
اک مشت پر پڑے تھے گلشن میں جائے بلبل

مستقل روتے ہی رہیے تو بجھے آتش دل
ایک دو آنسو تو اور آگ لگا جاتے ہیں

اب کے جنوں میں فاصلہ شاید نہ کچھ رہے
دامن کے چاک اور گریباں کے چاک میں

بارے دنیا میں رہو غم زدہ یا شاد رہو
ایسا کچھ کر کے چلو یاں کہ بہت یاد رہو

میرؔ عمداً بھی کوئی مرتا ہے؟
جان ہے تو جہان ہے پیارے

ایک ٹیس جگر میں ہوتی ہے، ایک درد سا دل میں ہوتا ہے
میں راتوں کو رویا کرتا ہوں جب سارا عالم سوتا ہے

یوں اٹھے آہ اس گلی سے ہم
جیسے کوئی جہاں سے اٹھتا ہے

چلتے ہو تو چمن کو چلیے سنتے ہیں کہ بہاراں ہے
پات ہرے ہیں پھول کھلے ہیں کم کم بادوباراں ہے

حسن اے رشک مہ نہیں رہتا
چار دن کی ہے چاندنی یہ بھی

میرؔ دریا ہے سنو شعر زبانی اس کی
اللہ اللہ رے طبیعت کی روانی اس کی

کرے کیا کہ دل بھی تو مجبور ہے
زمیں سخت ہے آسماں دور ہے

شرط سلیقہ ہے ہر اک امر میں
عیب بھی کرنے کو ہنر چاہیے

میر کے طرزِ تغزل کے دونوں نمونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے کلام کو کسی ایک طرز تک محدود کرنا صحیح نہیں، اور یہ بھی غلط ہے کہ تغزل کا معیاری یا اصلی یا سب سے اعلیٰ معیار وہی ہے جو میرؔ نے اختیار کیا۔ میر کے سب سے مشہور ہم عصر سودا کا اسلوب بیان میر سے مختلف ہے، مگر خود میر ان کو اپنی طرح پورا شاعر مانتے ہیں اور یہ بات قصیدہ گوئی پر ہی نہیں، اس میں غزل گوئی بھی لازماً شامل ہے۔ چنان چہ بعد کے دور میں غالب کا اسلوب سودا کے مشابہ ہے اور اقبال کی شاعری تو غالب کے انداز میں ہے ہی۔ حد یہ ہے کہ فانی بدایونی کی قنوطی شاعری کا اسلوب بھی سودا و غالب کے مماثل ہے۔

کسی صنف سخن کو کسی ایک طرز بیان کے ساتھ محدود و مخصوص کرنا نہ معقول ہے نہ قابل قبول۔ غالب نے ٹھیک کہا ہے

نالہ پابندِ نَے نہیں ہے
فریاد کی کوئی لے نہیں ہے

اسلوبیت تنقید کا تسلیم شدہ تصور نہیں ہے۔ فن محدود نظری کا متحمل نہیں۔ اس کی تخلیق اور تنقید دونوں کے لیے محدود نظری کے بجائے وسیع النظری درکار ہے، ورنہ ادب و شعر میں تنوع کی گنجایش و پیمایش نہیں ہو سکے گی۔

ہاں، یہ صحیح ہے کہ منفرد و ممتاز فن کاروں کے اسلوب کی خصوصیات ہوتی ہیں جن کا تجزیہ کر کے ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، لیکن یہ اندازہ فقط اسلوب و اظہار پر مبنی نہیں ہوتا، اس میں فکر و نظر کی شمولیت بھی ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود اسلوب بیان پر تصور حیات کا اثر پڑتا ہے۔ ذہن اور فن ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ لہٰذا تغزل میں اسلوبِ میر کے تعین کے لیے ایک نظر ان کے تصور حیات پر بھی ڈالنی چاہیے۔

میر کا عصری و تہذیبی احساس

اپنے دور زوال اور ماحول کے انتشار پر بحیثیت شاعر میر کا ردعمل ہم دیکھ چکے

ہیں۔ اس سے ان کے عصری وتہذیبی احساس کا سراغ ملتا ہے، جس کی صحیح اور پوری کیفیت و عام طور پر نظر انداز کیا گیا ہے۔ اسی لیے ان کی رومانیت وقنوطیت پر بھی بسا اوقات مبالغہ آمیز تبصرے کیے گیے ہیں جن میں بعض مشاہیر نے بے راہ روی بھی کی ہے۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ میرؔ کے شان دار تغزل کی صحیح قدر و قیمت اور حیثیت واہمیت واضح کرنے کے لیے ان کے اسلوب بیان کے ساتھ ساتھ ان کے اس عصری وتہذیبی احساس کی تازہ تشریح کی جائے جس پر حیات وکائنات اور اپنے معاشرے کے متعلق ان کا نقطہ نظر مبنی تھا۔ اس سلسلے میں متعدد اشعار قبل کی بحثوں میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ اب ان میں ایک مختصر اضافہ کیا جاتا ہے، جو حسب ذیل ہے

سیر کی ہم نے ہر کہیں پیارے
پھر جو دیکھا تو کچھ نہیں پیارے

مر گیا حسن خوبانِ دل خواہ کا
ہمیشہ رہے نام اللہ کا

دنیا کی قدر کیا جو طلب گار ہو کوئی
کچھ چیز مال ہو تو خریدار ہو کوئی

میرؔ بندوں سے کام کب نکلا؟
مانگنا ہے جو کچھ خدا سے مانگ

چلے ہم اگر تم کو اکراہ ہے
فقیروں کا اللہ ہی اللہ ہے

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرہ ظہور تھا

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

بت پرستی کو تو اسلام نہیں کہتے ہیں
معتقد کون ہے میر ایسی مسلمانی کا

نہ مل میر اب کے امیروں سے تو
ہوئے ہیں فقیر ان کی دولت سے ہم

میر کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا

جس سر کو غرور آج ہے یاں تاجوری کا
کل اس پہ یہیں شور ہے پھر نوحہ گری کا

آفاق کی منزل سے گیا کون سلامت
اسباب لٹا راہ میں یاں ہر سفری کا

کیا اعتبار یاں کا پھر اس کو خوار دیکھا
جس نے جہاں میں آکر کچھ اعتبار پایا

رہ گزر سیل حوادث کا ہے بے بنیاد دہر
اس خرابے میں نہ کرنا فکر تم تعمیر کا

اے تو کہ یاں سے عاقبت کار جائے گا
غافل نہ رہ کہ قافلہ یک بار جائے گا

تمہیں تو زہد و ورع پر بہت ہے اپنے غرور
خدا ہے شیخ جی ہم بھی گناہ گاروں کا

مت رنجہ کر کسی کو کہ اپنے تو اعتقاد
دل ڈھائے کر جو کعبہ بنایا تو کیا ہوا

یارب رکھیں گے پنبۂ مرہم کہاں کہاں
سوز دروں سے ہائے بدن داغ داغ ہے

میرؔ کی بندگی میں جاں بازی
سیر سی ہوگئی خدائی کی

آب حیات وہی نہ جس پر خضر و سکندر مرتے رہے
خاک سے ہم نے بھرا وہ چشمہ یہ بھی ہماری ہمت ہے

کر کام کسو دل میں گئی عرش پہ تو کیا
اے آہ سحر گاہ اگر تجھ میں اثر ہے

خوش ہیں دیوانگی میرؔ سے سب
کیا جنوں کر گیا شعور سے وہ

لطف و مہر و خشم و غضب ہم ہر صورت میں راضی ہیں
حق میں ہمارے کر گزرو بھی جو کچھ جانو بہتر تم

سر خاک آستاں پہ تمہاری رہا مدام
اس پر بھی بانصیب جو تم بے وفا کہو

کی زیارت میرؔ کی ہم نے بھی کل
لا ابالی سا ہے پر کامل میاں

ہم ہوئے تم ہوئے کہ میرؔ ہوئے
اس کی زلفوں کے سب اسیر ہوئے

ناز بتاں اٹھا چکا دیر کو میرؔ ترک کر
کعبے میں جا کے بیٹھ میاں تیرے مگر خدا نہیں

کیا زمانہ تھا وہ جو گزرا میرؔ
ہمدگر لوگ چاہ کرتے تھے

وہ دل نہیں رہا ہے نہ وہ اب دماغ ہے
جی تن میں اپنے بجھتا سا کوئی چراغ ہے

کرو توکل کہ عاشقی میں نہ یوں کروگے تو کیا کروگے
الم جو یہ ہے تو درد مندو! کہاں تلک تم دوا کروگے

دل کی معموری کی مت کر فکر فرصت چاہیے
ایسے ویرانے کے اب بسنے کو مدت چاہیے

صنم خانے سے اٹھ کعبے گئے ہم
کوئی آخر ہمارا بھی خدا تھا

مجھ کو شاعر نہ کہو میرؔ کہ صاحب میں نے
درد و غم کتنے کئے جمع تو دیوان کیا

مذکورِ بالا منتخب اور نمایندہ اشعار سے میرؔ کا عصری و تہذیبی احساس عیاں ہے، گرچہ یہ زیادہ تر ان کے نفسی کوائف پر مشتمل ہے جو ان کے ذاتی حالات اور اس ماحول پر مبنی ہیں جن سے انہیں سابقہ پڑا۔ ہر شاعر یا ادیب کی طرح، خواہ وہ کتنا ہی عظیم ہو، میرؔ سب سے پہلے اپنے زمانے اور معاشرے کے ترجمان ہیں۔ اٹھارہویں صدی کی دلّی یا ہندوستان یا مسلم سماج سے باہر ان کے وجود کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس ماحول میں مغلیہ سلطنت کا زوال بھی تھا، مرہٹہ گردی بھی تھی، نادر و ابدالی کی یورشیں بھی تھیں اور انگریزی سامراج کے بڑھتے قدم بھی۔ پورے معاشرے پر ایک یاس و انتشار کی کیفیت چھائی ہوئی تھی۔ اس مسلم تہذیب کا شیرازہ بکھر رہا تھا جو صدیوں تک برصغیر پر محیط تھی اور جس کی قدروں نے قدیم و پژمردہ ہندوستان کو نئی زندگی و تابندگی عطا کی تھی۔ عظمت رفتہ کے کچھ آثار خارجی طور پر یقیناً باقی تھے۔ قریبی دیار میں لکھنؤ کی نوابی کا تعیش و تکلف نگاہوں کو خیرہ کر رہا تھا، مگر بقول حافظ

خوش درخشید و لے دولت مستعجل بود

یہ ظاہری چمک دمک اور زندہ دلی بالکل سطحی اور عارضی تھی۔ گر چہ کچھ دوسرے شعر احساس نشاط سے سرشار تھے، لیکن میرؔ حقیقت حال کو شدت سے محسوس کرتے تھے۔ اس لیے ان کا ذاتی غم ایک کائناتی الم بن گیا تھا۔ لیکن دلّی کی سیاسی و معاشی تباہی اور لکھنؤ کی چند روزہ خوش حالی و ترقی میں وہ قدریں بالکل ختم نہیں ہوئی تھیں جن کے سانچے میں میرؔ کا ذہن و کردار ڈھلا تھا۔ میرؔ، محمد متقی جیسے ایک ولی اللہ کے فرزند تھے اور خود بھی محمد تقی تھے۔ ان کی شاعری ان کی ایسی سیرت کی آئینہ دار تھی جو ایک طرح کی بے خودی کے ماحول میں نہ صرف خود شناس اور خود دار تھی بلکہ خود پسند بھی، شاید اس لیے کہ گردش روزگار نے اس کو حد درجہ حساس بنا دیا تھا۔ وہ باشعور اور صاحب کردار تھے۔ انہیں عزت نفس کا خیال بلا مبالغہ ہو نہ ہو بلا شبہ اور بلا رو و رعایت تھا، امیر، رئیس، بادشاہ سب کو ان کا لحاظ کرنا پڑتا تھا۔ ان کا شیشۂ دل بہت نازک، گر چہ نہایت صاف و شفاف تھا، جس پر زندگی کی ہر جنبش کا عکس پڑتا تھا انہوں نے غریبی میں اپنی خودی کی نگہبانی کی تھی اور اس طرح اقبال کے لفظوں میں فقر و شاہی کا گُر جانتے تھے۔ لیکن انہیں اپنی ناتوانی اور بے مایگی کا بھی کم احساس نہ تھا۔

میرؔ بہر حال اپنا کوئی مطمح نظر رکھتے تھے، جو ان کے ہم عصروں اور ہم مشربوں سے بلند تھا۔ یہ ان کے شعور کی گہرائی تھی جس نے رنگ زمانہ کو دیکھ کر ان کا دل خون کر دیا تھا اس خون جگر کے نشے نے ایک طرف ان کو بے نیاز بنا دیا تھا اور دوسری طرف بے باک لیکن قہر درویش بر جان درویش کے مصداق، میرؔ نے حالات کے مدنظر اپنا ہی گریباں چاک کیا۔ یہ گویا ان کے بقول انہوں نے اپنے جنوں کا اظہار خرد کے وسیلے سے کیا۔ وہ اگر کچھ مثالیت پسند تھے تو کچھ حقیقت پسند بھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنے چاک گریباں میں جھانکا اس کو اتنا کھول بھی دیا کہ لوگ اس میں تاک سکیں اور ان کے داغ دل کو پورے طور پر د پائیں یا نہیں، کم از کم ان کے درد دل کو کسی نہ کسی حد تک سمجھ سکیں۔

میرؔ کا درد دل صرف ایک فرد کا معمولی سا درد دل نہیں تھا۔ اقبال کے لفظوں میں:
ان کا رونا سارے گلستاں کا رونا تھا۔ ان کا نوحہ ایک پوری قوم کا نوحہ تھا۔ ان کی سینہ

ایک اجتماعی المیے پر تھی۔ یہی وجہ ہے ان کی ماتمی لے میں بے کسی کے ساتھ ایک ایسے تیور کی، ایک ایسے تیکھے پن کی جو دلوں کو چھوتا ہے اور ان میں نشتر کی طرح چبھتا ہے، خواہ یہ بہتّر نشتر ہوں یا ان سے بہت زیادہ۔ میر کی زیست کی نامرادی میں ایک طور تھا، ایک سلیقہ تھا، جس سے ''محبت'' میں ان کی نبھی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ محبت کا ایک وسیع تصور ان کی پوری زیست پر چھایا ہوا تھا، بلکہ پوری کائنات پر محیط تھا، اس لیے کہ ان کے بقول ظلمت ہستی سے نور، محبت ہی نے کاڑھا تھا، جس کے بغیر وجود کا ظہور ہی نہیں ہوتا۔ اس وسیع و محیط آفاقی محبت کا سلسلۂ ارتقا خدا سے بندے تک پہنچتا ہے اور جواباً مخلوق سے خالق تک۔ ''بے تہ'' لوگوں کو میر کی اس عظیم الشان عشقیہ شاعری کی تہ نہیں ملتی، لہٰذا وہ محض سطح پر تیر کر یا ساحل سے سرسری مشاہدہ کر کے رہ جاتے ہیں، ورنہ تہ میں پرورش پانے والے میر کے تغزل کے تاب دار موتیوں کا ان کو اچھی طرح پتہ چلتا۔

بعض مبصروں نے میر کے کلام میں غایت بلندی کے ساتھ غایت پستی کی بات کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے جیسے میر کی غزل میں ابتذال اتنا ہی ہے جتنا ارتفاع۔ بلندی و پستی کو اس طرح برابر برابر تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے۔ چند اشعار میں کسی قسم کا ابتذال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کو فحاشی قرار دے کر میر کی عشقیہ شاعری میں فحاشی کی تلاش لا حاصل اور لغو ہے۔ امرد پرستی کا تصور اول تو فارسی کی نقالی ہے جس میں اکثر محبوب کا استعمال ہی مذکر کے صیغے میں ہوتا ہے، پھر یہی صیغہ محبوب ازل کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ استعاراتی شاعری میں، جیسی اردو غزل ہے، جنس و تصوف کے درمیان تمیز اتنی ہی مشکل ہے جتنی شراب معرفت اور شراب مے کدہ کے درمیان۔ حافظ کی شاعری اس کی بہترین مثال ہے، جس کے بعض مبصروں کی ذہنی پستی پر حافظ کا یہ مصرع چست ہوتا ہے:

اے بے خبر زلذت شرب مدام ما

میر اپنے دور اور ماحول میں ایک اخلاقی قوت تھے۔ سنگین حالات میں سنگینی کا اظہار کرتے ہوئے بھی وہ ایک ایسے شاعر رنگیں بیاں تھے جنہیں بقول اقبال ''دیدۂ بینائے

قوم" کہا جا سکتا ہے.

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہم درد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ اقبالؔ
(شاعر۔ بانگ درا)

اسی موضوع پر اور اسی عنوان کے تحت اقبالؔ کی ایک اور نظم کے حسب ذیل ا
بھی میرؔ کے کلام پر صادق آتے ہیں:

شاعر دل۔ نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
اہل زمیں کو نسخۂ زندگی دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری

میرؔ کی شاعری تو غزلوں میں سراسر خونِ جگر ہے اور انہوں نے اپنے وقت قارئین و سامعین کو کھری کھری سنائی بھی ہے۔ لیکن وہ وعظ نہیں کہتے، نہ شور مچاتے ہیں. تو اپنے لفظوں میں "آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری" کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے "سانس آہستہ" لیتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ سرگوشی اپنے مضمرات و اثرات کے لحاظ سے بہت شور ا ہے۔ ان کا تغزل دلوں میں ایک محشر بپا کرتا ہے اور ہر قلب حالات کی اس دردناکی کو محسو کر لیتا ہے جس کی تحریک پر شاعر کے دل سے ایک پر تاثیر آہ نکلی تھی۔ یہ تاثیر محض لطف لذت یا گریہ و بکا کا سامان نہیں کرتی، اصلاحِ احوال کے احساسات بھی ابھارتی ہے، کم از ایک بدترین ماحول میں بہتری کے جذبات ابھارتی ہے۔ ظاہر ہے کہ الم ناکی کے باوجود ایک اخلاقی قوت ہے، جو ٹریجڈی کی تنقید کی اصطلاح میں تطہیر (Catharsis) کا باعث ہوتی ہے اور شاید کچھ کر گزرنے کی تحریک بھی پیدا کرتی ہے، کم از کم سنجیدگی کے ساتھ کچھ سوچنے پر مایل کرتی ہے۔

کلامِ میرؔ کی یہ تاثیر بجائے خود ایک مثبت اور تعمیری عمل ہے، خواہ اس کا پس منظر کچھ

ہی منفی ہو اور اس میں تخریب کے کتنے ہی اشارات ہوں۔ بہر حال میرؔ کی فکر کا یہ انداز ان کے فن کے استعارات میں پنہاں ہے۔ ان کا جو بھی تصور ہے وہ ان کی شاعرانہ تصویروں کی آب و تاب سے نمایاں ہوتا ہے۔ ان کا فن راست انداز نہیں، گویا ملامتی ہے، گرچہ اس میں بے ساختگی ہے، مشاطگی نہیں۔

میرؔ کے افکار و خیالات کی اگر جستجو کی جائے تو ان میں اصلیت سے زیادہ عصریت کے عناصر ملیں گے، اس لیے کہ میرؔ کا اپنا کوئی نظریہ اور فلسفہ نہیں۔ انہیں مفکر شاعر نہیں کہا جا سکتا۔ وہ صرف اپنے دور اور معاشرے کے تصورات کی عکاسی و ترجمانی اپنے فکری و اخلاقی اشعار میں کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ ان کے عقاید کے مطابق ہیں اور عام زندگی میں اس کے تجربات سے ہم آہنگ۔ اس طرح اٹھارہویں صدی کے ہندوستان کا لسان العصر اگر کسی شاعر کو کہا جا سکتا ہے تو وہ میرؔ کے سوا کوئی اور نہیں۔ لیکن میرؔ، دردؔ کی طرح صوفی نہیں، غالب کے مانند شاعر ہیں، لہٰذا جو افکار و خیالات ان کی غزلوں میں رو بہ اظہار آئے ہیں وہ ان کا شعری تجربہ بن کر، خواہ استعاروں میں ملفوف ہوں یا واشگاف، ان تصورات سے ان کے جذبات وابستہ ہیں اور وہ ان کے احساسات میں سموئے ہوئے ہیں۔ چناں چہ ان کا تفکر ان کی تخیل کا ایک حصہ ہے اور اس لیے مصنوعی نہیں، فطری ہے۔ انہوں نے اپنی تہذیب کی اعلیٰ اقدار کو اپنے ذہن و کردار میں جذب کیا ہے۔ ان کا خارجی مشاہدہ ان کا باطنی مطالعہ بھی ہے۔ میرؔ کے آہنگ نے اپنے زمانے کے ہر رنگ کو اپنے مخصوص لہجے میں ڈبو دیا ہے۔

طرز میرؔ کی خصوصیات

اب ہم میرؔ کے اسلوب تغزل کا تجزیہ کریں تو مندرجہ ذیل خصوصیات سامنے آتی ہیں۔

۱۔ سب سے پہلا نکتہ ان کی زبان کا ہے، جو مجموعی طور پر کچھ قدیمانہ ہے۔ یہی وجہ ہے اس میں متروکات کی جو اب مستعمل و مروج نہیں۔ آخر یہ اٹھارہویں صدی کی اردو

ہے، جو ریختہ کے مرحلے سے گزر رہی تھی اور خود میر کہتے ہیں کہ ریختہ ایک رتبے یا
پہنچایا ہوا انہی کا ہے

ریختہ رتبے کو پہنچایا ہوا اس کا ہے
معتقد کون نہیں میر کی استادی کا

اردو کا خمیر تو صدیوں سے جنوبی ہند کے سواحل پر "عرب و ہند کے تعلقات"
اٹھ رہا تھا، جس کی مستند و مسلم تحقیق وادین میں دیے گیے عنوان سے مولانا سید سلیمان:
نے نا قابل تردید حد تک کر دی ہے۔ لیکن دکنیات کی قدامت ایک مدت تک ارتقاے ز
میں دامن گیر یا عناں گیر رہی، گرچہ اودھ، پنجاب اور بہار میں بہ یک وقت فارسی کے ر
ملا کر پراکرتوں کو ایک شکل دی جا رہی تھی اور شاہجہاں کے دور تک پہنچ کر دلّی کے لشکر و با
میں اسے "اردو" کہا جانے لگا تھا۔ ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کلکتہ کے قیام تک ج
ہندوستان کی وہ "ہندوستانی" وجود میں آ چکی تھی جو ابتداءً صرف فارسی رسم خط میں لکھی ر
تھی اور جس کے نام سے ہی ایک مستقل شعبہ انگریز حکام کو ملک کی قومی زبان سکھانے
لیے قایم کیا گیا تھا اور اس میں معلمی کے لیے میر کا نام بھی تجویز کیا گیا تھا، مگر ان کے بجا
تقرر بشیر علی افسوس کا ہوا اور "باغ و بہار" جیسی سلیس کتاب نثر میں تحریر کرنے کا مو
میر امّن کو ملا، جب کہ شاعری میں وہی سلیس زبان عام طور پر میر تقی میر استعمال کر رہے۔
اور وہ سب سے زیادہ انہی کے نام سے پہچانی جاتی تھی۔ اس حقیقت کا اظہار میر نے خ
اپنے خاص انداز سے ایک دعوے کے طور پر کیا ہے:

شعر میرے ہیں سب خواص پسند
پر مجھے گفتگو عوام سے ہے

میر کی گفتگو بہرحال عامیانہ کے معنے میں عوامی نہیں، ورنہ ان کے سب شعر خواص
پسند نہیں ہوتے۔ طرز میر صرف عام فہم ہے، اس لیے کہ بالعموم سادہ و بے ساختہ ہے، گرچہ
ادبی شان سے خالی نہیں۔ بات یہ ہے کہ میر نے زبان کو پہلے سے زیادہ صاف ستھرا کیا اور

سادہ و سلیس بنایا، پھر انہوں نے اسے جامع مسجد دہلی کی سیڑھیوں سے اٹھا کر لکھنوی محلات کے کوٹھوں پر نہیں چڑھنے دیا۔ اس لیے ان کے اسلوب بیان میں کسی تصنع اور تکلف کی عمل داری نہیں۔ دہلی کے شاہی قلعۂ معلیٰ تک ان کی زبان پہنچی ہو یا نہیں، لکھنو کے نوابوں کے دربار کا کوئی اثر اس پر عام طور سے نہیں ہوا۔ ان کی طبیعت کی روانی غزل اور مثنوی ہی میں اشعار کے دریا بہاتی ہے، قصیدے میں وہ رک سی جاتی ہے۔

۲۔ میر کا شعری بیان اسی مصفا ریختہ پر مشتمل ہے۔ یہ اردو شاعری کے ارتقا کا پہلا مرحلہ ہے۔ اس لیے اس میں اسلوبیت سے زیادہ معصومیت ہے۔ اردو ادب پراکرتوں کے متروک لب و لہجے سے، اعلیٰ سطح پر، نیا نیا نکلا ہے، لہٰذا چھوڑی ہوئی منزل کے کچھ آثار باقی رہ گیے ہیں، جن کی سادگی ہمیں کتنا ہی لبھائے، ترقی ادب کی راہ میں ہم اس کی طرف رجعت نہیں کر سکتے۔ یہ پس پائی اور پس ماندگی ہوگی۔ اس طرح کے جو نمونے جا بہ جا میر کے اشعار میں پائے جاتے ہیں وہ اگر ان کے لیے فطری ہوں اور ہم تھوڑی دیر کے لیے ان سے کچھ لطف و لذت بھی حاصل کر لیں تو یہ نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوا کہ ہم ان تبرکات کی شیرینی میں کھو کر ارتقاے زبان کی راہ گم کر دیں اور منزل سے دور جا پڑیں۔ صحیح معنوں میں یہ متروکات طرز میر کا معیار نہیں، اس سے فروتر ہیں۔ یہ اردوے معلیٰ کا نمونہ نہیں، ریختہ کی باقیات ہے۔ اس کا شمار تاریخ ادب عہد میر کے عجایبات میں کرے گی، خواہ وہ نوادرات ہوں۔ کھڑی بولی پلٹ کر اودھی یا دکنی نہیں بن سکتی اور نہیں بنی، ورنہ اردو شاعری کی عظمت میر تک محدود رہ جاتی، غالب و اقبال کے بلند تر زینوں تک نہیں پہنچتی اور عالمی ادب میں اس کا وہ مقام نہیں ہوتا جو آج ہے۔

۳۔ طرز میر کی خصوصیت کے دونوں گزشتہ نکات اشارہ کرتے ہیں کہ اس کی اصل خوبی اس کے رنگ میں نہیں، آہنگ میں ہے، جو دھیمے سروں کا ایک سحر انگیز راگ ہے اور اس کی لے ایک زیر لب گنگناہٹ کی ہے۔ یہ بھی ایک طرز ترنم ہے، جس میں ہی طبع شاعر کی روانی کا صحیح اور پورا احساس ہوتا ہے، حالاں کہ سادگی و نرمی کے علاوہ شوکت و پیچیدگی کی

مثالیں بھی اسلوب میر میں پائی جاتی ہیں، لیکن وہ اس کا مابہ الامتیاز نہیں، اس سے صرف شاعر کی قادرالکلامی کا اظہار ہوتا ہے، گرچہ چند عمدہ اشعار بھی اس طرز بیان میں موجود ہیں مگر عمدگی اور نفاست طرز میرؔ کے خصایص نہیں، ان کے منفرد کلام کے خواص سادگی وسلاست یا نرمی و سادگی ہیں۔ میرؔ کا آہنگ آفاقیت کی طرف بڑھتی ہوئی اردو شاعری کی ابتدائی آواز ہے اور اس کو ویسا ہی معصوم ہونا چاہیے جیسی یہ ہے۔ اس کا طرۂ امتیاز بجا طور پرداختگی نہیں، بے ساختگی ہے۔ یہ بھولا پن یقیناً بہت پیارا، موثر اور باعث کشش ہے، مگر بلوغ کی پختگی اور شادابی کا بدل نہیں ہوسکتا۔ تغزل صرف میرؔ کے آہنگ اور اسلوب میں نہیں ہے، غالبؔ و اقبالؔ کے اسلوب و آہنگ میں بھی ہے، جو کسی طرح میرؔ سے ایک درجہ بھی کم نہیں، بلکہ ارتقائے غزل میں کئی درجے آگے ہے۔ صرف قدامت سرمایۂ افتخار نہیں، جدت، ندرت بھی ہے، اگر وہ معیاری، پسندیدہ اور لایق اعتبار ہو، اس لیے کہ اس میں احساسات، واردات کی جو ترکیب ہے اس میں وہ عمدگی اور نفاست ہے جو درجۂ کمال تک پہنچاتی ہے خواہ ابتدائے کار کی اپنی اہمیت جو بھی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ غالبؔ و اقبالؔ کی غزلیات کے بڑے حصے انتخاب ہیں، جب کہ غزل گوئی میں کلیات میرؔ کا انتخاب ضروری ہے۔

۴۔ میرؔ کی زبان اور ان کا بیان ان کے دور اور اس کے درد کی عکاسی مناسب و موثر طور پر کرتے ہیں۔ اس لیے میرؔ ہی کو اٹھارہویں صدی کے ہندوستان کا نمایندہ شاعر تسلیم کیا جانا چاہیے، جب کہ مستقبل کے لیے ان کی حیثیت صرف ایک کلاسکی نمونے کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی استادی کو بھی مانتے ہیں، خواہ ان کا طرز تغزل میرؔ سے کتنا ہی مختلف ہو، جیسے ناسخؔ و غالبؔ و ذوقؔ وغیرہ۔ میرؔ کا کمال میرؔ کا ہے اور ان کے دور ہی کی حد تک مثالی ہے۔ آفاقیت ان کے بعض موضوع میں ہوسکتی ہے، نہ کہ اسلوب میں، جس کی تقلید بعد والوں کے لیے نہ پسندیدہ ہے نہ معقول و ممکن۔ انیسویں اور بیسویں صدیوں میں اس راگ کو الاپنے کا کیا فایدہ ہے جو اٹھارہویں صدی کے ماحول کا ایک نغمۂ شیریں تھا؟ اس کے علاوہ اسی ماحول کے دوسرے نغمے بھی تھے۔ سودا کا اپنا آہنگ تھا اور اس کی بھی اہمیت ہے،

جو بعد کے زمانوں میں زیادہ مقبول ہوا، جب کہ ان کے اپنے زمانے میں بھی نامقبول نہیں تھا۔

۵۔ طرزِ میر کا کچھ احیا اگر موجودہ زمانے میں ہوا ہے تو وہ رجحان عام نہیں۔ صرف معدودے چند طبیعتوں کا ذاتی میلان ہے یا ایک قسم کی نقالی۔ اس کی عام تقلید نہ روا ہے نہ مفید۔ واقعہ یہ ہے کہ میر کا اسلوب سخن ایک یادگار ہے اور ادبی تبرک، جس سے ہم محظوظ ہوسکتے ہیں، نہ کہ مستفید۔ اس اسلوب کی متروکات کا اب استعمال ہم زیادہ سے زیادہ تھوڑی دیر کے لیے اس کو یاد کرنے کے لیے کر سکتے ہیں۔ ارتقاے زبان میں وہ فقط ایک سنگ میل ہے اور ہماری تاریخ ادب کا ایک جزو لاینفک، یہ ایک پرانی شراب ہے، جس کا نشہ وقتی طور پر کتنا ہی تیز ہو، نئی بوتل میں وہ متاع بازار نہیں بن سکتی۔ وہ ایک خاص قسم کی قوالی ہے جس کا سماع بہت خاص محفلوں تک محدود ہے، جن کے باہر اس پر حال و قال کم ہی لوگوں کو آئے گا۔ اسی لیے عصر حاضر میں کوئی میر نہیں پیدا ہوسکا۔ فانی بدایونی تک میر کی کیفیت ذہنی میں شاید ان سے بھی ایک قدم آگے بڑھنے کے باوجود، اسلوب بیان میں ان سے بالکل جدا ہیں۔

۶۔ میر کے منتخب کلام کی نرمی و سادگی اور روانی و بے ساختگی، متروکات سے قطع نظر، اپنی جگہ ایک معقول و مقبول طرز تغزل ہے جو اردو شاعری کی روایت و وراثت کا ایک اہم حصہ ہے۔ وہ کلاسکی شاعری کا ایک پختہ و اعلیٰ نمونہ ہے، لیکن ان کے کثیر سرمایۂ تغزل پر ان کے اس دعوے کا اطلاق و انطباق نہیں ہوسکتا کہ ''مستند ہے میرا فرمایا ہوا''۔ میر کے دہلوی ہم عصروں میں یہی دعویٰ درد اور سودا بھی کر سکتے ہیں۔

۷۔ اسلوب میر کی خصوصیت و انفرادیت ان کے ایسے صاف، فصیح اور بلیغ شعروں تک محدود ہے جن میں انہوں نے اپنے اور اپنے ماحول کے درد جگر کو آئینہ دکھایا ہے۔ ان شعروں میں ان کا سوز و گداز اس درجۂ کمال تک پہنچ گیا ہے جو قارئین کے دلوں پر اثر ڈالتا ہے اور دماغوں کو کچھ سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔ اقبال کے استعارے میں یہ ایک درماندہ رہرو کی صدائے دردناک ہے، جس کو سن کر منزل کی طرف بڑھنے کی آرزو پیدا ہوتی ہے۔ یہی

کلام میر کا نشان امتیاز ہے۔

مقامِ میر

بحیثیت غزل گو میر کا مقام سب سے پہلے ان کے ہم عصر اردو غزل گ
درمیان متعین کیا جانا چاہیے۔ اس سلسلے میں ان کا موازنہ صرف دو شاعروں، سو
کے ساتھ کرنا کافی ہوگا۔

سودا کا ایک شعر ہے:

کیفیت چشم اس کی مجھے یاد ہے سودا
ساغر کو مرے ہاتھ سے لینا کہ چلا میں

میر کا شعر ہے:

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

دونوں شعروں کا موضوع محبت ہے اور دونوں شاعر اپنے اپنے اسلوب ؛
طرح کام یاب ہیں۔ ہر دو اشعار حسین اور پر اثر ہیں۔ دونوں میں فصاحت بھی ہے
بھی ہے۔ فرق صرف لہجے کا ہے۔ میر کے یہاں ملائمیت، حیرت اور حسرت ہے،
یہاں شوکت، تیقن اور قطعیت ہے۔ تغزل کی اشاریت دونوں جگہ ہے، مگر انداز تغزل
میر کے یہاں زیادہ ہے، جس کی ترکیب معصومیت اور سادگی سے ہوئی ہے۔ م
زیرِلب ہے اور سودا کی صدا بر ملا۔ سودا کا اظہار واشگاف ہے اور میر کا بیان در
میر سرگوشی کرتے ہیں اور سودا اعلان۔ ان مختلف کیفیتوں کے درمیان ترجیح مشکل ہے
میر کا تجربہ و تاثر کچھ زیادہ گہرا، وسیع، ذاتی اور دیرپا محسوس ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا
سودا تخیل کی شاعری کر رہے ہیں اور میر احساس کی۔ میر واردات قلب پیش کر رہے
سودا شاعرانہ جذبات۔ اس تقابلی تجزیے کا آخری سوال خلوص فکر اور خلوص فن کا ہے،

دونوں میں مشترک، مگر میرؔ کے شعر میں ایک قدر زاید ہے، جس کی نشان دہی ایک لفظ "عجب" کرتا ہے۔ اس کا کیف تغزل کی شان بڑھا دیتا ہے۔

دردؔ کا ایک نادر شعر ہے

ہم جہاں میں آئے تھے تنہا و لے
ساتھ اپنے اب اسے لے کر چلے

یہ معرفت کا بے مثال شعر ہے اور عشق حقیقی کے نتیجہ خیز اظہار کا اس سے بہتر پیرایہ شاید ہی دست یاب ہو۔ بہرحال، میرؔ کہتے ہیں

بے خودی لے گئی کہاں ہم کو
دیر سے انتظار ہے اپنا

اس شعر کے دونوں معانی لیے جا سکتے ہیں، ایک عشق مجازی کا، دوسرا عشق حقیقی کا، جب کہ دردؔ کے شعر میں مجازی کی گنجائش قطعاً نہیں ہے۔ وہ تو صریحاً دنیا میں انسان کی پیدائش اور اس کی موت کو خدا سے منسوب کرتے ہیں اور اپنی حد تک راضی برضائے الٰہی ہو کر دنیا کی زندگی سے آخرت تک کو ایک دھاگے میں پرو دیتے ہیں۔ شعر کی اشاراتی کیفیت بہرحال عشق حقیقی کو نہایت حسین اور معنی خیز بنا دیتی ہے۔ یہ ثروت احساس تہ در تہ ہونے کے باوجود بہت سادگی اور خموشی کے ساتھ، ضایع و بدایع سے بالکل خالی ہو کر، روبہ اظہار آئی ہے۔ اس کا اسلوب میرؔ کے طرز سے بہت قریب ہے۔

میرؔ کے شعر میں پہلے مصرعے کا سوالیہ انداز چونکاتا ہے اور تلاش صداقت کے احساس کو جگاتا ہے۔ اس سوالیہ کیفیت سے پیدا ہونے والے تجسس میں بے خودی کا لفظ معنی خیز ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے مصرع میں انتظار کو اپنے آپ کی دریافت سے متعلق مانا مفہوم کی تہ داری کو بڑھا دیتا ہے۔ پورے شعر کا ایک مطلب یہ نکلتا ہے کہ میرؔ طویل مدت تک گویا کھوئے کھوئے سے رہے، اس لیے کہ کسی کی محبت میں گم تھے اور دنیا کے معاملات میں ہوش و حواس سے بیگانہ ہو چکے تھے۔ ایسا ہوش ربا عشق کس کا ہو سکتا ہے؟ اس

سوال کا جواب مجازی محبت کے حوالے سے دینا شعر کے مفہوم اور اس کی تاثیر کو محدود کرے گا، جب کہ میرؔ کی شاعری میں ہم عشقِ حقیقی کے بکثرت اشارات پاتے ہیں۔ ان کے احساسِ الم کے بنیادی تصور تک میں جبر کا جو پہلو بار بار ظاہر ہوا ہے اس کی نسبت بداہتہً قدرتِ الٰہی کی طرف بڑے عاشقانہ انداز میں ہے، جس کو بہ آسانی صوفیانہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ معرفت صریحاً میرؔ کے تغزل کا ایک اہم اور ہمہ گیر موضوع ہے۔ ان کی مشہور و مسلم انا کبھی کبھی منصور کے نعرۂ اناالحق کی بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا میرؔ کی بے خودی کو حق اور حقیقت سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

اس نکتے پر دردؔ اور میرؔ ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں، گرچہ دونوں کے شعروں کا اپنا اپنا الگ الگ مفہوم ہے۔ انداز بیان میں بھی ایک فرق ہے۔ دردؔ کی آواز زیادہ صوفیانہ ہے اور میرؔ کی زیادہ شاعرانہ، جب کہ تغزل کا کیف دونوں میں ہے، جس کا احساس ہر صاحب ذوق کو اپنے اپنے ذوق کے مطابق ہوگا۔ کچھ لوگوں پر مئے الست کا نشہ طاری ہوگا اور کچھ لوگوں پر دنیا کی شراب محبت کا۔

اس کیفیت میں میرؔ کا سادہ سا انداز شاید شعریت میں زیادہ پُر کار ہے۔ اس لیے مجرد تغزل کے دلدادہ شاید اس سے زیادہ لطف لیں گے اور یہی لطف شاعری میں میرؔ کی ترجیح وتفوق کا باعث ہوگا۔ میرؔ کا سوال اور انتظار ممکن ہے کہ زیادہ دیر تک ذہن میں گونجتا رہے۔ ایک شعری آہنگ کی یہ صدائے بازگشت میرؔ کے تغزل میں تاثیر کا اضافہ کرتی ہے اور حسن و جمالِ فن کا بھی۔ میرؔ کا انتظار اپنی بازیابی میں ختم ہوا کہ نہیں، ہمارا انتظار جاری ہے۔ یہ ایک شعر کے کیف کی پائیداری ہے۔

اب دوسرے دور میں غالبؔ کے ساتھ میرؔ کا موازنہ کئی جہتوں سے بہت دل چسپ ہوگا۔ دونوں کے درمیان مشابہت کم اور فرق زیادہ ہے۔ صدی بدل جاتی ہے، ماحول بدل جاتا ہے۔ افراد پر بقول غالبؔ مشکلیں اتنی پڑ چکی ہوتی ہیں کہ آسان معلوم ہونے لگتی ہیں۔ تنگ آمد بہ جنگ آمد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور حساس ذہنوں میں یاسیت کے

بجائے ایک جرأت مندانہ تشکیک ابھرتی ہے، جو ایک کش مکش کا باعث ہوتی ہے۔ ۱۸۵۷ء کی شکست کے آثار جو پہلے سے ہویدا تھے واقع ہونے کے بعد ذہین لوگوں کو غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔ ایک غیر ملکی حکومت کی طاقت کے یے انداز اور مغربی ممالک میں ترقی کے یے رجحانات ہندوستان کی مشرقی فضا میں ایک ہلچل پیدا کر دیتے ہیں۔ انگریزی تعلیم کی ابتدا ہوتے ہی سائنس اور فلسفہ کے یے افکار و خیالات کا سایہ ایک جامد سماج پر اس طرح پڑتا ہے کہ اس میں کچھ حرکت سی ہونے لگتی ہے۔ لیکن تہذیب کی موروثی قدروں سے وابستگی اپنی جگہ رہتی ہے اور ان کے تحفظ کی فکر لاحق ہوتی ہے، اس لیے کہ نئی مغربی قدروں کی پسندیدگی و بہتری مشتبہ ہے۔ یہی معاملہ عقاید کا ہے۔ عقاید و اقدار کے تحفظ اور ترقیات کی طرف میلان سے انیسویں صدی کے سب سے حساس شاعر کے دل و دماغ میں تصادم کا جو طوفان اٹھتا ہے اس کا ایک عکس غالبؔ کے اس نمایندہ شعر میں نمایاں ہے

ہے دل شوریدۂ غالبؔ طلسم پیچ و تاب
رحم کر اپنی تمنا پر کہ کس مشکل میں ہے

یہ تمنا، یہ آرزو محبوب حقیقی کے نظریہ و نظام سے شدید و عمیق ذہنی و جذباتی وابستگی پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن اس کی بقا کے سلسلے میں بڑھتے ہوئے خدشات نے شاعر کے دل میں ایک تہلکہ مچا رکھا ہے اور وہ نتیجتاً ایک طلسم پیچ و تاب میں گرفتار ہو گیا ہے، کعبہ اس کے پیچھے ہے، کلیسا اس کے آگے، وہ جائے تو کدھر؟ گرچہ حالات کی یورش میں اس کے ہاتھوں سے ''دامان خیالِ یار چھوٹا جائے ہے''، مگر اس کے ''دلِ افسردہ'' میں ''ہنوز اک پرتو نقشِ خیالِ یار باقی ہے۔'' وہ مجبوریوں کے باوجود حال سے پریشان ہو کر بھی ایک بہتر مستقبل کی امید رکھتا ہے اور اس کے لیے کوشاں ہے

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

آشیانے کی بربادی اور آزادی کے سلب ہو جانے کے بعد قید میں رہتے ہوئے

بھی آزادی و آشیاں سازی کا یہ عزم و حوصلہ میرؔ کے مندرجہ ذیل نمایندہ شعر میں نہیں ہے

عالم عالم عشق و جنوں ہے، دنیا دنیا تہمت ہے
دریا دریا روتا ہوں، صحرا صحرا وحشت ہے

یہ گریہ وزاری اور نالہ وفریاد اس لیے ہے کہ:

بے طاقتی نے دل کو گرفتار کر دیا
اندوہ و دردِ عشق نے بیمار کر دیا

یہ ضعف، یہ گرفتاری اور بیماری ہے تو غمِ عشق کے حوالے سے، لیکن اس تغزل میں کیا غمِ کائنات کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے؟ میرؔ کا ''طور'' جو بھی ہو، وہ ''نامرادانہ زیست'' کرتے تھے۔ یہ ماحول کا جبر ہو یا مقدر کا، میرؔ اس کے اسیر تھے، جیسے ان کے سبھی معاصرین تھے، اور جس زلف کے وہ اسیر تھے بہت گرہ گیر تھی، نہ ٹوٹ سکتی تھی نہ چھوٹ سکتی تھی۔ ایسی حالت میں یاس، الم اور آہ و فریاد کے سوا چارۂ کار کیا تھا؟ شاید یہ بھی بہت تھا کہ نالۂ شاعر سے کم از کم ہمسایے کو نیند نہیں آتی تھی، ایک شور تو ہوتا تھا۔ یہ بھی بیداری کی علامت تھی اور اس سے ایک، محروم و مجروح سہی، زندگی کا احساس ملتا تھا۔

اپنے اپنے اسلوب و آہنگ میں تغزل غالبؔ و میرؔ دونوں کے اشعار کا وصف ہے۔ لیکن غالبؔ کا ذہن و انداز بالیدہ تر ہے۔ ان کے اشعار پڑھ کر دل کی وہ دھڑکن بڑھ جاتی ہے جو میرؔ کے اشعار میں رکتی سی محسوس ہوتی ہے۔ کیف کا یہ فرق معیار کے فرق کی طرف بھی کچھ اشارہ کرتا ہے۔ غالبؔ کی غزل قدرے زیادہ جان دار اور شان دار نظر آتی ہے اور اس لیے زیادہ جاں فزا اور پر لطف ہے۔ فنونِ لطیفہ کے متعلق اقبالؔ کا ایک دل چسپ اور فکر انگیز نکتہ یہاں یاد آتا ہے:

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

شعر بھی ایک قطرہ، قطرۂ خونِ جگر ہے، جو از دل خیزد و بر دل ریزد، یعنی شاعر کے

دل سے نکلتا ہے اور قاری کے دل پر گرتا ہے۔ اب یہ قطرہ دل میں ٹپک کر اگر ایسا تلاطم پیدا کرے کہ گہر آب دار بن جائے تو اس کی چمک سے دل کی تاریکی دور ہوسکتی ہے اور ایسی روشنی ابھر سکتی ہے جس سے زندگی تاب دار ہوسکتی ہے۔ یہ ایک شعاعِ امید ہے، جو زندہ رہنے کے لیے ضروری ہے۔ اس کے برخلاف اندھیرا ہی اندھیرا ہے، چاہے ہمیں کتنا ہی پیارا ہو، ہے یہ ایک اضمحلال اور جمود کی علامت، جس سے قدرے انتشار اور نتیجۃً تحریک یقیناً بہتر ہے۔

اس لیے غالبؔ کے لیے ہماری ترجیح واضح ہے۔ تغزل کے ایک محکم اسلوب کے لیے کسی محبوب کی تمنا کا حوالہ اور مرغِ اسیر کا قفس میں آشیاں سازی کے لیے اہتمام کافی ہے۔ دریا دریا رونا اور اندوہ و دردِ عشق سے بیمار ہو جانا ایک جذبۂ محبت کی پرورش تو کرتا ہے اور احساسِ عشق کو بڑھاتا بھی ہے۔ لیکن اس سے دل و دماغ میں کوئی تاب داری نہیں پیدا ہوتی، کوئی شمع نہیں روشن ہوتی۔ فن کے لیے الم کی اہمیت جو بھی ہو، نشاط فن ہی کا ایک جز ہے اور اس کا سرور زیادہ جمالیاتی کیفیت کا آئینہ دار۔

کون کہہ سکتا ہے کہ اقبال کی ایک غزل کا یہ مطلع کیفِ تغزل کی بہترین تشریح نہیں کرتا

یہ کون غزل خواں ہے پُر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

اس سے غزل گوئی اور تغزل میں میرؔ پر غالبؔ اور غالبؔ پر اقبالؔ کی برتری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی غزلیں ایک ایسے منفرد تغزل کی آئینہ دار یا سرمایہ دار ہیں۔ (جیسے فارسی میں زبورِ عجم ہے) جس کی کوئی نظیر دنیائے شاعری میں پائی نہیں جاتی۔ کیا غزل کا ایسا شعر اقبال کے سوا کسی شاعر نے کہا ہے یا کہہ سکتا ہے

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

پہلا مصرع عصر حاضر کی تازہ ترین سائنسی معلومات سے بھی بہت آگے کی خبر دیتا ہے، جب کہ دوسرا مصرع آج کی دنیا کی ایک ٹھوس حقیقت یا اس کے فلسفیانہ تصور کو عشق و محبت کے سوز و گداز اور سرور و نشاط میں ڈبو دیتا ہے۔ یہاں استعارہ بھی ہے، نغمہ بھی۔ یہ رنگ و آہنگ تغزل کی بہترین روایات کو ترقی دے کر نقطۂ عروج اور اوج کمال تک پہنچا دیتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ شاعری کی بہترین شکل تغزل ہے۔ ایسا فصیح و بلیغ اور حسین و جمیل نیز پر معنی و سرود آفریں شعر نہ مثنوی میں کہا جا سکتا ہے نہ منظوم ڈرامے یا تمثیلی نظم میں۔

کلام اقبال میں یہ ایک شعر محض ایک مثال ہے، جب کہ ان کی غزلیات میں ایسے اشعار کی فراوانی ہے۔ اردو میں نہ بانگ درا ان سے خالی ہے نہ ضرب کلیم۔ (فارسی میں زبور کے علاوہ پیام مشرق کا باب ''مے باقی'' کی وجد آوری پڑھنے کی چیز ہے۔ میر و غالب کے فارسی کلام اس سلسلے میں کوئی خصوصیت نہیں رکھتے)۔ نمونے کے طور پر اردو میں اقبال کے چند متغزلانہ اشعار درج ذیل ہیں:

گیسوے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

اس پیکر خاکی میں اک شے ہے سو وہ تیری
میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی

کوئی بتائے مجھے یہ غیاب ہے کہ حضور
سب آشنا ہیں یہاں ایک میں ہوں بیگانہ

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

بالِ جبریل کے ان اور انھی جیسے بے شمار اشعار میں تغزل کا طرز و اسلوب وہی ہے جو سودا سے آگے بڑھ کر غالبؔ کے کلام میں نمایاں ہوا، جب کہ اقبالؔ کے تغزل نے غزل کی اس روایت کو توسیع و ترقی دے کر درجۂ کمال تک پہنچا دیا۔ اردو غزل کا یہ ارتقا اردو نظم کے ارتقا سے کم اہم نہیں ہے، جس کی تکمیل بھی اقبالؔ ہی کے ہاتھوں ہوئی۔

اس موازنے سے قطع نظر، میرؔ کے دریائے سخن کے کچھ موتی اقبالؔ کے بحرِ ذخار میں بھی شامل ہیں۔ اقبالؔ نے مجموعی اور عمومی طور پر پوری اردو شاعری کی روایات کو آگے بڑھایا ہے۔ ان میں میرؔ کی روایت تغزل بھی ہے اور غالبؔ کی بھی۔ یہ تینوں اردو شاعری اور تغزل کے ارتقا میں، عصری حسیات اور اسلوب و طرز کے اختلاف کے باوجود، اپنی اپنی جگہ سنگ میل ہیں اور عظمت فن کا ایک مثلث بناتے ہیں۔ اس میں ترجیح اور تفوق کے اعتبار سے پہلا زاویہ اقبالؔ کا ہے، دوسرا غالبؔ کا اور تیسرا میرؔ کا۔ یہ ترتیب تینوں کے مجموعی اردو و فارسی کلام کے لحاظ سے بھی ہے اور صرف اردو غزل اور تغزل کے دائرے میں بھی۔ جہاں تک آفاقیت اور عالمی ادب کا تعلق ہے، میرؔ و غالبؔ کی شاعری پورے طور پر قابل غور نہیں۔ یہ واقعہ دور، ماحول، شخصیت، صلاحیت اور قابلیت سبھی عناصر کے مدنظر ہے۔ خالص فن کے وصف و مقدار کے اعتبار سے بھی تینوں عظیم شعرائے اردو کے تقابلی مدارج کا نقشہ یہی ہوگا، جب کہ افکار و خیالات کے لحاظ سے تو اقبالؔ کے ساتھ کسی کے موازنے کی کوئی گنجایش ہی نہیں نکلتی۔ تخیل و تصور کے معاملے میں بھی یہی صورت ہے۔ اقبالؔ کے کلیات اردو و فارسی شاعری کا وہ معیار بناتے ہیں جس کی روشنی میں اور اسی کی نسبت سے ہم میرؔ و غالبؔ دونوں کے مقام کا تعین کر سکتے ہیں۔ یہ تعیین صرف اردو کلام کی بنیاد پر بھی بخوبی کی جاسکتی ہے۔

اس تقابلی مطالعے کے باوجود تسلیم کیا جانا چاہیے کہ میرؔ کے مقام کی ایک تاریخی خصوصیت و اہمیت ہے۔ ولیؔ کے شستہ و سلیس کلام کے باوجود، یہ حقیقت ہے کہ میرؔ سے پہلے ''ریختہ'' کا وہ ''رتبہ'' نہیں تھا جس نے اس کو فارسی کی ترقی یافتہ شاعری کی سطح پر پہنچا دیا۔ سعدیؔ و حافظ کی مثالی حیثیت کا کلاسکی معیار اردو میں میرؔ کی شاعری کے حجم اور وصف سے

سیدا ہوا۔ کلام میر کے اس کیف وکم میں سب سے بڑا اور بنیادی حصہ ان کی غزل او، تغزل کا ہے۔ اس سلسلے میں ذوق کا شعری تبصرہ عہد غالب تک کے لیے ایک جہت ۔ ہے، یعنی صرف سوز وگداز اور اس کے اسلوب بیان کے اعتبار سے، گرچہ شاعری اور گوئی فقط سوز وگداز کے اظہار کا نام نہیں، نہ اس پر مبنی ہے۔ تخیل اور نغمگی بھی شاعرؔ غزل گوئی کے مواد وہیئت کے لیے ضروری ہیں۔ فکر وفن کی کامل ہم آہنگی کے بغیر کوئی بڑ لطیف وجود میں نہیں آسکتا۔ یہ ادب میں لفظ ومعنی کی پیوستگی کا معاملہ بھی ہے۔ اس کے، زبان وبیان کی فصاحت وبلاغت شرط اول قدم ہے۔

میر کے اپنے اقرار کے مطابق، انہوں نے ریختہ کو وہ معیار عطا کیا جس نے ا شاعری کو کلاسکی درجہ عطا کیا، گرچہ ریختگی کے کچھ اثرات ان کے زبان وبیان میں کچھ کچھ رہ گیے، جو آثار قدیمہ کے نوادر سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ بہر حال مجموعی دعو طور پر یہ اسلوب میر کا کمال ہے کہ ریختہ کو اردو کلاسک کا درجہ ملا۔ ناسخ جیسے زبردست ز زبان نے بھی میر کی اس استادی کو تسلیم کیا ہے اور غالب جیسے عظیم شاعر نے اس سلسلے میں بر کو اپنا پیش رو تسلیم کیا ہے۔

بہر حال، جس لسانی مسئلے کو میر نے حل کرنے کی کوشش کی وہ ان کی ادبی تحدید بھی کرتا ہے۔ اس کے باوجود ان کے کلام کا حجم اور منتخب اشعار کا معیار ان کی عظمت اور اپنے دور میں اولیت کے لیے کافی ہے۔ یہی تغزل میں ان کے اعلیٰ مقام کی اصلی ضمانت ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ تغزل ان پر ختم نہیں ہوتا اور اس کے کمال کا ارتقا جاری رہتا ہے۔ میر کا تجر بہر حال بعد کے ترقی پزیر اسالیب کے لیے ایک مستند کلاسکی روایت بن جاتا ہے، جس میں توسیع واضافہ مختلف انداز سے ہوتا رہتا ہے۔ میر کی استادی اپنی جگہ، مگر غالب واقبال کی فتوحات میر کی قایم کردہ حدوں سے آگے بڑھ جاتی ہیں۔ میر کا یہ تاریخی مقام ان کے لب ولہجے اور رنگ وآہنگ کے علاوہ ان تصورات کی حسین پیش کش سے بھی بنتا ہے جو ان کے عہد میں رائج تھے یا ان کے ذہنی عقاید میں شامل تھے، خواہ وہ محبت کا ایک وسیع تخیل ہو یا

انسانیت کا بلند مطمح نظر یا اعلیٰ اخلاقیات کا پیغام۔ یہ سب وہ عظیم الشان تہذیبی قدریں تھیں جو میرؔ کو ورثے میں، خاص کر فارسی شاعری اور مروجہ ''تصوف'' سے ملیں۔ یہ گویا ان کی میراث تھی جسے انہوں نے اپنے اشعار میں زمانے کی دست برد سے بچا کر آنے والی نسلوں تک جمالیاتی طور پر منتقل کیا۔ یہ میرؔ کے تغزل کا وہ کارنامہ ہے جو انہیں صحیح معنوں میں غالبؔ و اقبالؔ کا پیش رو بناتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ میرؔ کی فریاد کی لے غالبؔ کے یہاں بدل جاتی ہے اور اقبالؔ کے یہاں اس سے بھی بڑھ کر ''شکوہ'' اور ''جواب شکوہ'' بن جاتی ہے۔ یہ ترقی پزیر تسلسل دوسری زبانوں کی شاعری میں بہ مشکل ملے گا، بلکہ تقریباً مفقود ہے۔

میرؔ کے نظریاتی اشعار کو ہم مستثنیٰ کہہ کر نظر انداز نہیں کر سکتے اور محض شاعرانہ تعلّی بھی قرار نہیں دے سکتے، ورنہ ان کے المیہ تغزل کی قدر و قیمت بھی کم ہو جائے گی۔ جس طرح درد و غم ان کا تجربہ ہے، اسی طرح بلند خیالی اور کردار کی مضبوطی بھی ان کا محبوب ورثہ ہے۔ وہ دونوں سے کام لیتے ہیں اور گویا ان کو ایک دوسرے میں سمو دیتے ہیں۔ جہاں ''ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی'' وہیں ''مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا'' بھی ہے۔ محبت میں سلیقہ اور عشق میں ادب کوئی معمولی بات نہیں۔ نامرادی میں زیست کا طور میرؔ کی وضع ہے، جو ان کی شخصیت اور شاعری دونوں کا حصہ ہے۔ میرؔ کی سادگی کو سادہ لوحی نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس میں بلوغ ہے، بالیدگی ہے۔ میرؔ کی حیرت و حسرت بے خبری کا آئینہ نہیں، ایک پختہ و پیچیدہ ادراک کا نتیجہ ہے۔ موت پر ان کا تبصرہ اس کو زندگی کی ایک علامت بنا دیتا ہے۔ حالات اور واردات کا دباؤ میرؔ کی عام لے کو دھیما ضرور کر دیتا ہے، مگر ان کا نغمۂ زیرِ لب محض بقول غالبؔ (برائے خود) ''اپنی شکست کی آواز'' نہیں، بلکہ اس کا مقصود شکست کو نوائے عبرت بنانا ہے۔ یہ اقبالؔ کے استعارے میں ایک ''درماندہ رہرو کی صدائے دردناک'' ہے، جس سے ''رحیل کارواں'' کا سراغ ملتا ہے اور منزل کی طرف سفر کا ایک نشان۔

لہٰذا میرؔ کے مقام کو سمجھنے کے لیے ایک ترکیبی انداز نظر کی ضرورت ہے، تاکہ ہم ان

کے تغزل کی ترکیب کے عناصر کو ایک مرکب شکل میں دیکھ سکیں۔ نور و ظلمت اور نشاط دونوں سے، نیرنگیِ حیات اور نیرنگیِ فن دونوں کی ایک دوسرے سے ہم آہنگ جمالیاتی اخلاقیات کا پر اثر اور فکر انگیز مظاہرہ ہوتا ہے۔ اقبالؔ، غالبؔ اور میرؔ ہمارے تینوں عظیم کے یہاں اسی ترجیحی ترتیب سے وہ حسین و جمیل ''تماشائے حیات''، اس کے عناصر رنگوں کی ترکیب میں اختلاف کے ساتھ، رونما ہوتا ہے جو ایک حوصلہ شکن ماحول میں بھی اور کچھ کر گزرنے کا حوصلہ بڑھا دیتا ہے۔

بارے دنیا میں رہو، غم زدہ یا شاد رہو
ایسا کچھ کر کے چلو یاں کہ بہت یاد رہو (میرؔ)

کوئی دن گر زندگانی اور ہے
اپنے جی میں ہم نے ٹھانی اور ہے (غالبؔ)

تو شاہیں ہے، پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں (اقبالؔ)

مختلف ادوار کے مختلف شعرا کے، یہ نمونے کے اشعار ایک ہی نقطے پر مرکوز ہیں اور وہ ہے عزم و عمل۔ یہ عظمت کی یکسانی کی دلیل ہے۔ بڑے انسانوں اور فن کاروں کے تخیلات میں تصور کی بلندی اور خیال کی رفعت ضرور ہوتی ہے اور یہ بنیادی عنصر مثبت اور تعمیری ہوتا ہے، خواہ ان کے طرز و انداز میں فرق جو بھی ہو۔ اردو شاعری میں معیارِ نظر کی یہ وحدت اردو ادب کی روایت کے تسلسل اور ہموار ارتقا کا ایک ثبوت ہے، جو عہدِ میرؔ سے عصرِ اقبالؔ تک ایک کلاسکی انداز سے قایم رہا۔ تین سو سال کا یہ دورِ عظمت اردو ادب کی آفاقی جہت اور عالمی حیثیت واضح کرنے کے لیے بہت کافی ہے۔ اس کے بعد ترقی پسندی اور جدیدیت کی آویزش نے فکر و فن دونوں کے ایسے مسایل پیدا کیے ہیں جو زبان و ادب دونوں

کے مستقبل پر سوالیہ نشان لگاتے ہیں، گرچہ ترقی پسندی کے کارنامے فن کو اس حد تک مسخ نہیں کرتے جس حد تک جدیدیت کے شاہ کار۔ آزاد شاعری اردو ادب کی مستند اور مسلم الثبوت روایت سے ایک انحراف اور اس کی تحریف ہے۔ بہر حال یہ اردو کی خوش قسمتی ہے کہ یہ فن شکنی نہ تو مقبول ہوئی نہ اپنا کوئی معیار بنا سکی۔ اس سلسلے میں اردو غزل نے ایک مثبت و موثر تاریخی رول ادا کیا۔

ادب کے لیے تغزل کی یہ شان دار خدمت میرؔ و غالبؔ سے اقبالؔ تک کے ان تجربات و کمالات کی مرہون منت ہے جن کی موجودگی، مقبولیت اور نمایاں برتری کے سبب تحریف پسندوں کا روایت سے انحراف کام یاب نہیں ہو سکا۔ اس کے مقابلے میں مغربی ادب کی جدت پسندی اسے لے ڈوبی۔ یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی میں قدر اول کا ایک بھی مغربی شاعر ایسا نہیں پیدا ہوا جسے اقبالؔ کے مقابلے پر رکھا جا سکے۔ مشرق کے سیاسی زوال کے زمانے میں کسی شاعر مشرق کا ''عروج آدم خاکی'' کا نعرہ اور ''ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں'' کا نغمہ میرؔ و غالبؔ کی ترقی دی ہوئی روایت کے تسلسل ہی میں تمنائے انسانی کا اگلا قدم ہے۔

آدمِ خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ — آئینہ تھا یہ ولے قابل دیدار نہ تھا — میرؔ

ہر قدم دوریِ منزل ہے نمایاں مجھ سے — میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے — غالبؔ

عروجِ آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں — کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے — اقبالؔ

جس آدمِ خاکی کی بات میرؔ نے کی اسی کے عروج کی غزل گوئی اقبالؔ نے کی، جب کہ غالبؔ انسانیت کے فروغ مسلسل کا اشارہ دے چکے تھے۔ اس ترقی پذیر روایت تغزل میں میرؔ کا تاریخی تقدم، غالبؔ کی پیش قدمی اور اقبالؔ کا نقطۂ عروج واضح ہے۔ اردو تغزل میں یہی مقامِ میرؔ ہے۔ اردو شاعری کی یہ ثروت مندی دنیائے ادب میں بہت اونچی جگہ رکھتی ہے۔

مصنف کی دوسری چند کتابیں

۱۔ نقطۂ نظر
۲۔ تشکیل جدید
۳۔ برنارڈ شا
۴۔ تنقید شرق
۵۔ اسلوب تنقید
۶۔ اقبال کا نظامِ فن
۷۔ اقبال کا نظریۂ خودی
۸۔ قرۃ العین حیدر کا فن
۹۔ عظمت غالب
۱۰۔ مولانا ابوالکلام آزاد —— ذہن و کردار
۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا اسلوب نگارش
۱۲۔ اقبال کا ذہنی و فنی ارتقا
۱۳۔ اقبال اور عالمی ادب
۱۴۔ معیار و اقدار
۱۵۔ تنقیدی زاویے

انگریزی

۱۶۔ T.S.Eliot's concept of Culture
۱۷۔ Iqbal : The Poet

(یہ ایک مختصر فہرست ہے مصنف کی اردو اور انگریزی میں تقریباً پچاس مطبوعہ کتب کی جن میں متعدد کے کئی ایڈیشن ملک و بیرون ملک شائع ہو چکے ہیں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل ہیں)

شکیل الرحمٰن

مومن کا احساسِ جمال

مومن خاں مومنؔ کی شاعری بڑی سخت جان ہے اور میں اسے حیرت سے دیکھتا ہوں! اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ غالبؔ کے عہد میں یہ شاعری اپنی شادابی، بانکپن اور تازگی کے ساتھ نہ صرف زندہ رہی بلکہ اسی عہد کے شاعرانہ ماحول پر حاوی بھی رہی۔

دوسری وجہ ہے کہ میرؔ اور غالبؔ کے اعلیٰ ترین جمالیاتی معیار کے باوجود یہ شاعری آج بھی گفتگو کا موضوع بنتی ہے۔

سوچتا ہوں کچھ باتیں ایسی ضرور ہیں جو اسے اس زمانے میں زندہ رکھے ہوئے تھیں اور آج بھی اس کی زندگی کی ضامن بنی ہوئی ہیں۔

مومنؔ ۱۸۰۱ء میں پیدا ہوئے اور باون سال کی عمر میں ۱۸۵۱ء میں انتقال کیا۔

ایسے خاندان کے فرد تھے کہ جس کی عمدہ اور نفیس روایات کو پسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔ چھبیس سال کی عمر تھی کہ والد کا انتقال ہوگیا ایسا گہرا صدمہ ملا کہ عمر بھر اس کی خلش لیے رہے۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ اور حضرت شاہ عبدالقادر سے قریب رہے، اپنے والد حکیم نبی خاں کے ساتھ ان دونوں بزرگوں کی شخصیتوں سے متاثر رہے، ذہانت میں اپنی مثال آپ تھے، اردو کے علاوہ عربی اور فارسی زبانوں سے اچھی واقفیت رکھتے تھے، فارسی زبان میں بھی شاعری کی، حدیث، فقہ اور منطق کے علاوہ علم نجوم اور عمل رمل سے گہری دلچسپی لی، اس سلسلے میں کئی واقعات مشہور ہیں شطرنج اور چوسر کے استاد سمجھے جاتے تھے، علوم موسیقی سے بھی دلچسپی تھی، غزلیں کہیں مثنویاں لکھیں قصیدے لکھے مخمس اور مسدس لکھے، رباعی، ترجیع بند اور ترکیب بند کی بھی عمدہ مثالیں ان کے کلام میں موجود ہیں، ایک جانب مذہبی اور

روحانی اقدار کو عزیز رکھتے تھے۔ اور دوسری جانب ایسے حسن پسند تھے کہ 'عورت' کو تمام حسن کا مرکز سمجھتے تھے، مومن صورت پرستی اور حسن پسندی میں اپنے منفرد رجحان سے پہچانے جاتے ہیں، ان کا بنیادی تصور یہ تھا کہ کشتہ ناز بتاں میں جان کھونے کے لیے اللہ نے پید کیا ہے۔

مومن، حسن کے اظہار کے ایسے شاعر ہیں جو حسن کے لمحوں اور لمحوں کے حسن کی شادابی اور تازگی کو محسوسات سے قریب تر کردیتے ہیں سراپا نگاری کے بغیر محبوب کے حسن کو محسوس بنادیتے ہیں:

آنکھوں سے حیا ٹپکے ہے انداز تو دیکھو
ہے بوالہوسوں پر بھی ستم ناز تو دیکھو

دیکھیے خاک میں ملاتی ہے — نگہ چشم سرما سا کب تک
دیدۂ حیراں نے تماشا کیا — دیر تلک وہ مجھے دیکھا کیا
تو نے وہاں لگائی مہندی — یاں دل میں لگی نگار آتش
چلنا تو دیکھنا کہ قیامت نے بھی قدم — طرزِ خرام و شوخیِ رفتار کے لیے

بات کہنے میں انداز ایسا ہے کہ حسن کا اظہار ہوجاتا ہے اور ان کا احساسِ حسن دوسروں کا تجربہ بن جاتا ہے۔

دیکھے ہے چاندنی میں وہ زمیں پر نہ گر پڑے
اے چرخ اپنے تو مہہ کامل کو تھامنا

محبوب کا ذکر ہو یا زلف و گیسو یا سرمۂ رنگیں کا، لب رنگیں کا ذکر ہو یا دستِ حنائی کا، ایسا محسوس ہوتا ہے، جیسے حسن کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہوئے وہ اپنے دل سے ہم کلام ہیں اور یہ ہم کلامی حسن کے اظہار کی صورت اختیار کرتی جارہی ہے، یہ میر کی تازہ روایت سے ذہنی وابستگی کا نتیجہ بھی ہے، تجربے مومن کے ہیں اور انداز بیان ان کا اپنا ہے، لہٰذا اس روایت کی روشنی کے باوجود مومن کے شعری تجربے اپنی انفرادیت رکھتے ہیں۔ شاعر نے حسن کو کس

طرح دیکھا اور محسوس کیا اور وہ اپنے احساسات کو صرف اپنی ذات کے تعلق سے کس طرح بیان کرتا ہے، مومن کے جمالیاتی تجربوں کا امتیازی رجحان ہے!

شاعری کی روایات اور اس کے ماحول کو پیش نظر رکھئے اور اس کے رنگین اور شاداب تجربوں کا مطالعہ کیجئے تو یقیناً اس سچائی کا علم ہوتا کہ مومن ان شعرا کی بہتر نمائندگی کرتے ہیں جو علم میں اضافہ نہیں بلکہ کسی نہ کسی سطح پر جمالیاتی انبساط حاصل کرنے اور اپنے منفرد دلکش کے ذریعہ اسے مول کرنے کے قائل ہیں، حسن ومحبت کے موضوعات میں فطری دلچسپی پیدا کر دیتے ہیں، قاری کو اپنی لطف اندوزی اور اپنے تخیل کے حسن میں شامل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لمحوں کا سکون، لمحوں کی مسرت اور لمحوں کی خلش پیدا کر کے ہیجان اور کرب کی لذت آمیز کیفیتیں عطا کرتے ہیں:

یارب وصال یار میں کیوں کر ہو زندگی　　نکلی ہی جان جاتی ہے ہر ہر ادا کے ساتھ

شب ہجر میں کیا ہجوم بلا ہے　　زباں تھک گئی مرحبا کہتے کہتے

بجلی گری فغاں سے مری آسمان پر　　جو حادثہ کبھی نہ ہوا تھا سو اب ہوا

داغ خوں سے مرے وہ حیراں ہوا　　دامن الجھا ہے گلِ بے خار ہے

ہے دوستی تو جانب دشمن نہ دیکھنا　　جادو بھرا ہوا ہے تمہاری نگاہ میں

غیر عیادت سے برا مانتے　　قتل کیا آن کے اچھا کیا

چپکے سے ترے ملنے کا، گھر والوں میں تیرے
اس واسطے چرچا ہے کہ میں کچھ نہیں کہتا

مجموعی طور پر یہ حسن وعشق کی شاعری ہے جو اکثر لمحوں میں جادو کا کام بھی کرتی ہے۔ مومن نے اپنے منفرد رجحان اور اپنے مخصوص جمالیاتی تجربوں سے لمحوں کی

مسرتیں زیادہ عطا کی ہیں، قدِ یار، زلف یار، دہن رنگیں، اور رفتار محبوب کی تصویریں ہوں
ہجر اور وصل کی یادوں کے نقوش ہوں یا غم و درد کا ذکر، لمحوں کی مسرتیں اور لمحوں کی خلش بھی
رہتی ہے، ایسی خلش جو لمحوں میں انبساط عطا کرے۔

دو افراد کے عشق و محبت کے تجربوں کے پیش نظر بلند ترین جمالیاتی انبساط کا تصور
اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ فنکار نے جسم اور 'سیکس' کے تجربوں کو ارفع ترین صورت عطا کی
ہے اور اسے آرٹ کا قابلِ قدر جاذبِ نظر نمونہ بنا دیا ہے لیکن یہ ہر فنکار کے بس کی بات نہیں
ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا کے بعض اہم شعراء نے دو افراد کے عشق کے تجربوں
کو اتنا شاداب بنا دیا ہے کہ 'سیکس' تک جانے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کلچر، معاشرہ، خاندانی روایات اور ذہن کی سطح اور تخلیقی وجدان
سب اس معاملے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں مومن عشق کے ایسے ہی تجربوں کے شاعر
ہیں، ان کی خاندانی روایات ان کا معاشرہ ان کے ذہن کی تخلیقی سطح اور مجموعی طور پر ان کا کلچر
انہیں ایک حد سے آگے نہیں لے جا سکتا تھا۔ وہ انسان کے ایسے جذبات یا Passions کے
شاعر کی صورت سامنے آتے ہیں جو ہمیشہ موجود رہتے ہیں اور معمولی سی تحریک انہیں متحرک
کر دیتی ہے۔

لیکن اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ دو افراد کے عشق کی شدت سے
زیادہ عاشق کے جذبات کی شدت ہی مومن کی شاعری میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ اتنے
اشعار میں معاملہ یک طرفہ سا محسوس ہونے لگتا ہے، محبوب کے ردِ عمل کا تاثر بہت ہی کم ملتا
ہے۔ محبوب کی کئی صورتیں ملتی ہیں، کئی پیکر ملتے ہیں لیکن شخصیت کی ایک ایسی تصویر واضح طور
پر نہیں بنتی کہ ہم ان مختلف صورتوں کو اس شخصیت کے مختلف پہلوؤں اور جہتوں سے تعبیر
کر سکیں، اسے اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی روشنی میں ہی زیادہ سمجھنے کی ضرورت
محسوس ہوتی ہے۔

مومن کی شاعری کا دائرہ محدود ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس کے پہلو مختلف انداز سے

ابا گر ہوتے رہیں، جو پہلو ہیں ان پر بھی پوری طرح سے روشنی ڈالنا ممکن نہیں، یہ درست ہے کہ ہر شاعری پہاڑی چشموں کی مانند نہیں ہوتی لیکن شاعری کنویں کی مانند بھی تو ہوتی ہے اور کنویں کی صورت ابھرتی ہے تو اس کی گہرائی میں جھانکنے کو بھی جی چاہتا ہے۔ مومن کی شاعری کنویں کی گہرائی سے بھی محروم ہے، محسوسات کی ایک چھوٹی سی پیاری سی دنیا ہے جو اپنا مخصوص رنگ و آہنگ رکھتی ہے، اس کی اپنی ایک پیاری سی صورت ہے جو تخیل کے نئی رنگ لیے ہوئی ہے، اس کے حسیاتی اور محسوساتی پہلو ہلکے ہلکے طور پر ابھرتے رہتے ہیں۔

بلاشبہ مومن نے بعض بنیادی جذبوں کو اپنے منفرد انداز میں پیش کیا ہے۔ رنگین اور پرکار تجربے ان کے تخیل سے جاذب نظر بن گئے ہیں لب ولہجہ اپنا ہے، منفرد ڈکشن کے مالک ہیں، پرانے تجربے اس لب ولہجے اور اس ڈکشن سے نئے بن گئے ہیں اشاروں اور کنایوں سے تجربوں کو معنی خیزی عطا ہوئی ہے، قاری کے احساس اور جذبے سے انہیں قربت حاصل ہو جاتی ہے، بات کہنے یا سنانے کا انداز ایسا ہے کہ اکثر چند لمحوں تک گرفت میں لیے رہتے ہیں، یہ ایک مہذب تخلیقی شاعر کا کارنامہ ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا　　جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

صبر وحشت اثر نہ ہو جائے　　کہیں صحرا بھی گھر نہ ہو جائے

میری تغیرِ رنگ کو مت دیکھو　　تجھ کو اپنی نظر نہ ہو جائے

گر دیکھ کے ہنس دیا ہمیں تو　　منھ پھیر کے مسکرائیں گے ہم

پامال اک نظر میں قرار و ثبات ہے　　اس کا نہ دیکھنا نگہ التفات ہے

دیدۂ حیراں نے تماشا کیا　　دیر تلک وہ مجھے دیکھا کیا

حقیقت یہ ہے کہ شاعری میں یہ تجربے صرف شاعر کے نہیں رہتے دوسروں کے بھی بن جاتے ہیں، اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ دوسروں کے تجربے نہیں بن پاتے، یہ مومن کا تخلیقی وجدان ہے جو اس طرح متحرک ہوا ہے کہ عشقیہ تجربے دوسروں کے احساس اور جذبے سے ہم آہنگ ہوئے ہیں، یہ بڑی بات اس شاعر کو زندہ رکھے ہوئی ہے، ''رومانی جمالیاتی مثالیت پسند شاعر'' کا تخلیقی وجدان نجی اور ذاتی تجربوں کو بھی زندگی بخش دیتا ہے۔ موجودشی کے تئیں جتنی بھی بیداری ہو موجودشی سے جتنا بھی تعلق ہو، اس سے جتنا بھی واسطہ یا رشتہ ہو مثالیت پسند شاعر کا جمالیاتی احساس اسے ایک نئی صورت عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حسن Interested delight سے disinterested delight کا نمونہ بن جاتا ہے، نئی جمالیات نے اسے ''جمالیاتی مشابہت'' سے تعبیر کیا ہے اور ایسے شعری تجربوں کو اہمیت دی ہے۔

مومن جمالیاتی بصیرت کے نہیں بلکہ جمالیاتی مسرت کے ایسے شاعر ہیں جو چھوٹے چھوٹے عام طور پر محسوس کیے ہوئے تجربوں کو ذہنی کیفیتوں سے ہم آہنگ کر کے جمالیاتی انبساط عطا کرتے ہیں چونکہ مومن کی شاعری کا دائرہ محدود ہے اس لیے اس کی جمالیات کے حدود میں بھی وسعت نہیں ہے، شعری تجربوں کی گہرائی اور پہلوداری ہی جمالیاتی انکشافات کرتی ہے، اس لیے مومن کے مطالعے میں ہم جب بھی جمالیاتی انبساط کا ذکر کریں تو اس سچائی کو ذہن میں رکھیں کہ جمالیاتی مسرّت یا جمالیاتی انبساط اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم کسی بڑی اعلیٰ تخلیق کو اپنے احساس اور جذبے سے ہم آہنگ کرتے ہیں، شکسپیر کے ڈرامے، غالب کا دیوان، گوتم بدھ کا مجسمہ، اجنتا کی تصویریں اور تاج محل — اعلیٰ ترین تخلیقی کارنامے ہیں کہ جن سے بے پناہ جمالیاتی بصیرت اور بے پناہ جمالیاتی آسودگی اور جمالیاتی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ یہاں معاملہ کچھ اور ہے، عشق کا موضوع یقیناً نفسیاتی اور جذباتی اور عالمگیر (universal) اور ابدی ہے لیکن اس موضوع کے تجربے تاج محل ہیں اور نہ دیوان غالب۔ ایسے تجربوں سے جمالیاتی انبساط اسی حد تک حاصل ہوسکتا

ہے۔ جس حد تک ان میں عطا کرنے کی صلاحیت ہے عموماً ایسے تجربوں کی بنیاد ''ایغو'' (ego) کے مرکزی احساسِ حسن اور احساسِ آسودگی اور مسرت و انبساط پر ہوتی ہے کہ جس میں اچانک ابھرنے، پھیلنے، تہہ دار اور پہلودار بننے، اور اپنے ارتعاشات (vibrations) کو پھیلانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ موضوع جتنا بھی عالمگیر ہو تخلیق بڑی نہیں بن پاتی۔ جو لوگ جمالیاتی استغراق (aesthetic contemplation) اور جمالیاتی ادراک (aesthetic cognition) کے فرق کو سمجھتے ہیں وہ اس سچائی کو یقیناً جان لیں گے۔ جمالیاتی استغراق کا تصور صدیوں کے تجربوں کی آمیزش اور آویزش کے بغیر بھی پیدا ہوسکتا ہے لیکن جمالیاتی ادراک کا تصور صدیوں کے مسلسل سفر اور ان کی آمیزشوں اور آویزشوں کے بغیر پیدا نہیں ہوسکتا مومنؔ اور اس سطح کے دوسرے شعراء کو اس روشنی میں دیکھا پرکھا جاسکتا ہے۔

مومنؔ ایسے رومانی جمالیاتی مثالیت پسند غزل نگار ہیں جو اپنے جمالیاتی تجربوں کے ساتھ اپنے عہد کا اخلاقی معیار بھی لیے ہوئے آئے ہیں۔ ان کی شاعری میں حسن و عشق دونوں اخلاقی اقدار کی علامتیں بن گیے ہیں، ان کا پرکیف حسّی لب و لہجہ یا Sensory medium اکثر ان کی شاہد بازی، صورت پرستی، رنگین مزاجی اور عاشق مزاجی کو تازگی بخش دیتا ہے۔ غزلوں کے اشعار اور خصوصاً ان کی مثنویوں کے عشقیہ واقعات ایسے ذہن کا احساس دیتے رہتے ہیں جس کی تربیت میں روایات اور اس عہد کے اخلاقی اقدار نے حصہ لیا ہے، تخیل کی رنگین کاریوں اور رندی اور ہجر و وصال وغیرہ کے مضامین میں جذبوں کی تہذیب کا عمل غالباً اسی وجہ سے قائم ہے۔ 'ایغو' کے مرکزی احساسِ حسن کی شدت نے اس شاعری کو جنم دیا ہے اور بنیادی معاملہ یہ ہے کہ شاعر ایسی شاعری کے جمالیاتی تجربوں سے اپنے طور پر زیادہ سے زیادہ لطف اندوز ہو۔ جمالیاتی آسودگی حاصل کرے اپنے تجربوں سے اسے مسرت اور انبساط ملے۔ یہی وجہ ہے کہ مومنؔ کی شاعری مجموعی طور پر ذات اور اسکے تجربوں کا اظہار ہے، شاعری میں اس طرح ذات کے اظہار یا انکشاف کا مطلب یہ

نہیں ہوتا کہ سچائیوں کے انکشافات ہوتے رہیں، 'سچائی' کا انکشاف یا اظہار نہیں ہوتا، اچھی شاعری تو ذات کا انکشاف دلفریب جھوٹ اور جمالیاتی التباس کے ساتھ کرتی ہے۔ خیال اور شئی کی آمیزش ہوتی رہتی ہے اور پھر دونوں ایک دوسرے میں جذب ہو جاتے ہیں، اسی باطنی جدلیاتی عمل کے بعد جمالیاتی تجربہ جنم لیتا ہے۔ مومن کے انکشاف ذات (Self revelation) کو اسی روشنی میں دیکھنی چاہیے۔ 'دیوان مومن' میں جو تجربے جمالیاتی بنے ہیں وہ محض لفظوں کی دلکشی اور رنگینی سے نہیں بلکہ نفیس اور لطیف احساسات کی وجہ سے اور ان ہی نفیس اور لطیف احساساتی تجربوں سے ان کے کچھ حسیاتی پہلو پیدا ہوئے ہیں اور رمزیت اور ایمائیت قابل توجہ بنی ہے۔ ان کے مطابق ڈکشن ملا ہے، یہ ڈکشن نہ ملتا تو یہ شاعری اتنی قابل توجہ نہ بنتی ڈکشن نفیس اور لطیف احساسات کی دین ہے۔

مومن کے حسن پسند رجحان نے عموماً اپنی ذات اور محبوب کے درمیان اشاروں اور کنایوں کا ایک لطیف رشتہ رکھا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ مومن کی شاعری میں محبوب عاشق کے وجود کا حصہ نہیں بنتا یوں اس کی جانے کتنی تصویریں سامنے آتی ہیں، اس کی رنگین اور دلکش پرچھائیاں ابھرتی رہتی ہیں۔ عاشق ان تصویروں اور پرچھائیوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور اپنے مشاہدات اور محسوسات کو پیش کرتا رہتا ہے۔ محبوب جتنا بھی حسین اور خوبصورت ہو قاری کی توجہ شاعر کے اظہار خیال کی جانب زیادہ رہتی ہے جو ذات کے اظہار یا انکشاف اور مشاہدات اور محسوسات کا نتیجہ ہوتا ہے، مومن نے محبوب کو اپنی ذات اور اپنے وجود کا حصہ بنالیا ہوتا تو صورت کچھ اور ہوتی، مومن غالباً یہ نہیں کر سکتے تھے! جمالیاتی وحدت کی یہ کمی اردو کے اکثر شعراء کے کلام میں ملتی ہے۔ غالب کی شاعری میں یہ جمالیاتی وحدت ایک ارفع ترین معیار کو پیش کرتی ہے۔ مادّی، روحانی یا حسیاتی کیفیتوں کی وحدت نہیں ہوتی تو محبوب کی ایک عمومی صورت بن جاتی ہے، ہم ایسی عمومی صورتوں سے جتنے بھی متاثر ہوں محبوب کی شخصیت محسوس نہیں ہوتی، محبوب اپنی تہہ دار جہتوں سے متاثر نہیں کرتا اور اس کے مختلف ردِعمل کا کوئی احساس نہیں ملتا۔ وہ کائنات اور فطرت کے حسن اور وجود کی

بے پناہ گہرائیوں کے اضطراب سے رشتہ نہیں رکھتا، مومن کے عشقیہ مضامین کی شدت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن عاشق کے جبلّی، احساساتی، رومانی اضطراب اور محبوب کی شخصیت سے قاری کے احساس میں کوئی ایسی ہلچل پیدا نہیں ہوتی کہ قاری ''کچھ اور''، ''کچھ اور'' جاننے، دیکھنے اور سمجھنے کے لیے بے چین ہو جائے۔ اس میں ایسے ارتعاشات پیدا ہو جائیں کہ وہ مزید انکشافات کے لیے مضطرب ہو جائے، جمالیاتی تجربے کی بس ایک سطح ابھرتی ہے، اس سے رشتہ بھی قائم ہوتا ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ جمالیاتی تجربے کی ایک سے زیادہ سطحیں ابھریں اور احساس کو طرح طرح سے آسودگی حاصل ہو، ایک جلوے میں کئی جلوے نظر آنے لگیں۔

اس قیامت قد کو شب دیکھا تھا ہم نے خواب میں
دل نے محشر کا سماں وقتِ سحر دکھلا دیا

کس کی زلفوں کی بو نسیم میں تھی ہے بلا آج پیچ و تاب ہمیں

دیکھیے خاک میں ملاتی ہے نگہ چشم سرمہ سا کب تک

اس دہن کو غنچۂ گل کیا کہوں ڈر لگے ہے مسکرانا چھوڑ دے

آمد آمد ہے چمن میں کس صنم انداز کی سبزۂ خوابیدہ سے مخمل بچھاتی ہے بہار

پھر پیرہن کے ہوتے ہیں ٹکڑے برنگِ گل
پھر مجھ کو آ گئی کسی گل پیرہن کی یاد

دل کا کیا حال کرے دیکھیے گرمیٔ حسن ٹھہرتا آئینۂ یار میں سیماب نہیں

یہ اور اس قسم کے دوسرے اشعار خوبصورت ہیں لیکن قد، زلف، رفتار، دہن، چشم، گرمیٔ حسن اور پیرہن وغیرہ کے باوجود محبوب کی شخصیت نہیں بنتی اور اس وجہ سے دیوانِ

مومن میں یہ شخصیت محسوس نہیں ہوتی۔

مومن نے اکثر بار بار دہرائے ہوئے تجربوں کو اپنی خوبصورت ڈکشن میں پیش کیا ہے، یہ تجربے ایک عام سا احساس ہی پیدا کرتے اگر مومن کے ڈکشن نے انہیں سہارا نہ دیا ہوتا۔ ان کے عشقیہ معاملات سے ہم کسی حد تک باخبر نہ ہوتے تو نفسیاتی طور پر ایسے تجربوں سے اتنا رشتہ بھی غالباً پیدا نہ ہوتا۔ ایک شعر نے اتنے عشق کیے، بڑا عاشق مزاج تھا، چلو دیکھیں اپنے رومانی جمالیاتی تجربوں کو کس طرح پیش کرتا ہے اور جب ہم قریب آتے ہیں تو عام اور معمولی تجربوں کا ایک انبار ملتا ہے، تلاش کرتے ہیں تو جواہر ریزے مل جاتے ہیں، ان کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ اس شاعر کا منفرد انداز بیان اتنا جاندار ہے کہ بار بار دہرائے جانے والے تجربے ہم سے قریب تر آجاتے ہیں کچھ اس طرح کہ ان سے نئی تازگی کا احساس ملنے لگتا ہے۔ مومن کی شاعری اس لیے اہم نہیں ہے جیسا کہ پروفیسر کلیم الدین احمد نے کہا ہے کہ ان کے شعروں میں ''واقعیت'' ہے، یا جزئیات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعات کی طرف اشارہ ہے، ''واقعیت'' اور اصل واقعات کی جانب اشارے سے کوئی کلام اہم اور قابل توجہ نہیں بن جاتا۔ اگر مومن نے کسی حد تک مصنوعی جذبات سے پرہیز کیا ہے تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حیات معاشقہ کی داستانیں بہت حد تک حقیقی ہیں، اگر واقعیت کو علیحدہ کر دیں اور ان کی حیات معاشقہ کو نہ دیکھیں تب بھی ان کے کلام کے بعض حقیقی جذبات شعری پیکروں میں اتنا ہی اثر پیدا کرتے ہیں۔ نفسیاتی طور پر ان تجربوں سے رشتہ پیدا کرنے میں حیات معاشقہ کی اہمیت تو ہے لیکن کلام مومن کی تعریف اس طرح نہیں ہوگی کہ ان کا کلام اس لیے اہم ہے کہ وہ اصل واقعات کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ان کے ڈکشن کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ اظہار بے باکانہ ہوا ہے اور لفظوں کی پرکاری، رنگینی اور دل آویزی نے اظہار کو پرکشش بنا دیا ہے اور ان کے ڈکشن کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ ڈکشن امیجری سے محروم ہے، صورتیں بنتی ہیں تصویریں بنتی ہیں لیکن حسی اور جمالیاتی پیکر نہیں بنتے، صورتیں اور تصویریں امیجری کی خصوصیتوں سے

محروم ہیں۔ اس عہد میں غالبؔ جیسا صورت گر موجود ہے اس لیے بھی کلامِ مومنؔ میں
ایسے امیجیں متحرک اور پہلودار اور جہت دار امیجز کو بھی تلاش کرتی ہیں، جو ڈکشن امیجری سے محروم
ہو وہ ادھوری ہوتی ہے، اردو شاعری میں میرؔ اور غالبؔ نے تو اس کا ارفع ترین معیار قائم
کر دیا ہے۔ مومنؔ کا ڈکشن ان کے مخصوص مزاج کی پیداوار ہے یہی وجہ کہ یہ اپنی نزاکت
سے پہچانا جاتا ہے۔ حسیت کا سوز و گداز، تجربوں کے ذریعہ ڈکشن میں بھی پیدا ہوا ہے۔ اکثر
ان کی ترکیبیں تجربے کے پیش نظر جاذب نظر بن جاتی ہیں۔ شخصیت کے سوز و گداز سے
تجربوں میں تاثیر پیدا ہوتی ہے۔ اکثر تجربوں کو اپنے منفرد انداز میں اس طرح پیش کرتے
ہیں کہ ہم انہیں رسمی تجربوں سے لاکھ تعبیر کریں وہ رسمی نہیں رہ جاتے، شاعر کے تخیل کی
کارفرمائی اور اسلوب بیان کے حسن سے یہ تجربے ان کے اپنے بن جاتے ہیں۔

'دیوان مومنؔ' میں عشق کا تصور گہرا اور بلیغ نہیں ہے۔ ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ
شاعر اپنے باطن کی گہرائیوں میں دور تک اترا ہے۔ باطنی اضطراب، باطنی تصادم اور باطنی
تلاش کی شدت نہیں ملتی۔ سطح کا سکون اور سطح کی ہلچل سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اندر کوئی بڑا
طوفان ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے ڈکشن میں حسی پیکر اور امیجز نہیں ملتے۔ باطن کا
شدید تجربہ ہی جمالیاتی حسی پیکروں کو خلق کرتا ہے۔ جب حسی پیکر اور امیجز کی کمی ہے تو ظاہر
ہے کہ یہ شاعری علامتی نہیں بن پائی ہے۔ اس کی اگر کوئی علامتی سطح ہے تو وہ بہت معمولی
اور عام سطح ہے، وہ رومانی جمالیاتی مثالیت پسند شاعر جو ہر چند عشق و حسن کا ذکر کرتا ہے کسی قسم
کی کوئی خوابناک فضا خلق نہیں کرتا، اپنے خوابوں اور اپنے خوابوں کی علامتوں اور ان
علامتوں کی علامتی سچائیوں سے آشنا نہیں کرتا۔ مومنؔ مشاہدات (Observations) کے
مثالیت پسند شاعر ہیں اور مشاہدات علامتیں عطا نہیں کرتے، حیرت تو یہ ہے کہ مشاہدوں کا
بھی کوئی ایسا رومانی عمل ظہور پذیر نہیں ہوتا جو پیکروں اور علامتوں کو کسی بھی سطح پر خلق کرے،
ذہن اپنے بنائے ہوئے دائرے سے باہر ہی نہیں نکلتا، مومنؔ کی دلچسپی علم موسیقی اور علم نجوم
سے بھی تھی پھر بھی ان کا ذہن اپنے بنائے ہوئے محدود دائرے سے باہر نکل کر دوسرے

مومنؔ میں یہ شخصیت محسوس نہیں ہوتی۔

مومنؔ نے اکثر بار بار دہرائے ہوئے تجربوں کو اپنی خوبصورت ڈکشن میں پیش کیا ہے، یہ تجربے ایک عام سا احساس ہی پیدا کرتے اگر مومنؔ کے ڈکشن نے انہیں سہارا نہ دیا ہوتا۔ ان کے عشقیہ معاملات سے ہم کسی حد تک باخبر نہ ہوتے تو نفسیاتی طور پر ایسے تجربوں سے اتنا رشتہ بھی غالباً پیدا نہ ہوتا۔ ایک شعر نے اتنے عشق کیے، بڑا عاشق مزاج تھا، چلو دیکھیں اپنے رومانی جمالیاتی تجربوں کو کس طرح پیش کرتا ہے اور جب ہم قریب آتے ہیں تو عام اور معمولی تجربوں کا ایک انبار ملتا ہے، تلاش کرتے ہیں تو جواہر ریزے مل جاتے ہیں، ان کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ اس شاعر کا منفرد انداز بیان اتنا جاندار ہے کہ بار بار دہرائے جانے والے تجربے ہم سے قریب تر آجاتے ہیں کچھ اس طرح کہ ان سے نئی تازگی کا احساس ملنے لگتا ہے۔ مومنؔ کی شاعری اس لیے اہم نہیں ہے جیسا کہ پروفیسر کلیم الدین احمد نے کہا ہے کہ ان کے شعروں میں ''واقعیت'' ہے، یا جزئیات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعات کی طرف اشارہ ہے،'' واقعیت'' اور اصل واقعات کی جانب اشارے سے کوئی کلام اہم اور قابل توجہ نہیں بن جاتا۔ اگر مومنؔ نے کسی حد تک مصنوعی جذبات سے پرہیز کیا ہے تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حیاتِ معاشقہ کی داستانیں بہت حد تک حقیقی ہیں، اگر واقعیت کو علیٰحدہ کردیں اور ان کی حیاتِ معاشقہ کو نہ دیکھیں تب بھی ان کے کلام کے بعض حقیقی جذبات شعری پیکروں میں اتنا ہی اثر پیدا کرتے ہیں۔ نفسیاتی طور پر ان تجربوں سے رشتہ پیدا کرنے میں حیاتِ معاشقہ کی اہمیت تو ہے لیکن کلام مومنؔ کی تعریف اس طرح نہیں ہوگی کہ ان کا کلام اس لیے اہم ہے کہ وہ اصل واقعات کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ ان کے ڈکشن کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ اظہار بے باکانہ ہوا ہے اور لفظوں کی پرکاری، رنگین اور دل آویزی نے اظہار کو پرکشش بنادیا ہے اور ان کے ڈکشن کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ ڈکشن امیجری سے محروم ہے، صورتیں بنتی ہیں تصویریں بنتی ہیں لیکن حسّی اور جمالیاتی پیکر نہیں بنتے، صورتیں اور تصویریں امیجری کی خصوصیتوں سے

محروم ہیں۔ اس عہد میں غالبؔ جیسا صورت گر موجود ہے اس لیے بھی کلامِ مومنؔ میں آنکھیں متحرک اور پہلودار اور جہت دار امیجز کو بھی تلاش کرتی ہیں، جو ڈکشن امیجری سے محروم ہو وہ ادھوری ہوتی ہے، اردو شاعری میں میرؔ اور غالبؔ نے تو اس کا ارفع ترین معیار قائم کر دیا ہے۔ مومنؔ کا ڈکشن ان کے مخصوص مزاج کی پیداوار ہے یہی وجہ کہ یہ اپنی نزاکت سے پہچانا جاتا ہے۔ حسیت کا سوز و گداز، تجربوں کے ذریعہ ڈکشن میں بھی پیدا ہوا ہے۔ اکثر اس کی ترکیبیں تجربے کے پیشِ نظر جاذبِ نظر بن جاتی ہیں۔ شخصیت کے سوز و گداز نے تجربوں میں تاثیر پیدا ہوتی ہے۔ اکثر تجربوں کو اپنے منفرد انداز میں اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ہم انہیں رسمی تجربوں سے لاکھ تعبیر کریں وہ رسمی نہیں رہ جاتے، شاعر کے تخیل کی کارفرمائی اور اسلوبِ بیان کے حسن سے یہ تجربے ان کے اپنے بن جاتے ہیں۔

'دیوان مومن' میں عشق کا تصور گہرا اور بلیغ نہیں ہے۔ ایسا محسوس نہیں ہوتا کہ شاعر اپنے باطن کی گہرائیوں میں دور تک اترا ہے۔ باطنی اضطراب، باطنی تصادم اور باطنی خلش کی شدت نہیں ملتی۔ سطح کا سکون اور سطح کی ہلچل سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اندر کوئی بڑا طوفان ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے ڈکشن میں حسی پیکر اور امیجز نہیں ملتے۔ باطن کا شدید تجربہ ہی مالیاتی حسی پیکروں کو خلق کرتا ہے۔ جب حسی پیکر اور امیجز کی کمی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ شاعری علامتی نہیں بن پائی ہے۔ اس کی اگر کوئی علامتی سطح ہے تو وہ بہت معمولی اور عام سطح ہے، وہ رومانی جمالیاتی مثالیت پسند شاعر جو ہر لمحہ عشق و حسن کا ذکر کرتا ہے کسی قسم کی کوئی خوابناک فضا خلق نہیں کرتا، اپنے خوابوں اور اپنے خوابوں کی علامتوں اور ان علامتوں کی علامتی سچائیوں سے آشنا نہیں کرتا۔ مومنؔ مشاہدات (Observations) کے مثالیت پسند شاعر ہیں اور مشاہدات علامتیں عطا نہیں کرتے، حیرت تو یہ ہے کہ مشاہدوں کا بھی کوئی ایسا رومانی عمل ظہور پذیر نہیں ہوتا جو پیکروں اور علامتوں کو کسی بھی سطح پر خلق کرے، یہ ذہن اپنے بنائے ہوئے دائرے سے باہر ہی نہیں نکلتا، مومنؔ کی دلچسپی علم موسیقی اور علم نجوم سے بھی تھی پھر بھی ان کا ذہن اپنے بنائے ہوئے محدود دائرے سے باہر نکل کر دوسرے

دائروں تک نہیں پہنچتا، حقیقت یہ ہے کہ اس ''ایغو'' نے اپنی صلاحیتوں کو بہت کم جانا پہچانا ہے، اپنے محدود دائرے میں دیوانہ اور مست رہا ہے، چاہتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ اس کی ذات کا رشتہ حیات و کائنات سے قائم نہ ہو جاتا، نجی اور ذاتی تجربے اس رشتے کی بدولت پیکروں اور امیجز کی دنیا عطا کر دیتے۔

ان باتوں کے باوجود
مومنؔ کا احساسِ جمال اردو کی بوطیقا میں توجہ طلب تو بنتا ہی ہے۔ !!

علی سردار جعفری: شخصیت و شاعری

ابھی دن ہی کتنے ہوئے تھے مجروحؔ سلطانپوری کو گزرے کہ اردو کا ایک اور اہم ستون پیوند خاک ہوگیا۔ اردو کی دو ممتاز ہستیاں چند ہی دنوں میں ہم سے رخصت ہوگئیں۔ علی سردار جعفری کی حالت انتہائی غیر یقینی تھی، خبریں تشویشناک مل رہی تھیں۔ الغرض ڈھائی تین مہینے کی مسلسل علالت کے بعد یکم اگست ۲۰۰۰ء کو وہ طوطیٔ ہند ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا جس کی آواز کی گھن گرج نے چاردانگ عالم میں جادو جگا دیا تھا۔ وہ صرف نام ہی کا سردار نہ تھا بلکہ جس محفل میں گیا سردار رہا، وہ ترقی پسند تحریک کے ہراول دستے کا آخری سرخیل تھا۔

کل ہی کی تو بات ہے کہ وہ خدابخش لائبریری کے منعقدہ فیض احمد فیضؔ سیمینار ۱۴-۱۶ مئی ۲۰۰۰ء کا افتتاح کرنے والے تھے۔ فون پر کئی بار بات ہوئی اور انہوں نے ہر مرتبہ وعدہ فرمایا۔ دس گیارہ مئی کو پروگرام معلوم کرنے کے لیے پھر فون کیا تو کسی نے بتایا کہ اسپتال میں ہیں۔ اس جان لیوا مرض نے انہیں پلنگ پر ایسا ڈالا کہ پھر وہ کبھی اٹھ نہ سکے۔ وہ شخص جس کی زندگی پیہم عمل سے عبارت ہو بستر مرگ کا یہ عرصہ کتنا اذیت ناک رہا ہوگا۔ یہ منظر بھی کیا کم المناک تھا کہ وہ شخص جو گفتار کا غازی ہو جس کی تقریر دلوں کو موہ لے وہ زندگی میں ہی بے آواز ہو جایے۔ وہ اس عالم ہاؤ ہو سے جتنی خاموشی سے رخصت ہوا شور اتنا ہی زیادہ بپا ہوا۔ بعد ازاں سکوت ہی سکوت تھا۔ ایک شاعر، مصنف، مؤلف، مرتب، مترجم، خطیب، محقق، ناقد، مفکر، دانشور، صحافی، سیاستداں، مجاہد آزادی، امن و آشتی کا پیامبر اپنے ہزاروں سوگواروں کو چھوڑ کر چلا گیا۔ وہ شعلۂ جاں وہ عشق مجسم امید فردا لے کر روپوش ہوگیا:

شمع بجھتی ہے تو اس میں سے دھواں اٹھتا ہے
شعلۂ عشق سیہ پوش ہوا میرے بعد

خدابخش لائبریری کو ہی یہ شرف حاصل ہے کہ سرزمین عظیم آباد میں پہلی مرتبہ ہندو پاک مشاعرہ ۱۹۹۸ء میں منعقد ہوا جس کی صدارت علی سردار جعفری نے کی۔ احمد فراز نے اپنی مشہور نظم ''دوستی کا ہاتھ'' پہلی بار اسی مشاعرے میں پڑھی اور سردار جعفری نے جواب میں ''احمد فراز کے نام'' اپنی تازہ نظم سنائی۔ یہی نظمیں بعد میں دہلی کے لال قلعے میں بھی سنائی گئیں۔

علی سردار جعفری ۲۹ رنومبر ۱۹۱۳ء کو بلرام پور میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی اور پھر علی گڑھ چلے گیے۔ مگر حکومت برطانیہ کے خلاف اپنی سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے ۱۹۳۶ء میں علی گڑھ چھوڑنا پڑا۔ بی۔ اے۔ دلّی کالج سے کیا اور ۳۸-۱۹۳۷ء میں لکھنؤ میں ایم۔ اے۔ میں داخلہ لیا۔ اسی زمانے میں ان کی ادبی زندگی کا آغاز ہوا، ''منزل'' ان کے افسانوں کا مجموعہ ۱۹۳۸ء میں شایع ہوا۔ جب کہ ان کا پہلا شعری مجموعہ ''پرواز'' منصۂ شہود پر ۱۹۴۳ء میں آیا۔ اس اعتبار سے وہ ساٹھ سال سے سوا زبان وادب کی آبیاری اپنے خون جگر سے کرتے رہے۔ شاعری کے ذریعے انہوں نے امن عالم کا پیغام دیا، انسانیت کو محبت کا درس دیا، مزدوروں اور مظلوموں کو ہمت وحوصلہ دیا، جبر واستبداد کے خلاف قلم اٹھایا۔ ان کی زندگی کا مقصد پیار ومحبت اور انسان دوستی تھا، غلامی کی زنجیروں کو توڑنا نفرت کی دیواروں کو گرانا، دلوں کو جوڑنا، وطن کو آزاد کرانا اور حقیقی آزادی کو پالینا تھا۔ اس کے لیے قید وبند کی صعوبتیں بھی انہیں اٹھانا پڑیں۔ آزاد ہند میں بھی اپنی اسی جدوجہد کی خاطر انہیں پس زنداں ڈال دیا گیا۔ زندگی بھر وہ عالم انسانیت کو پیغام محبت دیتے رہے

ان کا جو فرض ہے وہ اہل سیاست جانیں
میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے

میں نے سردار جعفری کی شاعری کو سنا بھی ہے اور پڑھا بھی ہے اور اس نے مجھے

متاثر بھی کیا ہے۔ کسی شاعر وادیب کو سمجھنے کے دو ہی طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی تخلیق کا براہ راست مطالعہ کیا جایے، خود سے اسے سمجھنے کی کوشش کی جایے اور دوسرا یہ کہ ناقدین کی آراء کو اپنی فکر کی اساس بنایا جایے۔ موخر الذکر طریقے میں قاری کی رایے ناقد کے تابع ہو جاتی ہے اور وہ آزادانہ طور پر کوئی فیصلہ نہیں کر پاتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ پہلے قاری خود مطالعہ کر کے کوئی رایے قایم کرے اور بعد میں ناقدین کے افکار و آراء سے مستفید ہو۔

مجھے ان کی غزلوں سے زیادہ ان کی نظمیں خاص کر آزاد نظمیں جاندار معلوم ہوتی ہیں۔ براہ راست دل پر اثر کرتی ہیں۔ کہیں ان میں موجوں کی روانی ہے تو کہیں بادصبا کی لطافت، کہیں تلوار کی کاٹ ہے تو کہیں گیسوے سنبل کی نرمی، کہیں زمانہ کا دکھ ہے تو کہیں ضمیر کی آواز، کہیں ظلم وتشدد کی چیرہ دستیاں ہیں تو کہیں صبح امید کا انتظار، کہیں جنگ کے شعلے ہیں تو کہیں امن کا پیغام، غزلوں میں وہ زور نہیں۔ ان کے معاصرین میں فیضؔ، مخدومؔ، مجروحؔ اور جذبیؔ غزلگو کی حیثیت سے زیادہ قدآور ہیں۔ ویسے تو بعض ناقدین کا یہ بھی خیال ہے کہ اخترؔ الایمان اور ساحرؔ لدھیانوی نظموں میں سردار جعفری کو پیچھے چھوڑ گیے ہیں۔ بلا شبہ ان دونوں کی نظمیں اچھی ہیں اور بعض بہت اچھی ہیں لیکن سردار سردار ہیں وہ نظموں کے شہنشاہ ہیں۔ ان کی ابتدائی نظمیں نعرہ بازی کی مظہر ہیں لیکن اس کا اطلاق ان کی سب نظموں پر نہیں ہوتا ہے۔ یہ توقع کرنا کہ شاعر کا ہر شعر اچھا ہو ناممکن ہے۔ غالبؔ تو مومنؔ کے صرف ایک شعر پر ہی اپنا دیوان دینے کو تیار تھے۔ اگر کسی شاعر کے کلام کا معتد بہ حصہ اچھا ہے تو اسے اچھا ہی کہیں گے۔ اور اگر کچھ حصہ ہی سہی بہت اچھا ہے تو بھی اسے اچھے شعراء کے زمرے میں ہی رکھیں گے۔ وقت کے ساتھ انسان کے خیالات میں تبدیلی آتی ہے۔ حقیقتیں بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ یہ تو صرف آفاقی قدریں اور الوہی صداقتیں ہیں جو امتداد زمانہ کے اثر سے بے نیاز ہیں بلکہ زمانہ ان کے تابع ہے۔ شاعر وادیب کے خیالات میں نئے حقایق کی روشنی میں تغیر آتا ہے اس کے فن میں پختگی پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس فن کار کی کمزوری نہیں بلکہ عقل انسانی کی نارسائی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے تجربات ومشاہدات کی روشنی میں اپنی فکر و

عمل میں تبدیلی لاتا ہے تو یہ مستحسن ہے معیوب نہیں۔ البتہ زمانہ سازی، مصلحت کوشی، ضمیر فروشی، بددیانتی اور چاپلوسی انسانی کمزوریاں ہیں اور واقعی قابل مذمت ہیں۔ اگر کسی شاعر میں یہ کمزوریاں ہیں اور اس کی شاعری میں ان کا اظہار ہوتا ہے تو یقیناً اسے پسند نہیں کیا جایے گا۔ ڈاکٹر محمد حسن نے اپنے مضمون ''گیان پیٹھ اور علی سردار جعفری'' (ماہنامہ قصے، فروری ۲۰۰۰ء) میں سردار جعفری کو آڑے ہاتھوں لیا ہے، وہ ان کی شاعری پر کم اور ان کے کردار پر زیادہ برہم ہیں۔ جذبات دل کی رو اور شدت غیظ میں انہیں خوب مطعون کیا ہے۔ انہیں غصہ اس بات پر ہے کہ جسے اپنے مارکسی نظریات کی وجہ سے زندگی بھر برا کہتے رہے اسی فرقہ پرست جماعت کے سربراہ کے ہاتھوں سے انعام قبول کیا۔ بہرحال وہ یہ کہنے پر بھی مجبور ہو گیے کہ ''ایسا نہیں ہے کہ سردار جعفری کا میں سرے سے قائل ہی نہیں رہا ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ میں ان کی عام طور پر مقبول نظموں کا مداح نہیں ہوں، لیکن ان کی شاعری نے 'ایک خواب اور' کے بعد جو کروٹ بدلی (گو ان سے ان کا کمٹ منٹ کا غلو کمزور پڑا اور وہ تقریباً شاعرانہ ''ناوابستگی'' کی دنیا میں آگیے) وہ کروٹ انہیں شاعری سے قریب لے آئی اور اس کے بعد اس شاعرانہ کیفیات میں برگ و بار آئے۔ میں یہ بھی اعتراف کرتا ہوں کہ اپنی ہیجان نظموں میں بھی سردار جعفری نے یہ کارنامہ سرانجام دیا کہ آزاد نظم کو ظلمت پسندی، ذاتیاتی علامت نگاری اور مریضانہ داخلیت سے نکال کر اسے بوقلموں ذریعہ اظہار بنایا اور اس میں سماجی معنویت پیدا کی۔ یہ اور بات ہے کہ اسے انہوں نے خطاب میں غرق کر دیا۔ دوسرے یہ خدمت بھی کم نہیں کہ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے شعری ہی نہیں ذہنی افق کو وسیع تر کیا، گو اس میں اکثر شعریت مجروح بلکہ نابود ہوگئی مگر نظم کو خصوصاً آزاد نظم کو نئی وسعت ملی۔'' اس سے صاف ظاہر ہے کہ ڈاکٹر محمد حسن ان کی نظموں خاص کر آزاد نظموں کے کچھ رزرویشنز کے ساتھ قایل ضرور ہیں۔ شمیم حنفی ان کی شاعری کا بھرپور تجزیہ کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں ''جعفری کی سدابہار شخصیت اپنی مختلف الجہات شاعری، اپنی دل نشیں اور توانا نثر اپنی کبھی نہ ختم ہونے والی تخلیقی جستجو اور سرگرمی کے مختلف دائروں، اپنے فکری

تنوع اور پھیلاؤ، اپنی تجربہ پسندی اور اپنے کلاسیکی رچاؤ کے ساتھ ہمارے لیے آج بھی تازہ کار اور پرکشش ہے۔ جعفری کے وضع کردہ معیاروں اور ہمارے معیاروں میں عدم مفاہمت اور اختلاف کی صورتیں بھی موجود ہیں اور ان کے تمام فیصلوں کو ہم قبول نہیں کرتے، لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان جیسا کوئی نہیں۔ ہمارے تہذیبی ماضی، ہماری روایت، ہمارے آج کی حسیت اور ذہنی و جذباتی ماحول تک رسائی اور ان سب کے تشخص کا ایک موثر وسیلہ جعفری کی شخصیت ہے"۔ (سردار جعفری کی شاعری/شمیم حنفی۔ نیا سفر، ۱۳)

تنقید بلا شبہ کسی فن پارے کو سمجھنے میں معاون ہوسکتی ہے بشرطیکہ وہ پاسداری، طرفداری اور جانبداری سے مبرّا ہو۔ بات زیادہ پرانی نہیں۔ عہد حاضر کے نامور نقادوں نے ایک نوجوان کی تخلیقات میں وہ وہ نادر خوبیاں تلاش کیں اور اسے آسمان ادب پر ایک درخشندہ ستارے سے تعبیر کیا تو چشم حیرت وا ہوگئی۔ غالبًا اسی صورت حال کے پیش نظر شمس الرحمٰن فاروقی یہ کہہ بیٹھے کہ ادب پر سے نقاد کا تسلط ختم ہونا چاہیے تاکہ آزادانہ راست تفہیم کا سلسلہ شروع ہوسکے۔ کہا تو یہ بھی جاتا ہے کہ سردار جعفری کے بعض اشعار بحر میں نہیں ہیں، وزن سے گرتے ہیں۔ عروضیوں نے غالب کو نہیں بخشا تو جعفری کیا چیز ہیں! ہوسکتا ہے یہ بات صحیح ہو۔ عروض کا پھندا تو ایسا ہے کہ اس میں اچھے اچھے شاعر پھنس جاتے ہیں۔ بہر حال یہ عروض کا معاملہ ہے یہاں خاموش رہنے میں ہی عافیت ہے۔

وارث کرمانی ان پر بے لاگ تبصرہ کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں "سردار جعفری کی جو بھی ساکھ بیسویں صدی کے دوسرے حصے میں رہی ہے اس میں ان کے تحریری سرمایے سے زیادہ ان کی با اثر شخصیت کو دخل رہا ہے۔ ان کا مجلسی انداز، ان کا طرز خطاب وردِ جواب کا سلیقہ، عوامی جلسوں اور مشاعروں میں ان کا زور خطابت پھر ان کا تحت اللفظ پڑھنا جو بہترین ترنم سے زیادہ کارگر اور جادو اثر ہوتا تھا، ایسی خوبیاں تھیں جنھوں نے ان کو اپنے عہد کا ممتاز اور منفرد ادیب بنا دیا تھا اور ان کی چھاپ عوام و خواص سے لے کر ارباب حکومت تک ہوگئی تھی۔" (سردار جعفری/وارث کرمانی۔ شاعر، مارچ ۱۹۹۸ء، ص ۷-۸)۔

وہ مزید لکھتے ہیں ''اگر ان کی ادبی معلومات اور خطیبانہ طمطراق کو اس قد آور شخصیت سے منہا کر دیا جائے تو ان کی شاعری کی قدر و قیمت خاصی کم ہوتی نظر آتی ہے۔'' (ایضاً) کبھی کبھی فنکار کا فن اور شخصیت اس طرح مدغم ہوتی ہے کہ اس کے درمیان حد فاصل کھینچنا ناممکن ہوتی ہے۔ جعفری کے یہاں بھی ایسا ہی نظر آتا ہے۔ لاریب ان کی آواز میں بڑا اثر تھا، مجمع میں چھا جانے کی ان کی صفت تھی، شخصیت ان کی بڑی دلآویز تھی۔ واقعی ان صفات نے ان کی شاعری کو چار چاند لگا دیے۔ لیکن محض اسی وجہ سے ان کی شاعری کی پہچان نہیں، اس کا اپنا ایک مرتبہ ہے۔ شاعری کے بارے میں جعفری کا ایک مخصوص نظریہ ہے وہ کہتے ہیں ''چونکہ میں شاعری کو بنیادی طور سے گانے یا بلند آواز سے پڑھ کر سنانے کی چیز سمجھتا ہوں اور اس سے شعور کو بیدار کرنے اور جذبات کو ابھارنے کا کام لینا چاہتا ہوں اس لئے میں نے اپنی آزاد نظموں میں بھی یہ کوشش کی ہے کہ وہ محض کاغذ پر پڑھنے کی چیز بن کر نہ رہ جائیں''۔ (پتھر کی دیوار- دہلی، مکتبہ شاہراہ، ۱۹۵۳ء، حرف اوّل ص ۱۶)۔ اس سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ ان کی شاعری میں بلا کا صوتی آہنگ ہے جو ان کی آواز کے زیر و بم سے سامعین پر مطلوبہ تاثر چھوڑتا ہے لیکن کاغذ پر ان نقش و نگار کی جو جلوہ گری ہے وہ بھی قاری کے لیے کچھ کم اثر انگیز نہیں ہے۔ یہ تو ماننا پڑے گا کہ شاعر نے اپنے پیغام کو عام کرنے میں نوک قلم سے زیادہ نوک زبان سے کام لیا ہے۔ وارث کرمانی آخر میں کہتے ہیں ''.. لیکن ایک بات پر شاید سبھی کو اتفاق ہو کہ سردار جعفری اپنی تمام تر خامیوں اور زبردستیوں کے باوجود بیسویں صدی کی تاریخ پر اپنا نقش چھوڑ جائیں گے۔'' (شاعر مارچ ۱۹۹۸ء ص ۱۱)

آیئے ذرا اور گہرائی میں جائیں اور دیکھیں سردار جعفری اپنی شاعری کے بارے میں مزید کیا فرماتے ہیں۔ ''میں اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مختلف قسم اور مختلف سطح کی شاعری کرتا رہا ہوں۔ میری تمام کوشش یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ آدمیوں کے لیے اپنی شاعری کو آسان بنا سکوں۔ اس کوشش میں میں ان حدوں کو توڑ دینا چاہتا ہوں جو بول چال کی زبان اور ''شاعرانہ'' زبان کے بیچ میں حائل ہیں۔ جہاں میں ان حدوں کو توڑ نہیں پاتا

ہوں اور بول چال کی زبان میں اپنا مطلب ادا کرنے سے قاصر رہتا ہوں وہاں ''شاعرانہ'' زبان بھی استعمال کر لیتا ہوں۔ یہ دراصل بول چال کی زبان کا عجز نہیں بلکہ میری تربیت کا قصور ہے۔'' (پتھر کی دیوار۔ حرف اول، ص ۱۳) ان کی تربیت کا یہ قصور ان کی غزلوں میں ہی نہیں نظموں میں بھی نمایاں ہے۔ وہ فارسی ترکیبیں، استعارے اور تشبیہیں خوب استعمال کرتے ہیں۔ ان کی شاعری میں کلاسیکی عنصر واضح طور پر نمایاں ہے۔ ایک مرتبہ وہ خدا بخش لائبریری تشریف لائے اور اپنے کلام میں فارسی تراکیب کے استعمال پر گفتگو کرنے لگے۔ میں نے انہیں عبدالمجید سالکؔ کا ایک شعر سنایا جو انہیں بہت پسند آیا اور دوبار سنا

لو آج رکھ دی تمہارے آگے متاعِ عمرِ خطار سیدہ
کھلی ہوئی ہے کتابِ ہستی ورق ورق کا حساب لے لو

وہ کہتے ہیں ''اردو والوں کو میری شاعری سے مانوس ہونے میں وقت لگے گا۔ لکھنؤ والوں نے تو اب تک اقبال کو بھی قبول نہیں کیا جس کی ساری شعری روایت کلاسیکی ہے۔'' (کتاب نما کا خصوصی شمارہ علی سردار جعفری، اپریل ۱۹۹۳ء ص ۱۱۱)۔ انہوں نے نازک پیکر، خوبصورت تشبیہیں اور دلکش استعارے استعمال کیے ہیں جس سے ان کی شاعری میں حسن پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن جہاں ان کی پیکر تراشی اور امیجری میں کچھ زیادہ ندرت آ گئی ہے اسے البتہ قبول عام حاصل نہیں ہوا ہے۔ وہ تشبیہیں اور استعارے جو دل و دماغ پر گراں گزریں شاید ہی کبھی سند قبولیت حاصل کر سکیں۔ وہ اعلیٰ درجے کی شاعری کے علاوہ ''ضرورت والی شاعری'' کی بھی بات کرتے ہیں جسے راہیؔ معصوم رضا تک بندی کہتے ہیں۔ اس ضرورت والی شاعری کی وجہ سے کلام میں رطب و یابس آنا لازمی ہے جس پر حرف گیری کا حق نقاد ہی کو نہیں قاری کو بھی ہے۔ ایک بڑے شاعر کے لیے تقاضائے وقت ہی کے تحت سہی ایسی شاعری کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ بڑا فنکار معیار سے کبھی سمجھوتہ نہیں کرتا۔ اپنی شاعری کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مزید کہتے ہیں ''مجھے یہ بات تسلیم کرنے میں ذرا بھی جھجک نہیں کہ ہر شاعر کی شاعری وقتی ہوتی ہے۔ کوئی اور اسے نہ مانے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ

اگر ہم اگلے وقتوں کا راگ الاپیں گے تو بے سرے ہو جائیں گے۔ آنے وا
راگ جو بھی ہوگا وہ آنے والی نسلیں گائیں گی۔ ہم تو آج کا راگ چھیڑ سکتے ہیں
سردار جعفری نمبر، ص ۴۷٦)۔ وہ ادب پارہ جو صرف وقتی ضرورتوں، حاجتوں اور
بحث کرتا ہے، ان کے پورا ہوتے ہی اپنی معنویت کھو دیتا ہے، لیکن وہ فن پارہ
آفاقی قدروں سے سنوارتا ہے اس کی معنویت ہر زمانے میں رہتی ہے یا ان مس
ہے جو انسانی وجود سے متعلق ہیں ہر زمانے میں اپنی معنویت کم و بیش برقرار
میر، غالب اقبال فیض قصۂ پارینہ ہو گیے؟ ہر شاعر اور ادیب اپنے زمانے
ہے، وہ مستقبل کے خواب دیکھتا ہے، پیشین گوئی نہیں کرتا، کیوں کہ اس کا علم
اپنے ہی عہد سے واقف ہے اس لیے اسی کی بات کرتا ہے۔ کیا جعفری کے یہ اش

لے کے پھر قندیل محبت، اترو دل کے اندھیرے میں
روح کی تاریکی کو روشن کرتی نہیں سورج کی کرن
کعبۂ دل میں بیٹھے ہیں، اب بھی صدیوں کے فرسودہ بت
رنگ و نسل و شیخ و برہمن، مذہب و ملت، ملک و وطن

انہیں خبر ہی نہیں اک چیز زخم دل بھی ہے
کہ جس سے ہوتی ہے تہذیب نفس انسانی

ستارہ بن کے جلے، بجھ گئے شرر کی طرح
ڈرا سکی نہ مجھے تیرگی زمانے کی

صرف اسی زمانے سے مناسبت رکھتے ہیں کل از کار رفتہ ہو جائیں گے؟ ہار
جب انسان خود فانی ہے تو اس کی تخلیق کو دوام کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے! لیکن
صورت حال یکساں ہوگی ان اشعار کا اطلاق ہوگا خواہ ان کی تخلیق کسی زمانے

سردار جعفری نے ایک طویل ادبی سفر طے کیا، شروع شروع میں ان کی شاعری میں احتجاج تھا، نعرے بازی تھی، انقلابی انداز تھا۔ رفتہ رفتہ ان کے فن میں پختگی آتی گئی اور شاعری میں نکھار آ گیا۔ احتجاجی لے امن و آشتی کے پیغام میں ڈھل گئی۔ ''ایشیاء جاگ اٹھا'' ایک طویل نظم جو ۱۹۵۰ء میں منظر عام پر آئی۔ دو بند ملاحظہ فرمایئے جن میں احتجاج اور سرکشی کا بھرپور مظاہرہ ہوا ہے

ہم نے دیکھے ہیں بہت ظلم و ستم قہرِ عتاب
نوچ لیں گے ہم تمہاری سلطنت کا آفتاب
ہم بھی دیں گے تم کو اب جوتے سے جوتے کا جواب
ہاں بڑے آئے کہیں کے لاٹ صاحب جاؤ جاؤ
ایشیا سے بھاگ جاؤ

لد گئے وہ دن کہ جب آقا تھے تم اور ہم غلام
ہم وہ بے حس تھے کہ تم کو جھک کے کرتے تھے سلام
آج ہم ہیں بد دماغ و بد زبان و بدلگام
سیر کا بدلہ ہے سیر اور پاؤ کا بدلہ ہے پاؤ
ایشیا سے بھاگ جاو

یہ ظلم و ستم کے خلاف ان کا شدید ردعمل ہے، ایک چنوتی ہے لیکن اپنی اس احتجاجی شاعری کو وہ زیادہ عرصہ برقرار نہ رکھ سکے۔ بنیادی طور پر وہ ایک فنکار تھے جب میدان کارزار میں اترے تو تیر و تفنگ سے زیادہ شمشیر قلم کو موثر پایا۔ بقول آنند نرائن ملاّ ''پیراہن شرر'' تک پہنچتے پہنچتے یہ قلم کی تلوار اب اس (سردار) کے ہاتھ میں ''شاخ گل'' بن چکی ہے۔'' اس کی غزلوں اور نظموں میں آرزو ہے محبت ہے، درد اور جذبۂ اخلاص ہے۔ اسی ''پیراہن شرر'' کے شروع میں جگر مرادآبادی کا مشہور شعر لکھا ہے۔ اس پورے دیوان میں محبت کا پیغام ہی دیا گیا ہے۔ ''یہ لہو''، ''کون دشمن ہے؟'' اور ''صبح فردا'' بہت ہی اثر انگیز

نظمیں ہیں۔ کیا حسین تشبیہات استعمال کی ہیں:

یہ لہو ہونٹوں کی خوشبو، یہ لہو نظروں کا نور
یہ لہو عارضؑ کی رنگت، یہ لہو دل کا سرور
آفتاب کوہ فاراں، جلوۂ سینا و طور
شعلۂ حرفِ صداقت، سوزِ جانِ ناصبور
کلمۂ حق کا اجالا، یہ تجلی کا ظہور
یہ لہو، میرا لہو، تیرا لہو، سب کا لہو

''دشمن کون ہے'' جعفری کی یہ نظم ہند و پاک میں دوستی کا پیغام ہے۔ ملک ضرور تقسیم ہوا، سرحدوں نے صرف جغرافیہ بدلا ہے، تاریخ نہیں بدل سکی ہیں، عوام کے دلوں کو جدا نہیں کر سکی ہیں۔ یہ امن و آشتی کا پیغام ہے جو دونوں ملکوں کی ترقی کا ضامن ہے۔ یہ دشمنی ختم ہو اور دوستی شروع۔ اس نظم میں بڑا درد اور اشتیاق ہے، پسند بھی بہت کی گئی ہے:

مزا تو جب تھا کہ مل کر علاجِ جاں کرتے
خود اپنے ہاتھ سے تعمیر گلستاں کرتے
ہمارے درد میں تم اور تمہارے درد میں ہم
شریک ہوتے تو پھر جشنِ آشیاں کرتے

موجودہ تناظر میں اس نظم کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ خدا کرے کہ دونوں ملکوں کے پاسبان اپنے خون سے سرحدوں پر محبت کے پھول کھلائیں، نفرت کے کانٹے نہ اگائیں۔ اسی مفہوم کو انہوں نے ''صبح فردا'' میں بہت دلکش پیرایے میں بیان کیا ہے:

محبت حکمراں ہو، حسن قاتل، دل مسیحا ہو
چمن میں آگ برسے شعلہ پیکر گل عذاروں کی
وہ دن آئے کہ آنسو ہو کے نفرت دل سے بہہ جائے
وہ دن آئے یہ سرحد بوسۂ لب بن کے رہ جائے

شاعری تڑپ اور آرزو دیدنی ہے۔ یہ وہ نظمیں ہیں جو دل پر گہرا اثر چھوڑتی ہیں۔ یہ نظمیں تقریباً ۳۵ سال پہلے کہی گئی ہیں لیکن آج بھی اتنی ہی تر و تازہ ہیں بلکہ آج کچھ زیادہ ہی معنی خیز ہو گئی ہیں۔

''ایک خواب اور'' میں شاعر ایک اور موڑ لیتا ہے۔ شاعری میں اور بھی بانکپن آ جاتا ہے۔ خیالی پیکروں کو جسم عطا کر دیا ہے۔ ندرت خیال اور رفعت فکر قابل دید ہے۔ ''ہاتھوں کا ترانہ'' میں پیکر تراشی دل کو موہ لینے والی ہے

اعجاز ہے یہ ان ہاتھوں کا، ریشم کو چھوئیں تو آنچل ہے
پتھر کو چھوئیں تو بت کر دیں، کالکھ کو چھوئیں تو کاجل ہے
مٹی کو چھوئیں تو سونا ہے، چاندی کو چھوئیں تو پایل ہے
ان ہاتھوں کی تعظیم کرو

''میرا سفر'' ان کی لاجواب نظم ہے۔ ۱۹۵۶ء میں کہی ہے۔ ہزار بار سنی ہے اس کا فسوں ہر دم جواں ہے۔ جب بھی انہوں نے سنائی مجمع دم بخود ہو گیا۔ اس میں مشرقی فکر و فلسفہ ہے۔ ان کی خواہش ہے کہ وہ بار بار اسی زمیں پر جنم لیں اور حسیں نغمہ سنائیں کیوں کہ ''میرے لئے زمین سے زیادہ حسین، انسان سے زیادہ پر وقار اور مستقبل سے زیادہ تابناک کوئی چیز نہیں ہے۔'' اس نظم میں وہ عشق کی ایک علامت بن کر ابھرے ہیں

اور سارا زمانہ دیکھے گا
ہر قصہ مرا افسانہ ہے
ہر عاشق ہے سردار یہاں
ہر معشوقہ سلطانہ ہے

میں ایک گریزاں لمحہ ہوں
ایام کے افسوں خانے میں

میں ایک تڑپتا قطرہ ہوں
مصروف سفر جو رہتا ہے
صدیوں کا پرانا کھیل ہوں میں
میں مرکے امر ہوجاتا ہوں

ان کی ایک اور معرکہ آرا نظم ''گفتگو'' زباں زد خاص و عام ہے۔ یہ بھی دونوں ملکوں کے درمیان مفاہمت اور دوستی کا پیغام ہے:

گفتگو بند نہ ہو
بات سے بات چلے
صبح تک شام ملاقات چلے
ہم پہ ہنستی ہوئی یہ تاروں بھری رات چلے

ان مثالوں سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ ان کی خلاقانہ صلاحیتیں ان کی نظموں میں پوری تب و تاب سے جلوہ گر ہیں۔

بلاشبہ ان کو شہرت ایک شاعر کی حیثیت سے ہی ملی لیکن انکی نثری خدمات کی بھی اردو حلقے میں خاصی پذیرائی ہوئی۔ انہوں نے بعض کلاسیکی شعراء کے دواوین دیوناگری رسم خط میں پیش کیے جن کا بنیادی مقصد ہی یہ تھا کہ ہندی داں حلقہ بھی ان سے فیضیاب ہو۔ ان کے انتقال کے بعد میرؔ کا ہندی دیوان بھی منظر عام پر آ گیا۔ کئی دستاویزی فلمیں اور ٹی۔ وی۔ سیریل 'محفل یاراں' اور 'کہکشاں' انہوں نے تیار کیے۔ ان کی نظموں کا متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کی علمی، تحقیقی اور شعری کاوشوں کا نہ صرف ہندوستان میں بلکہ بیرون ملک بھی اعتراف کیا گیا اور انہیں مختلف اعزازات سے نوازا گیا۔

اللہ نے انہیں بہت سی نعمتوں سے نوازا، شخصیت بھی دلکش عطا کی اور اسے مختلف صفات سے آراستہ کیا۔ انہیں غیر معمولی حافظہ عطا کیا۔ انہوں نے کبھی مشاعرے میں دیکھ کر نہیں پڑھا۔ طویل نظمیں بھی انہیں ازبر تھیں۔ سال رواں میں خدابخش لائبریری نے فیض

نیفی سمینار کیا جس میں جگن ناتھ آزاد نے بھی شرکت کی۔ اس موقع پر ایک شعری نشست
بھی اہتمام کیا۔ آزاد صاحب نے شکایت کی کہ پہلے سے بتا دیا ہوتا تو بیاض ساتھ لے
ا۔ میں نے کہا کہ دو تین غزلیں سنانا آپ کے لیے کون سا مشکل کام ہے۔ وہ برجستہ
لے کہ آپ نے کیا مجھے سردار جعفری سمجھ لیا ہے۔ ان کا حافظہ ضرب المثل بن چکا تھا۔
سردار جعفری نے عالمی سطح پر جو نقش چھوڑا ہے وہ ہمیشہ ان کی یاد دلاتا رہے گا۔

مختار الدین احمد

سید یوسف الدین احمد بلخی باطن

مدرسہ اسلامیہ شمس الہدیٰ پٹنہ آج کی طرح نصف صدی پہلے بھی جونیر اور سینیر دو حصوں میں تقسیم تھا۔ نصاب میں انگریزی کا درس بھی شامل تھا۔ سینیر حصے میں ماسٹر سید صفیر الدین انگریزی پڑھاتے تھے۔ وجیہ آدمی تھے عینک لگاتے تھے، خشخشی داڑھی رکھتے تھے، شروانی پہنتے تھے اور سولا ہیٹ لگاتے تھے۔ یہ اپنی صورت و شکل و وجاہت اور انگریزی کے استاد ہونے کی مناسبت سے طالب علموں میں ''پوپ صاحب'' کہلاتے تھے۔ مدرسہ کے جونیر حصے میں یاد آتا ہے مظفر صاحب نام کے ایک گورے خوبصورت نوجوان آدمی انگریزی کا درس دیتے تھے۔ یہ سگار پیتے تھے۔ بہت اچھے انگریزی کپڑے پہنتے تھے اور خاصے آن بان کے آدمی تھے۔ کچھ ہی دنوں کے بعد حکومت بہار کے کسی محکمے میں ملازم ہوئے اور بعد کو ڈپٹی مجسٹریٹ مقرر ہو گئے۔ ان کی جگہ پر یوسف الدین بلخی صاحب کا تقرر ہوا جو ام۔ اے تو اردو اور فارسی میں تھے لیکن مدرسے میں انگریزی پڑھانے پر مامور ہوئے۔ وہ اس زمانے میں ماسٹر یوسف الدین بلخی کہلاتے تھے۔ یہ بہت پہلے کی بات ہے۔ ہر چند وہ درجۂ چہارم سے درجۂ ہفتم (یا شاید ملا کی جماعت) تک طالب علموں کو انگریزی کا درس دیتے تھے لیکن اپنے نام کے ساتھ ''استاد السنۂ مغربیہ'' لکھا کرتے تھے۔ کبھی کبھی شعر کہتے تھے اور باطنؔ تخلص کرتے تھے۔ مدرسۂ اسلامیہ شمس الہدیٰ کے سوا انھیں کہیں اور شعر پڑھتے نہیں دیکھا۔ نجی صحبتوں میں بھی ان کا شعر سنانا یاد نہیں آتا۔ نہ انھوں نے کسی کو شاگرد بنایا اور نہ خود انھوں نے کسی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ وہ اس معاملے میں تلمیذ الرحمٰن تھے۔ ممکن ہے ابتدا میں انھوں نے اپنے ماموں سید عزیز الدین بلخی رازؔ سے ادبی فیوض حاصل کیے ہوں لیکن یہ بات قطعی طور پر نہیں کہہ سکتا۔

مدرسۂ شمس الہدیٰ کے جونیر حصے کا جہاں ''ملا'' تک تعلیم ہوتی ہے، میں طالب علم نہیں رہا۔ اس لیے میں ان سے اس زمانے میں زیادہ واقف نہ ہو سکا۔ متوسطات تک کی تعلیم پرائیویٹ طور پر حاصل کر کے براہ راست ''مولوی'' کی جماعت میں داخل ہوا۔ ''عالم'' کی تعلیم کے دوران ظہر کی نماز مدرسے کے سینیر طلبا، و اساتذہ کے ساتھ نوری مسجد میں پڑھتا تھا۔ وہاں روزانہ انھیں دیکھتا تھا۔ وہیں اندازہ ہوا کہ والد صاحب علیہ الرحمہ سے ان کا گہرا قلبی تعلق ہے اور وہ ان کا بہت احترام کرتے ہیں۔ وہ ''ظفر منزل'' محلّہ شاہ گنج بھی تشریف لاتے اور والد صاحب سے دینی و اسلامی موضوعات پر گفتگو فرماتے۔ تصوف کے مسائل پر گفتگو ہوتی اور بزرگان دین خاص طور پر مخدوم الملک اور ان کے خلفا اور ان کی تعلیمات و افکار زیر موضوع رہتے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے انھیں بہت محبت تھی۔ ان کے ذکر پر وہ کبھی کبھی آب دیدہ اور گلو گیر ہو جاتے۔ بعض خطوں پر ۷۸۶ (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) کے بعد ۹۲ (نام پاک ''محمدؐ'' کے اعداد) کا ہندسہ لکھا ہوا دیکھا ہے۔ وہ فردوسی سلسلے میں بیعت رکھتے تھے۔ بعض خطوں کی پیشانی پر ''ھوالشرف المظفر'' بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ بعض مکتوبات کے آخر میں ''خاکپائے فردوسیان سید یوسف الدین احمد بلخی'' بھی لکھا ہوا ملتا ہے۔ ماسٹر یوسف الدین بلخی، میرے گھر والوں کے لیے صرف ''بلخی صاحب'' تھے۔ جب کہا جاتا، بلخی صاحب آئے تھے، بلخی صاحب نے پیغام بھیجا ہے، بلخی صاحب کا رقعہ آیا ہے تو مراد ماسٹر یوسف الدین بلخی ہی ہوتے تھے۔ اس زمانے میں صرف ایک بلخی سے واقف تھا اور وہ یہی یوسف الدین بلخی صاحب تھے۔

بلخی صاحب کو جیسا میں نے اپنے بچپن میں دیکھا تھا تقریباً ویسا ہی انھیں ان کے آخری زمانے میں پایا۔ وہ دبلے پتلے چھوٹے قد کے آدمی تھے۔ انھیں ہمیشہ شروانی میں ملبوس دیکھا، ترکی ٹوپی پہنتے تھے بعد کو جب اس کا رواج ختم ہوا تو سیاہ بالوں والی رومی ٹوپی استعمال کرنے لگے۔ دبیز تال کی عینک لگاتے تھے۔ رنگ صاف تھا۔ نرم لہجے میں اور دھیمی آواز میں ٹھہر ٹھہر کر بولتے تھے۔ اپنے چھوٹوں پر شفقت کرتے تھے اور انھیں ہمیشہ آپ کہ کر

خطاب کرتے تھے۔ والد صاحب علیہ الرحمہ کے معتقدین میں تھے اور ان سے گہرے مراسم رکھتے تھے، اس لحاظ سے میں ان کا عزیز تھا لیکن کبھی یاد نہیں آتا کہ انھوں نے ''تم'' کہہ کر خطاب کیا ہو۔ ظہر کی نماز وہ پابندی کے ساتھ مدرسۂ شمس الہدیٰ کی ''نوری مسجد'' میں با جماعت ادا کرتے۔ زیادہ تر میں نے دیکھا کہ وہ والد کے ساتھ وضو کر رہے ہیں، انھیں کے ساتھ سنت کی نماز پڑھ رہے ہیں اور انھیں کے قریب بیٹھ کر فرض ادا کر رہے ہیں۔ اس عرصے میں جب بھی اور جس قدر انھیں موقع ملتا وہ علمی و دینی مسائل پر گفتگو کرتے اور اسلامی تعلیمات اور مسائل تصوف پر سوالات کرتے۔ وہ سلسلۂ فردوسیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وسیع المشرب تھے، اور مدرسے کے پرنسپل صوفیائے کرام کے مسلک کے پابند تھے۔ نماز ظہر کی امامت عام طور پر شیخ الہند کے شاگرد مولانا محمد سہول عثمانی کرتے تھے، وہ نہ ہوتے تو کوئی اور۔ مسجد میں حاجی سید نورالہدیٰ صاحب مرحوم کے زمانے میں بھی کوئی امام مقرر نہ تھا، مؤذن ایک لمبے تگڑے پشاوری تھے نام یاد نہیں رہا عام طور پر لوگ انھیں آغا صاحب کہتے تھے۔ یہ مولانا محمد سہول صاحب کے بڑے جاں نثار مرید تھے۔ مدرسے کے اساتذہ میں غیر مقلد بھی تھے، دیوبندی بھی، خانقاہی بھی اور بریلوی ملا بھی تھے۔ لیکن کسی کو کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل نہ تھا۔ مدرسہ شمس الہدیٰ میں دین کی تعلیمات ہوتی تھی لیکن وہ دیوبند، بریلی، سہارنپور، فرنگی محل وغیرہ کے مدارس کی طرح کوئی دینی مدرسہ نہ تھا، حکومت انگلیسیہ کے زیر اہتمام چلنے والی ایک علمی درس گاہ تھی، وہاں کے اساتذہ اپنے معتقدات و اعمال کے پابند تھے لیکن خیالات کے اختلافات کے باوجود اس ادارے کا علمی ماحول کبھی درہم برہم ہوتے نہیں دیکھا۔ مولانا محمد سہول مرحوم کو میں نے بیسوں بار محفل میلاد شریف میں شریک ہوتے اور قیام کرتے ہوئے صلوٰۃ وسلام پڑھتے دیکھا ہے۔

بلخی صاحب کی تعلیم کسی مدرسے میں نہیں ہوئی، کالج میں پڑھا یونیورسٹی سے ام۔اے کی ڈگریاں حاصل کیں۔ وہ نسلاً سادات بلخ سے تعلق رکھتے تھے اور مشرباً وہ فردوسی تھے۔ مدرسے میں انھیں علمی و دینی فضا ملی جس سے وہ زیادہ سے زیادہ مذہب سے قر. . .

ہوتے گئے۔ میں نے ان کی ایک پرانی تحریر دیکھی ہے جس میں انھوں نے سید شاہ محمد محسن داناپوری سجادہ نشیں خانقاہ ابوالعلائیہ داناپور اور دوسرے ابوالعلائی حضرات کے درمیان اختلافات دور کرنے کی کوشش کی تھی۔

بلخی صاحب کو اردو ادب سے دلچسپی تھی، موزوں طبع تھے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے لیکن کم گو تھے۔ مدرسۂ شمس الہدیٰ کے مشاعرے کے سوا انھیں کہیں اور شعر سناتے نہیں دیکھا۔ سائنس کالج کی بزم سخن اور پٹنہ کالج کی بزم ادب میں بھی نہیں۔ انھوں نے یا ان کے کسی عزیز یا شاگرد نے شاید ان کا کلام جمع کرنے کی کوشش نہیں کی۔

میرے پاس ان کے لکھے ہوئے دو قطعات محفوظ ہیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ان کا ذکر آگے آتا ہے۔

مجھے معلوم نہیں مدرسہ اسلامیہ شمس الہدیٰ سے بلخی صاحب کا تعلق کب تک قائم رہا اور کب وہ رانچی کالج کے شعبۂ اردو سے منسلک ہوئے۔ ۱۹۳۶ء میں وہ پٹنہ میں تھے اور پٹنہ یونیورسٹی کے سینیٹ ہال کے سامنے کی گلی جس میں محمد ایوب صاحب ایڈوکیٹ، مولانا سید علی اصغر جعفری، سید علی اطہر، سید علی اشرف، اور سید علی امجد صاحبان کے والد ماجد اور مقتدر اہل حدیث عالم مولانا مسعود عالم ندوی (کٹیلاگر کتب خانۂ خدابخش)، محمد اقیش (جنھوں نے علی گڑھ میں تعلیم حاصل کی اور بہار کے بعض اضلاع میں ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ ہوئے) اور جس کے آخری سرے پر قیوم قائد رہتے تھے، اسی گلی کے ایک مکان میں سید یوسف الدین احمد بلخی اور ان کے چھوٹے بھائی سید محمد اسحاق واقفؔ مقیم تھے۔ بیسوں بار ان سے اس مکان میں ملنے گیا ہوں۔ پھر شاید وہ کہیں اور منتقل ہو گئے۔ ۱۹۴۳ء میں میں علی گڑھ آ گیا۔ تعطیلات میں پٹنہ جاتا تو کبھی کبھی ان سے ملاقات ہو جاتی۔ کبھی قاضی عبدالودود صاحب کے یہاں کبھی کتب خانۂ خدابخش میں کبھی کہیں اور۔ تعطیلات میں وہ اکثر رانچی سے پٹنہ آ جاتے تھے جہاں سے ان کا وطن موضع ''سائیں'' بھی قریب تھا اور ان کی سسرال بہار شریف بھی۔ فسادات بہار کے بعد ''سائیں'' جانا تو ان کا کم ہو گیا تھا اور رانچی کالج سے

متقامہ ہونے کے بعد وہ مستقل طور پر سجاد منزل ''محل پر'' بہار شریف میں مقیم ہو گئے تھے۔
اپنی بیگم کی وفات (اواخر ستمبر ۱۹۶۶ء) کے بعد بہار شریف سے جمشید پور منتقل ہو گئے تھے
جہاں ان کی صاحبزادی اور داماد رہتے تھے۔ ان کی زندگی کے بقیہ دن وہیں گزرے۔

ان کا تحریر کردہ پہلا مضمون جو میری نظر سے گزرا وہ ''ایک ایرانی مجتہد اور عظیم آباد'' ہے۔ یہ آقای احمد بن محمد علی بن محمد باقر اصفہانی مشہور بہ بہبہانی کے سفرنامے مرأۃ الاحوال جہاں نما سے ماخوذ ہے۔ مصنف تین بار عظیم آباد آئے تھے۔ اس شہر کے بارے میں انھوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا قاضی عبدالودود صاحب کی فرمائش پر بلخی صاحب نے اردو میں ترجمہ و تلخیص کیا تھا۔ اس کی دو قسطیں جن میں مصنف نے ۱۲۲۱ھ میں عظیم آباد پہنچنے کا اور وہاں کے مشاہیر سے ملنے کا حال لکھا ہے رسالہ معیار کے تیسرے اور پانچویں شمارے (مئی اور جولائی ۱۹۳۶ء) میں قاضی صاحب نے شائع کیا تھا۔ معروضات میں وعدہ کیا گیا تھا کہ آقای بہبہانی نے اس شہر کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ ''معیار'' میں بالاقساط شائع ہو گا لیکن رسالے کی اشاعت بوجوہ ملتوی ہو گئی اور باقی قسطیں شائع نہ ہو سکیں۔

ان کا دوسرا مضمون جو میری نظر سے گزرا وہ ''اردو نمائش پٹنہ کا سرسری خاکہ'' ہے جو ہماری زبان کے ۲۲ر دسمبر ۱۹۵۹ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ ان کے اور مضامین بھی ضرور شائع ہوئے ہوں گے لیکن ان کا دیکھنا یاد نہیں آتا۔ بہت دنوں سے وہ فرہنگ بہار (بہاری الفاظ، محاورات و امثال کا لغت) تیار کرنے میں مصروف تھے۔ یہ ۱۹۶۵ء کے اواسط میں مرتب ہو چکا تھا۔ انھیں اس کی اشاعت کی فکر ہوئی، انھوں نے ''کتاب منزل'' سبزی باغ پٹنہ کے مالکوں سے بات کی لیکن وسائل کی کمی کے سبب وہ اصحاب تیار نہ ہوئے۔ ''شاد بک ڈپو'' کے حافظ سید ظہیر احمد مجروح عظیم آبادی کی طرف رجوع کیا، وہ آمادہ ہوئے لیکن پھر وہ بھی کچھ نہ کر سکے۔ بلخی صاحب کے عزیزوں میں ایک بزرگ سید مہدی حسین صاحب منیری مشہودی تھے جن کا بمبئی میں کاروبار تھا۔ بلخی صاحب نے ان کے ذریعہ کوشش

یک ناشر حسین مرزا جو کتابوں کی طباعت و اشاعت کرتے تھے، فرہنگ بہار
، وجہ سے اس میں کامیابی نہ ہو سکی۔ اب انھوں نے مجھے لکھا کہ میں انجمن
ریٹری پروفیسر آل احمد سرور صاحب سے بات کروں اور اس کتاب کو انجمن
یہ ایک آل انڈیا ادارہ ہے۔ میں اس کا رکن تھا اس لیے مجھے معلوم تھا کہ
ہندوستان بھر سے آتے رہتے ہیں لیکن وسائل محدود ہونے کی وجہ سے
۔ اشاعت کے لیے قبول نہیں کیے جا سکتے۔ پھر اس کے بھی اپنے قاعدے اور
ال میں ایک دو بار سالانہ جلسے کے موقع پر چند مسودات کی منظوری ملتی ہے،
بھی کتاب کے انطباع پذیر ہونے میں سال دو سال یا اس سے بھی زائد کی
ں ہے۔ میں نے بلخی صاحب کو لکھا کہ انجمن سے کتاب کے چھپوانے میں تو
ہوگا اور تاخیر بھی ہوگی۔ آپ چاہیں گے تو آپ کا لغت یونیورسٹی کے رسالۂ
، شائع ہو جائے گا۔ اور بہت جلد۔ ویسے دو قسطوں میں اس کی تکمیل ہو سکے
یں پسند نہیں آئی کہ کتاب کی جگہ اس تصنیف کو رسالے میں شائع کیا جائے او
۔ انھوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ میں نے پھر لکھا کہ اگر کتابی شکل میں
تو بہت اچھا، یہ نہ ہو سکے تو رسالے میں چھپوا لیجیے میں سو دو سو جتنے نسخے آپ
ل چھپوا دوں گا، سرورق لگوا کر اسے کتابی شکل دے دوں گا کہ آپ دوستوں
حباب میں تقسیم کر سکیں۔ وہ اس پر آمادہ ہو گئے۔

فیسر آل احمد سرور صاحب انجمن کے سکریٹری بھی تھے اور یونیورسٹی کے رسالۂ
، ایڈیٹر بھی۔ وہ چھ ماہ کے لیے بعض جامعات کی دعوت پر امریکہ جانے لگے تو
ئے اور انھوں نے مجھ سے کہا کہ میں عارضی طور پر انجمن کی سکریٹری شپ قبول
ن کی غیر موجودگی میں انجمن اور فکر و نظر کا کام بھی دیکھوں۔ میں نے بوجوہ
چند دنوں کے بعد وہ دوبارہ تشریف لائے تو ان کے اصرار پر میں فکر و نظر کی
لیے تیار ہو گیا۔ (انجمن کا کام دیکھنے کے لیے پروفیسر مسعود حسین صاحب آمادہ

ہو گئے تھے)۔ میں نے اس سہ ماہی رسالے کے دو شمارے مرتب کیے اور ان میں بلخی صاحب کی فرہنگ بہار کے دونوں حصے دو قسطوں میں (فکر و نظر ۱۹۷۰ء،۱۹۷۱ء۔ جلد ۱۰،شمارہ ۱،۲) شائع کر دیے اور جو معاوضہ مضمون کا انھیں یونیورسٹی سے ملا اس سے ان کے مضمون کے سو نسخے چھپوا کر انھیں بھیج دیے۔ جو رقم بچی وہ انھیں روانہ کر دی گئی۔

اس طرح فرہنگ بلخی، جس پر انھوں نے محنت کی تھی اور جس پر زندگی کے کئی سال صرف کیے تھے، ضائع ہونے سے بچ گئی۔ یاد آتا ہے کہ انھوں نے کسی خط میں لکھا تھا کہ احباب میں تقسیم کے بعد بقیہ نسخے وہ حاجی محمد رئیس کے مکتبۂ ''کتاب منزل'' سبزی باغ میں رکھوا دیں گے۔ معلوم نہیں انہیں اس کا موقع ملا یا نہیں۔ اس لیے کہ اس کے کچھ ہی مہینوں کے بعد ان کی رحلت کی اطلاع ملی۔

علی گڑھ سے چھپی ہوئی بلخی صاحب کی یہ کتاب کسی طرح ڈاکٹر عابد رضا بیدار صاحب کو مل گئی وہ ایسی چیزوں کے قدرداں ہیں، انھوں نے اسے ۱۹۸۴ء میں کتابی شکل میں کتبخانۂ خدا بخش پٹنہ سے شائع کر دیا۔ انھیں طبع اول کی داستان نہیں معلوم ہو سکی اس لیے انھوں نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

بلخی صاحب کم گو تھے لیکن ان کا سرمایۂ شعر اتنا کم بھی نہ تھا کہ ایک مجموعہ مرتب نہ ہو سکتا۔ چنانچہ ان کے رانچی کالج کے ایک شاگرد غلام مرشد صاحب نے ان کے اشعار جمع کر کے ۱۹۵۹ء میں ایک دیوان مرتب کر ڈالا۔ بلخی صاحب نے اس پر مقدمہ لکھنے کا مجھے حکم دیا، ان کا ''خط منثور'' تو اب نہیں ملتا، لیکن ''خط منظوم'' ایسا تھا کہ اس کا امکان بہت کم ہے کہ میں نے مقدمہ لکھنے سے انکار کیا ہو۔ میں نے ضرور لکھ دیا ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طباعت کے سلسلے میں کوئی کھنڈت پڑی اور دیوان چھپ نہ سکا۔ خدا کرے دیوان کا مسودہ ان کے اعزہ کے پاس محفوظ ہو اور وہ اس کی اشاعت کی طرف سے غافل نہ ہوں۔

بلخی صاحب کی کسی اور تصنیف کا مجھے علم نہیں۔ بارہویں صدی ہجری کے ایک قدیم شاعر میر ضیاء الدین ضیا دہلوی (متوفی قبل از ۱۲۱۵ھ) کے دیوان کا ایک قلمی نسخہ ان

کے پاس تھا۔ یہ بڑا نادر نسخہ تھا۔ یہ ۱۹۴۲ء میں قاضی عبدالودود صاحب کے پاس کچھ دنوں تک رہا تھا۔ انھوں نے جو لکھا ہے کہ "ایک عزیز کی مہربانی سے مجھے بھی اس کی زیارت کا اتفاق ہوا ہے" (معاصر مارچ ۱۹۴۲ء) تو عزیز سے مراد ہمارے سید یوسف الدین احمد بلخی ہی ہیں۔ قاضی صاحب لکھتے ہیں "میر ضیا دہلوی، میر و قائم وغیرہ کے معاصر تھے۔ غالباً حملۂ درانی کے بعد وہ دہلی سے اودھ گئے وہاں کچھ دنوں قیام کے بعد عظیم آباد چلے آئے اور یہیں متوطن ہوئے۔ مہاراجہ شتاب رائے کا ایک بیٹا زمانۂ تالیف تذکرۂ میر حسن میں ان کا سرپرست تھا۔ تلامذہ میں میر حسن دہلوی اور میر محمد رضا رضاؔ عظیم آبادی مشہور ہیں"۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کو یہ دیوان قاضی صاحب نے بلخی صاحب سے حاصل کر لیا تھا۔ (فہرست نمائش میں قاضی صاحب کی کتابوں میں اس کا شمار ہے)۔

شعر انھوں نے زیادہ نہیں کہے، جو کہے وہ محفوظ نہ رہ سکے یا کسی وجہ سے شائع نہ ہو سکے۔

میرے والد مرحوم سے وہ محبت کرتے تھے اور عقیدت رکھتے تھے۔ ان کی وفات (۱۹ر جمادی الاخری ۱۳۸۲ھ/ ۱۸ر نومبر ۱۹۶۲ء) پر فارسی میں قطعۂ تاریخ وفات لکھ کر انھوں نے ۱۰ر مئی ۱۹۷۰ء کو مجھے بھیجا تھا۔ یہ ابھی تک غیر مطبوعہ ہے:

خبرے صبح دم بگوش آمد — دلِ یوسف بشد ملول و حزیں
از جہاں رفت افسر علما — عزت قوم و ملک ظفر الدیں
ماہر علم ظاہر و باطن — سالک راہ بود و ہادیِ دیں
در ہمہ سلسلہ اجازت داشت — پیکر خلق و زہد و فقر و یقیں
صوفیاں ہمہ شدند شاگردش — با ہزار افتخار و صد تمکیں
باد اعلیٰ مقام در جنت — روح پاکش بباد سدرہ نشیں
از سرِ کرب سال فوتش گفت — قلق باطن <u>وصال ظفر الدیں</u>

۲۰ — ۱۴۰۲

۱۴۰۲
− ۲۰
۱۳۸۲ھ

ان کا اردو کا ایک قطعہ دسمبر ۱۹۵۹ء کا کہا ہوا خود ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا میرے پاس محفوظ رہ گیا ہے۔ ایک خط میں وہ تحریر فرماتے ہیں

''۲۹ / دسمبر ۱۹۵۹ء کو آں عزیز کی خدمت میں ایک رجسٹرڈ لفافہ ارسال کیا۔ جس میں ایک خط منظوم تھا ایک منثور اور ایک سند رکنیت دائمی کی جو بزم ادب رانچی کالج نے آں عزیز کی خدمت میں پیش کی تھی۔ ہنوز اس خط کا جواب نہیں ملا ہے جس کا بے تابی سے انتظار ہے''۔

خط منثور اور سند رکنیت تو ضائع ہوگئی لیکن خط منظوم کاغذات میں مل گیا ہے یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

خط منظوم بہ حسن خدمت جناب ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو رضوی بہاری ایچ۔ ڈی (آکسن) پی ایچ۔ ڈی (علیگ) شعبۂ علوم اسلامی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(از ناچیز سید یوسف الدین احمد بلخی فردوسی باطن سابق صدر شعبۂ فارسی و اردو، رانچی کالج، رانچی)

مرحبا مرحبا اے فارسِ میدان ادب ۔۔۔ حبذا حبذا اے فاضل اعجاز رقم
ہیں زمانے میں محقق بھی سخن سنج بھی ہیں ۔۔۔ صاحب نقد و نظر بھی ہیں مگر تم سے کم
میرے شاگرد ہیں رانچی کے غلام مرشد ۔۔۔ صاحب علم و ہنر پیکر اخلاص و کرم
میرے اشعار کے دیواں کے مرتب ہیں وہ ۔۔۔ ان کی کاوش سے یہ اوراق پریشاں ہیں بہم
زیور طبع سے آراستہ ہوں یہ افکار ۔۔۔ ان کا اصرار ہے یہ اور تقاضا پیہم
آرزو یہ ہے کہ تحریر تعارف سے کرے ۔۔۔ زینت صفحۂ قرطاس کوئی اہل قلم
جو خصائص ہیں وہی اس میں نمایاں ہو جائیں ۔۔۔ اور توصیف ہو ایسی جو نہ ہو بیش نہ کم
میں کہاں اور کہاں حسن عروس شہرت ۔۔۔ پھر بھی منظور نہیں مجھ کو کسی دل پہ ستم
اس لیے عرض ہے بس تم ہی قلمبند کرو ۔۔۔ تم ہو مشہور زماں اور شہیر عالم
گنج حکمت بھی ہو تم صاحب تقویٰ بھی ہو ۔۔۔ اور محبت بھی ہے مجھ سے بہ کمال اور اتم

یا خدا حضرت مختار سلامت بادا اور تابندہ رہے نیر اقبال و حشم
سایۂ رحمت باری رہے دائم سر پر
سن لے باطن کی تو یہ عرض طفیل ادہم*

بلخی صاحب سے میری خط وکتابت علی گڑھ کے دوران تعلیم (۱۹۴۳ء-۱۹۵۲ء) میں بہت کم رہی۔ اس زمانے کا ان کا کوئی خط محفوظ نہیں۔ لیکن میری یورپ سے واپسی (۲۱/اپریل ۱۹۵۶ء) کے بعد اپنی وفات تک جو خطوط انھوں نے لکھے وہ زیادہ تر محفوظ رہے۔ ان کی تعداد ۱۸ ہے۔ پہلا خط جو محفوظ ہے وہ جمعہ ۱۲/فروری ۱۹۶۰ء کا لکھا ہوا ہے جو انھوں نے سجاد منزل محل پر بہار شریف ضلع پٹنہ سے تحریر کیا ہے۔ آخری خط پر تاریخ تحریر ۱۸/۱۰/۷۰ درج ہے۔ اس پر ۲/ریلوا اسکول ایریا، جمشید پور کا پتا درج ہے۔ میرا خیال ہے کہ رانچی کالج سے سبکدوشی کے بعد وہ اپنی سسرال بہار شریف میں مقیم ہو گئے ہوں گے لیکن ستمبر ۱۹۶۶ء میں اہلیہ کی وفات کے بعد وہ تنہائی محسوس کرنے لگے ہوں گے۔ ان کی اولاد میں صرف ایک بیٹی ہیں (بلخی صاحب کی یہ بچی پیدا ہوئی تو انہوں نے والد صاحب سے اپنی عقیدت کی بنا پر اس کا نام رکھنے کی درخواست کی۔ انہوں نے اپنی بیٹیوں کے نام زرینہ خاتون، ولیہ خاتون، ریحانہ خاتون، صفیہ خاتون، شمیمہ خاتون، اور نعیمہ خاتون رکھے تھے۔ انہوں نے بلخی صاحب کی اس بچی کا نام رضیہ خاتون رکھا۔) جو اپنے شوہر مطلوب عالم صاحب کے ساتھ جمشید پور میں رہتی تھیں۔ ان دونوں نے انھیں جمشید پور بلا لیا ہوگا اور وہ بہار شریف سے جمشید پور منتقل ہو گئے ہوں گے۔ بلخی صاحب ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے خویش کا نام مطلوب عالم ہے۔ یہ TISCO میں نوکر ہے اور پتا وہی ہے جو میرا ہے اور میں انھیں کے ساتھ رہتا ہوں''۔ اس خط پر تاریخ تحریر ۳۰/۳/۷۰ء درج ہے۔

بلخی صاحب اپنے ایک خط مورخہ ۶/ستمبر ۱۹۶۶ء میں تحریر فرماتے ہیں

---

*- حضرت سلطان ابراہیم ادہم بلخی قدس اللہ سرہ۔

''دسمبر ۱۹۶۴ء کے بعد آپ سے ملاقات نہیں ہوئی۔ بیحد اشتیاق ملاقات ہے۔ اس کے بعد کے تعطیلات میں بھی منتظر رہا۔ اگر آپ کے پٹنہ آنے کی اطلاع ہوتی تو میں خود حاضرؓ ہو جاتا۔ مطلع کیجیے کہ اکتوبر میں آپ کی یونیورسٹی کی تعطیل کب سے کب تک ہوگی اور دسمبر میں کب سے کب تک۔ اپنی قیام گاہ کا پتا تحریر کیجیے تا کہ اگر حسن اتفاق سے علی گڑھ پہنچوں تو آسانی سے در دولت تک پہنچ سکوں''۔

میں نے انھیں لکھا کہ میں خود آپ سے ملنے کا بیحد مشتاق ہوں۔ آپ زحمت نہ فرمائیں میں خود حاضر ہوں گا۔ چنانچہ دسمبر ۱۹۶۶ء کی تعطیل سرما میں جب میں پٹنہ اور پھر راجگیر گیا تو ایک صبح میں بہار شریف پہنچا اور محلّہ ''محل پر'' جا کر ان کا مکان سجاد منزل تلاش کیا اور ان کی خدمت میں دن بھر حاضر رہا۔ تاریخ اب یاد نہیں لیکن وہ دن جمعہ کا تھا۔ یہ اس لیے یاد رہ گیا کہ ان کے ساتھ محلے کی مسجد میں نماز جمعہ ادا کی تھی۔ پھر ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔

۲۴ رفروری ۱۹۷۱ء کو جمشید پور سے ان کے خویش مطلوب عالم صاحب کا خط مورخہ ۲۲ رفروری علی گڑھ میں موصول ہوا۔

''نہایت ہی افسوس کے ساتھ خبر دیتا ہوں کہ جناب سید یوسف الدین احمد بلخی صاحب کا ۱۹ رفروری ۱۹۷۱ء کو قریب ۸ بجے شب انتقال ہو گیا۔ خدا انھیں جنت نصیب کرے۔ ۲۰ رفروری دن کے گیارہ بجے انھیں سپرد خاک کیا گیا''۔

رہے نام اللہ کا۔

☆☆

پروفیسر اکبر رحمانی

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں غازی رؤف پاشا کے خطبات، اقبال اور ایک واقعاتی مغالطہ

ماسٹر اختر نے لمعہ حیدرآبادی کے نام اقبال کے خط (محررہ ۱۹؍مارچ ۱۹۳۳ء[۱]) کو فرضی اور جعلی ثابت کیا ہے۔ دلیل یہ دی کہ جس تاریخ کو یہ خط لکھا گیا اس روز علامہ اقبال لاہور میں تشریف نہیں رکھتے تھے۔ وہ اس کے دو دن پہلے دہلی روانہ ہو گئے تھے[۲]۔ اپنے بیان کی تائید میں ماسٹر اختر نے علامہ اقبال کے صاحبزادے جسٹس جاوید اقبال کا درج ذیل بیان نقل کیا ہے

> ''۱۸؍مارچ ۱۹۳۳ء کو اقبال، ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ میں رؤف بے کے دو خطبوں کی صدارت کے لیے دہلی پہنچے ایک روز کے وقفہ کے بعد یعنی ۲۰؍مارچ ۱۹۳۳ء کو رؤف بے کے توسیعی لکچر کے لیے اجلاس کی صدارت پھر اقبال نے کی۔''[۳] (زندہ رود۔ص ۵۰۶)

دلیل ٹھوس تھی۔ ظاہر ہے کہ جب اقبال ۱۹؍مارچ ۱۹۳۳ء کو لاہور میں موجود نہیں تھے تو وہ لمعہ حیدرآبادی کو کیسے خط لکھ سکتے تھے؟ اصل خط دریافت نہ ہوا تھا۔ چھان بین کی تو لمعہ کے لواحقین سے جو کاغذات ملے ان میں لاہور سے موصولہ ڈاک رسیدیں (Acknowledgements) بھی تھیں۔ انہیں میں مجھے ایک ایسی رسید ملی جس میں انگریزی میں علامہ کے دستخط اور موصولہ تاریخ ۱۸؍مارچ ۱۹۳۳ء درج تھی۔ لاہور ڈاک خانے کی سیل بھی اس پر لگی ہوئی تھی۔ یہ ایسا ٹھوس ثبوت تھا جس نے راقم کو عجیب الجھن میں مبتلا کر دیا تھا۔ ایک طرف علامہ کے معتبر سوانح نگار ڈاکٹر جاوید اقبال کا بیان دوسری طرف ڈاک رسید کسے سچ مانا جائے۔ مزید تحقیق کی تو یہ انکشاف ہوا کہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے جامعہ

ملیہ اسلامیہ نئی دہلی میں غازی رؤف پاشا کے خطبات کے اجلاس اور علامہ اقبال کی صدارت کے واقعہ کو جن تاریخوں میں بیان کیا ہے وہ سراسر غلط ہیں۔ سوانح اقبال کا یہ ایک ایسا واقعاتی مغالطہ ہے جس کی طرف اب تک کسی سوانح نگار، نقاد اور محقق اقبالیات نے توجہ نہیں دی ہے۔ حیرت ہے کہ جامعہ ملیہ سے وابستہ ممتاز ماہرین، ادیبوں، اساتذہ اور کارکنان نے بھی اس واقعاتی غلطی کی نشاندہی نہیں کی۔ شاید اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ یہ بیان جاوید اقبال سے منسوب ہونے کی وجہ سے اسے جھٹلایا نہیں جاسکتا تھا۔ لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال اس واقعاتی مغالطے کے لیے ذمہ دار نہیں ہیں۔ انہوں نے یہ واقعہ ''زندہ رود'' جلد سوم، میں ممتاز اقبال شناس اور علامہ کے عزیز دوست اور ''اقبال کے حضور' میں برسوں رہنے والے سید نذیر نیازی مرحوم کے حوالے سے بیان کیا ہے۔

سید نذیر نیازی مرحوم (متوفی ۲۴ر جنوری ۱۹۸۱ء) ان معدودے چند بزرگ اقبال شناسوں میں سے تھے جنہیں علامہ اقبال سے ذاتی ربط بھی تھا۔ وہ اقبال کے حضور بھی رہے اور غیاب میں علامہ اقبال کے مکتوب الیہ بھی۔ ان مختلف حوالوں سے نذیر نیازی برصغیر پاک وہند کے اقبال شناسوں میں ایک ممتاز مرتبہ ومقام رکھتے ہیں۔ ان کے دوسرے علمی کاموں کا تذکرہ برطرف صرف اقبالیات سے متعلق ان کے مندرجہ ذیل کارنامے یادگار حیثیت رکھتے ہیں:

۱۔ اقبال کا مطالعہ اور دوسرے مضامین (۱۹۴۱ء) ۲۔ مکتوبات اقبال (۱۹۵۷ء اشاعت دوم ۱۹۷۷ء) ۳۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (۱۹۵۸ء طبع دوم ۱۹۸۳ء) ۴۔ اقبال کے حضور (۱۹۷۱ء) ۵۔ دانائے راز (۱۹۷۹ء)[۱۲]

اقبالیات کے میدان میں سید نذیر نیازی کی خدمات کا اعتراف تمام ادیبوں اور دانشوروں نے کیا ہے۔ ان کی کہی ہوئی ہر بات کو معتبر سمجھا ہے۔ ان کے بیان کردہ واقعات کو اقبالیات میں سند اور حوالے کا درجہ حاصل ہے۔ مذکورہ واقعہ جسے جاوید اقبال نے 'مکتوبات اقبال' کے حوالے سے بیان کیا ہے، اقبالیات میں حوالے کے طور پر مروج ہو چکا ہے۔ عبدالمجید سالک (ذکر اقبال)، محمد طاہر فاروقی (سیر اقبال)، عبدالقوی دسنوی (اقبال و دلی)

اور دیگر سوانح نگاروں نے اس واقعہ کو انہی تاریخوں میں بیان کیا ہے جو 'مکتوباتِ اقبال' میں درج ہیں۔

سید نذیر نیازی نے علامہ اقبال کے ۸/ مارچ ۱۹۳۳ء کے اپنے نام ایک خط کا پس منظر بیان کیا ہے۔ اور بتایا کہ جامعہ ملیہ دہلی میں ترکی کے مشہور جلاوطن سیاست داں غازی رؤف پاشا کے چھ خطبات کا اہتمام کیا گیا۔ ان میں سے پہلے دو خطبات کی صدارت کے لیے علامہ اقبال کو دعوت دی گئی۔ علامہ اقبال نے یہ دعوت قبول کرلی تھی۔'' اس کے آگے سید نذیر نیازی لکھتے ہیں:

> ''ذاکر صاحب (ڈاکٹر ذاکر حسین) بہت خوش تھے مگر اب مشکل یہ تھی کہ اس طرح مرتب کردہ بلکہ اعلان شدہ پروگرام میں کچھ خلل سا پیدا ہوجاتا تھا۔ بالآخر باہمی مشورے کے بعد طے پایا کہ حضرت علامہ سے ۱۸/ (۱۸/مارچ ۳۳ء) ہی کو تشریف آوری کی درخواست کی جائے اور حضرت علامہ نے بھی یہ درخواست منظور کرلی۔ اس انتشار میں ڈاکٹر (انصاری) صاحب مرحوم اپنی طرف سے تو شکریے کا خط لکھ ہی چکے تھے لیکن ۱۶/مارچ کی شام کو حکم ہوا اور ذاکر صاحب نے اصرار کیا کہ میں لاہور چلا جاؤں اور ۱۸/ کی صبح کو حضرت علامہ کو ساتھ لیے واپس آجاؤں۔ لہٰذا ۱۷/ کی صبح کو میں لاہور پہنچا، حضرت علامہ ایک طرح سے منتظر ہی تھے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو اول ڈاکٹر انصاری مرحوم اور غازی موصوف کی خیریت مزاج دریافت کرتے رہے۔ پھر احباب جامعہ بالخصوص ذاکر صاحب، عابد صاحب، اور مجیب صاحب کا پوچھا، باتوں باتوں میں ترکوں اور ترکی سیاست کا ذکر آگیا۔ اور پھر اس سلسلے میں نہ معلوم کس طرح اس روز کے اخبار کا۔ میں نے عرض کیا۔'' آرنلڈ کا تو آپ نے سن ہی لیا ہوگا؟ متعجب ہوکر فرمایا ''کیا؟'' میں کہا'' صبح کے اخبار میں ان کے انتقال کی ''بس اتنا کہنا تھا کہ حضرت علامہ کی آنکھیں اشکبار ہوگئیں اور پھر سر جھکا کر چند لمحے خوب روئے پھر علی بخش کو بلایا اور اس وقت لیڈی آرنلڈ کو تعزیت کا تار بھیجا۔[۵]

اسی روز (یعنی ۱۷ رمارچ ۳۳ء) شام کو حضرت علامہ لاہور سے دہلی روانہ ہو گئے۔ مجھے شرف معیت حاصل تھا صبح دہلی پہنچے تو ریلوے اسٹیشن پر احباب جامعہ کے علاوہ بعض اور نیاز مند بھی خیر مقدم کے لیے موجود تھے۔ حضرت علامہ اسٹیشن سے سیدھے 'دارالسلام' تشریف لے گئے۔ شام کے قریب جامعہ تشریف لائے۔ ڈاکٹر انصاری، غازی رؤف پاشا اور ذاکر صاحب ساتھ تھے۔ اہل جامعہ اور معززین محمد علی ہال سے باہر استقبال کے لیے کھڑے تھے... جب غازی موصوف اور ارباب جامعہ کے ساتھ حضرت علامہ ہال میں داخل ہوئے تو مجمع نے بڑے جوش سے خیر مقدم کیا۔ ڈاکٹر انصاری صاحب نے جلسے کا افتتاح فرمایا تو حضرت علامہ کی تشریف آوری پر اظہار تشکر کرتے ہوئے ان سے کرسی صدارت کو زینت دینے کی درخواست کی۔ ۔ پھر غازی موصوف ... نے اپنا مقالہ شروع کیا۔ عنوان تھا ''وطنیت اور اتحاد اسلامی''۔ غازی موصوف مقالہ ارشاد فرما چکے تو حضرت علامہ نے بہ حیثیت صدر ایک طویل تقریر کی جس کو حاضرین جلسہ کبھی نہیں بھولیں گے... تقریر انگریزی زبان میں تھی.... یہ تقریر کوئی گھنٹہ بھر جاری رہی۔ جس کے اختتام پر حضرت علامہ نے اپنی مشہور نظم (اس وقت تک غیر مطبوعہ) 'جامعہ قرطبہ' کا آخری بند سنایا تو اہل محفل پر ایک عجیب کیفیت طاری ہو گئی۔ ایک روز کے وقفہ کے بعد (یعنی ۲۰ مارچ ۳۳ء) حضرت علامہ نے پھر غازی موصوف کے خطبے کی صدارت فرمائی۔ لیکن اس مرتبہ کوئی تقریر نہیں کی بلکہ غازی موصوف کے ارشادات کے بعد جلسے کی کاروائی ختم کرتے ہوئے بطور تفنن طبع صرف اتنا فرمایا کہ غازی موصوف نے جو کچھ کہا ہے۔ اس خطبے کا موضوع تھا ''جنگ عظیم''۔ اس میں مجھے صرف ایک لطیفے کا اضافہ کرنا ہے جس کا کسی زمانے میں یورپ میں بڑا چرچا تھا۔ لطیفہ یہ ہے کہ ایک روز کسی نے شیطان کو دیکھا۔ بڑے اطمینان سے آرام کرسی پر بیٹھا سگار پی رہا ہے۔ اس نے جو شیطان کو اس حال میں دیکھا تو بڑا متعجب ہوا۔ کہنے لگا ''حضرت'' یہ کیا بات ہے، آپ اس اطمینان سے بیٹھے سگار پی

رہے ہیں، اب دنیا میں فتنہ وفساد کون پھیلائے گا؟، اس نے کہا فکر نہ کیجیے۔ میں نے یہ خدمت برطانوی کابینہ کے سپرد کر رکھی ہے۔ اس محفل میں بڑے زور کا قہقہ پڑا اور جلسہ برخاست ہوگیا ...اگلے روز (یعنی ۲۱/مارچ ۳۳ء) حضرت علامہ لاہور روانہ ہوگئے۔'' [۱]

سید نذیر نیازی کے متذکرہ بالا بیان کے مطابق علامہ اقبال ۱۷/مارچ ۱۹۳۳ء کی شام کو نذیر نیازی کے ہمراہ لاہور سے دہلی کے لیے روانہ ہوئے۔ ۱۸/مارچ ۱۹۳۳ء کو صبح وہ دہلی پہنچے۔ شام میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے محمد علی ہال میں غازی رؤف پاشا کے لیکچر کی صدارت فرمائی۔ ایک روز کے بعد یعنی ۲۰/مارچ ۱۹۳۳ء کو علامہ نے پھر رؤف پاشا کے دوسرے لیکچر کی صدارت فرمائی۔ اگلے روز ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء کو وہ لاہور روانہ ہوگئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ اقبال ۱۸/مارچ سے ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء تک لاہور میں موجود نہ تھے۔

سید نذیر نیازی کا متذکرہ تاریخوں میں بیان کردہ واقعہ سوانح اقبال کا ایک مستند واقعہ بن چکا ہے۔ تمام سوانح نگاروں نے اسے جوں کا توں نقل کیا ہے۔ کسی نے ان تاریخوں کی صحت پر غور وفکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ لمعہ حیدرآبادی پر تحقیقی کام کرتے ہوئے۔ علامہ اقبال کے لاہور میں ۱۸/مارچ ۱۹۳۳ء کو موجود ہونے کا لمعہ کے نام بھیجی گئی ڈاک رسید (Acknowledgment) سے پتہ نہ چلتا تو میں بھی اتنی چھان بین نہ کرتا۔ اس ڈاک رسید کی وجہ سے مذکورہ بالا واقعہ کو سید نذیر نیازی نے جن تاریخوں میں بیان کیا ہے ان کے غلط ہونے کا پتہ چلا۔

غازی رؤف پاشا مارچ ۱۹۳۳ء میں لیکچروں کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی تشریف لائے تھے اور ان کے دو لیکچروں کی صدارت علامہ اقبال نے فرمائی تھی یہ بات سچ ہے اور اس کی صداقت مسلّم ہے لیکن سید نذیر نیازی نے اسے جن تاریخوں (۱۸ سے ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء) میں بیان کیا ہے وہ درست نہیں۔ تاریخی شواہد سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔

میری تحقیق کے مطابق علامہ اقبال ۱۶ مارچ سے ۲۱/مارچ ۱۹۳۳ء تک لاہور ہی میں موجود تھے۔ وہ اس دوران میں دہلی نہیں گئے۔ علامہ نے غازی رؤف پاشا کے دوسرے

خطبے کی صدارت ۱۲ مارچ ۱۹۳۳ء اور تیسرے خطبہ کے اجلاس کی صدارت ۱۴ مارچ ۱۹۳۳ کو فرمائی۔ دوسرے دن ۱۵ مارچ ۱۹۳۳ء کی شام دہلی سے روانہ ہو کر ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح لاہور پہنچے۔

لمعہ کی ڈاک رسید کے علاوہ مندرجہ ذیل تاریخی شواہد میرے بیان کی تائید کرتے ہیں:

۱۔ جب علامہ اقبال دہلی پہنچے تو خواجہ حسن نظامی نے ان سے ملاقات کی۔ انھوں نے اپنی ملاقاتوں اور علامہ اقبال کی دہلی میں بعض مصروفیات کا ذکر ہفتہ وار 'روزنامچہ' دہلی مورخہ ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کی اشاعت میں یوں کیا ہے:

۱۳ مارچ ۱۹۳۳ء

بارہ بجے نواب بہادر جنگ کے ساتھ ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ملنے گیا جو ڈاکٹر انصاری صاحب کے مکان پر مقیم ہیں۔ نواب بہادر جنگ ان کے بہت ہی مداح اور معتقد ہیں میں نے نواب صاحب کا ڈاکٹر سر محمد اقبال سے ان الفاظ میں تعارف کرایا۔ ''اگر آپ بادشاہ ہیں تو یہ آپ کے سپہ سالار ہیں اور اگر آپ شمع ہیں تو یہ آپ کے پروانے ہیں اور اگر آپ ڈاکٹر ہیں تو یہ آپ کے دیوانے ہیں۔

مولانا شفیع داؤدی صاحب ممبر اسمبلی بھی وہاں موجود تھے۔ بہت دیر تک نہایت دلچسپ باتیں ہوئیں۔ غازی رؤف پاشا بھی وہیں آ گئے۔ اور ان سے بھی وہ باتیں ہوئیں جو عوام کے سامنے نہیں کرتے ہے''

۱۲ مارچ ۱۹۳۳ء

''بعد مغرب جامعہ ملیہ کے جلسے میں گیا۔ یہ مقام میرے گھر سے سات میل دور ہے۔ غازی رؤف پاشا کی تقریر تھی۔ ممبران اسمبلی اور دہلی کے سب تعلیم یافتہ، ممتاز ہندو مسلمان اور بعض خواتین بھی موجود تھیں، ڈاکٹر سر محمد اقبال صدر جلسہ تھے۔ غازی ممدوح اور صدر صاحب کی تقریریں بہت ہی عمدہ ہوئیں۔ پان اسلامی ازم، پان توران ازم اور نیشنل ازم کے فرق پر خوب مباحثہ ہوا۔ یہ سب کچھ

انگریزی میں ہوا مگر لطف مجھے بھی آیا۔[۸]

''اوراقِ گم گشتہ'' میں خواجہ حسن نظامی کا مذکورہ بیان سید نذیر نیازی کی نظروں سے بھی گزرا لیکن تب بھی اپنی غلطی کا احساس نہیں ہوا۔ بجائے اپنی غلطی کو درست کرنے کے انہوں نے خواجہ حسن نظامی کے بیان کردہ تاریخ کو غلط قرار دیا۔

''خواجہ حسن نظامی نے اس جلسے کی تاریخ ۱۲/مارچ لکھی ہے، جو غلط ہے۔''[۹]

سید نذیر نیازی نے اپنی آخری کتاب ''دانائے راز'' میں خواجہ حسن نظامی اور نواب بہادر یار جنگ کے علامہ سے ملاقات کرنے کا واقعہ بھی رحیم بخش شاہین کی کتاب ''اوراقِ گم گشتہ'' سے نقل کیا ہے لیکن غلطی سے اسے ۱۹۳۴ء کا واقعہ بیان کیا ہے جب کہ یہ ملاقات ۱۳ مارچ ۱۹۳۳ء کو دہلی میں ہوئی تھی۔ اس ملاقات کے بیان کرنے کے بعد سید نذیر نیازی پھر غلط بیانی سے کام لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس سے ایک روز پہلے یا دوسرے دن خواجہ صاحب نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی حسین رؤف پاشا کا توسیعی خطبہ سنا۔ محمد اقبال صدر تھے۔
> خواجہ صاحب نے اپنے ہفت روزہ منادی میں اس جلسے کا ذکر کیا ہے۔''[۱۰]

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غازی رؤف پاشا کے خطبے کے جلسہ کی صدارت علامہ اقبال نے ۱۲/۱۳ مارچ ۱۹۳۴ء کو فرمائی تھی۔ نیازی مرحوم نے مہینہ اور تاریخ تو صحیح لکھ دی تھی لیکن سن لکھنے میں غلطی کی۔ ممکن ہے یہ سہو کتابت ہو، لیکن دوسرے ایڈیشن میں اس کی توضیح نہ ہونے سے اسے سہو کتابت کہنا مشکل ہے۔

دراصل خواجہ حسن نظامی نے روزنامچہ میں جن تاریخوں میں علامہ اقبال کے دہلی آنے اور غازی رؤف پاشا کے جامعہ ملیہ میں خطبہ کے اجلاس کی صدارت کا ذکر کیا ہے وہی درست تاریخیں ہیں۔ اور یہ معاصرانہ شہادت میرے بیان کی تائید کرتی ہے۔

۲۔ میرے بیان کی تائید اقبال کے ان خطوط سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے سید نذیر نیازی، مس مارک ہرسن، لارڈ لوتھین، اکبر منیر اور ایڈورڈ تھامپسن کے نام لکھے ہیں۔

علامہ نے اکبر منیر کے نام جو خط لکھا ہے اس پر تاریخ درج نہیں صرف، مارچ ۳۳ء

درج ہے نفس مضمون سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۱ر مارچ سے پہلے لکھا گیا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں

ڈیر اکبر منیر!

آپ کا خط ابھی ملا۔ جس کے لیے شکر گزار ہوں۔

میں ۱۱ر مارچ کی شام یہاں سے دہلی جاؤں گا۔ غالباً ۱۴ر مارچ کی صبح واپس آؤنگا۔ ۱۱ر ماچ کے دن کسی وقت آپ مجھ سے مل سکتے ہیں[۱۱۰]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ علامہ نے ۱۱ر مارچ ۳۳ کو دہلی جانے کا پروگرام بنایا تھا۔ انہوں نے سید نذیر نیازی کو بھی (خط مرقوم ۸ر ماچ ۳۳ء) دہلی آنے کے پروگرام سے مطلع کر دیا تھا۔

" آپ کوشش کریں کہ آخری لکچر کا روز میری صدارت کے لیے ہو اور آخری لکچر ۱۸ کو ہو۔ اگر ناممکن ہو تو میں ۱۱ر مارچ کی شام کو یہاں سے روانہ ہو کر ۱۲ کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا۔ مولانا شفیع داؤدی صاحب کو بھی فون کر دیں کہ میں ۱۲ر کی صبح کو دہلی پہنچ جاؤں گا ۱۲ر مارچ کی صبح (یا جیسی صورت ہو) آپ مجھے سٹیشن پر ملیں[۱۱۱]۔

علامہ اقبال نے مس نارک (نارتو) ہرمن کے نام جو خط تحریر کیا ہے وہ ۱۶ مارچ ۱۹۳۳ء کا لاہور سے لکھا ہوا خط ہے۔ علامہ اس خط میں لکھتے ہیں: "....میں آج صبح دہلی سے واپس پہنچا ہوں[۱۱۲]" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ۱۵ر مارچ ۳۳ء کو دہلی سے روانہ ہوئے اور ۱۶ر مارچ ۳۳ء کی صبح لاہور پہنچ گئے۔ لارڈ لوتھین کے نام خط سے اس کی مزید تصدیق ہوتی ہے۔ یہ خط بھی علامہ نے ۱۷ر مارچ ۳۳ء کو لاہور سے لکھا۔

"Thank you so much for your kind letter which reached me yesterday on my retum from Delhi..."

ترجمہ: آپ کے عنایت نامے کا بہت بہت شکریہ جو کل دہلی سے واپسی پر مجھے موصول ہوا[۱۱۳]۔

کلیات اقبال جلد سوم (مولف سید مظفر حسین برنی) میں ایک خط ایڈورڈ تھامپسن

کے نام ہے۔ (دیکھیے صفحہ ۳۲۴) خط انگریزی سے ترجمہ ہے اور تاریخ تحریر ۶/ مارچ ۱۹۳۳ء درج ہے۔ مؤلف نے یہ نہیں بتایا کہ یہ خط کہاں سے ماخوذ ہے۔ اصل خط بھی شائع نہیں کیا گیا ہے۔ نفس مضمون سے پتہ چلتا ہے کہ یہ خط ۱۶/ مارچ ۱۹۳۳ء کا لکھا ہوا ہے جب علامہ دہلی سے لاہور واپس آئے تھے۔ اس خط میں علامہ نے لکھا ہے "آپ کے عنایت نامے کے لیے بہت بہت شکریہ جو میں نے آج صبح دہلی سے واپسی پر دیکھا۔"

۳۔ تیسری اہم تاریخی شہادت معاصر اخبار روزنامہ انقلاب لاہور کے وہ شمارے ہیں جن میں غازی رؤف پاشا کے اجلاس کی رپورٹیں شائع ہوئی ہیں۔ ان رپورٹوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۲/ مارچ ۱۹۳۳ء کو غازی رؤف پاشا کے دوسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت کی اور ایک دن کے وقفہ کے بعد دوسرے دن یعنی ۱۴/ مارچ ۱۹۳۳ء کو تیسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت فرمائی۔

روزنامہ انقلاب لاہور کی رپورٹوں کے اقتباسات ملاحظہ کیجیے۔

(۱)

"جامعہ ملیہ میں غازی رؤف پاشا کا پہلا لیکچر آل عثمان کا عروج وزوال"

دہلی۔ ۱۱ مارچ گزشتہ شب ترکی کے سابق وزیر اعظم حسین رؤف نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں پہلی تقریر کی ان کی تقریروں کا موضوع جدید ترکی ہے۔ جامعہ ملیہ کا ہال منتخب سامعین سے بھرا ہوا تھا۔ اس اجلاس کی صدارت ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے کی۔ غازی رؤف بے کی آئندہ تقریر ۱۲/ مارچ کو ہوگی۔ اس اجلاس کی صدارت علامہ اقبال کریں گے۔

(۲)

پان اسلام ازم، پان توران ازم اور نیشنلزم پر غازی رؤف بے کا تبصرہ

دہلی۔ یک شنبہ ۱۲/ مارچ:

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں آج غازی رؤف بے نے دوسرا لیکچر دیا۔ اس اجلاس کی صدارت حضرت علامہ اقبال نے کی

جنگ عظیم میں جرمنی کے ساتھ اتحاد پر تبصرہ
ہزا کسیلنسی غازی رؤف بے کی فاضلانہ تقریر
دہلی۔ سہ شنبہ ۱۴ مارچ

آج جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی رؤف بے کا تیسرا لکچر تھا۔ اس تقریب کی صدارت حضرت علامہ اقبال نے فرمائی۔ غازی رؤف نے اپنی تقریر کے دوران ترکی کے جنگِ عظیم میں مرکزی یورپ کی طاقتوں کا ساتھ دینے کی وجوہات تفصیل سے بیان کیں[۱۵]۔

ان تاریخی شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ سید نذیر نیازی مرحوم نے ''مکتوبات اقبال'' اور ''دانائے راز'' میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی رؤف پاشا کے لیکچروں اور علامہ اقبال کے ان لیکچروں کے اجلاس کی صدارت کے لیے دہلی آمد و روانگی کو جن تاریخوں میں بیان کیا ہے وہ درست نہیں ہیں اور انہیں سوانحی حوالے کے طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔ سوانحِ اقبال میں یہ واقعہ درست طور پر اس طرح بیان ہوگا کہ

''علامہ اقبال، ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں غازی رؤف پاشا کے دو خطبوں کی صدارت کے لیے ۱۱/مارچ ۱۹۳۳ء کی شام لاہور سے روانہ ہوئے اور ۱۲/مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح دہلی پہنچے۔ شام میں جامعہ ملیہ کے محمد علی ہال میں انھوں نے غازی موصوف کے دوسرے لیکچر کے اجلاس کی صدارت کی۔ ایک روز کے وقفہ کے بعد یعنی ۱۴/مارچ ۱۹۳۳ء کو غازی موصوف کے تیسرے لیکچر کی پھر علامہ نے صدارت فرمائی۔ اگلے روز یعنی ۱۵/مارچ ۱۹۳۳ء کی شام دہلی سے روانہ ہو کر ۱۶/مارچ ۱۹۳۳ء کی صبح کو لاہور پہنچے۔''

حواشی:

۱۔ اقبال نامہ حصہ اول۔ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور۔ ص ۲۷۵۔۲۷۶
۲۔ اقبال کے کرم فرما۔ ماسٹر اختر۔ دہلی۔ ۱۹۸۹ء۔ ص ۵۴

۳۔ دیکھئے مکتوبات اقبال۔سید نذیر نیازی۔ص ۹۳ تا ۱۰۱

۴۔ اقبال پر تحقیقی مقالے۔ڈاکٹر صدیق جاوید۔ بزم اقبال لاہور۔ ۱۹۸۸ء۔ص ۷۵

۵۔ ڈاکٹر محمد صدیق جاوید نے اس واقعہ کو غلط ثابت کیا ہے۔ڈاکٹر آرنلڈ کا انتقال ۷ امارچ ۱۹۳۳ء کو نہیں، ۹رجون ۱۹۳۰ء کو ہوا تھا۔علامہ اقبال نے ۱۶رجولائی ۱۹۳۰ء کو لیڈی آرنلڈ کے نام تعزیتی خط ارسال کیا تھا۔(اقبال پر تحقیقی مقالے ص ۷۷)

۶۔ مکتوباتِ اقبال۔سید نذیر نیازی۔اقبال اکاڈمی کراچی۔۱۹۵۷ء ص ۹۵ تا ۱۰۷۔

۷۔اوراق گم گشتہ۔رحیم بخش شاہین۔اسلامک پبلی کیشنز لمیٹیڈ لاہور۔طبع دوم۔مارچ ۱۹۷۹ء۔ص ۲۷۔۲۸

۸۔ ایضاً ص ۲۸

۹۔ دانائے راز۔سید نذیر نیازی۔اقبال اکاڈمی پاکستان لاہور۔۱۹۸۸ء دوسرا ایڈیشن۔ص ۱۳۶ حاشیہ ۴

۱۰۔ایضاً۔ ص ۲۱۲۔۲۱۳

۱۱۔ کلیات اقبال جلد سوم۔سید مظفر حسین برنی۔دلی اردو اکاڈمی۔۱۹۹۳ء ص ۳۲۳۔۳۲۴۔

۱۲۔ ایضاً۔ص ۳۲۶۔ بقول مؤلف ''مکتوبات اقبال'' میں اس خط کا صحیح اور مکمل متن درج نہیں ہے۔خط میں مذکورہ تاریخیں پڑھنے میں بھی سہو ہوا ہے۔

۱۳۔ ایضاً ص ۳۲۷۔

۱۴۔ایضاً ص ۳۲۸/خطوطِ اقبال۔رفیع الدین ہاشمی۔ص ۲۲۴۔۲۲۵

۱۵۔ حیات اقبال کے چند مخفی گوشے۔ محمد حمزہ فاروقی۔ ادارہ تحقیقات پاکستان لاہور۔ ۱۹۸۸ء ص۔۲۵۰۔۲۵۱

ڈاکٹر ذاکر حسین اور غالبؔ

ڈاکٹر ذاکر حسین (۱۸۹۷ء- ۱۹۶۹ء) کی ذات میں مختلف خوشنما رنگوں کی آمیزش تھی۔ وہ بیک وقت ایک عاشق، ایک صوفی، ایک انسان دوست، بہترین معلم و مدرس، مثالی ماہر تعلیمات، بے بدل اہل زبان، صف اول کے ادیب، لائق مترجم، بچوں کے ممتاز کہانی نویس، اعلی ترین منتظم، باوقار مقرر، عمیق صاحب فکر، مدبر سیاست داں، صاحب طرز انشاء پرداز اور عمدہ مکتوب نگار تھے۔ زندگی کے مختلف شعبوں کو انھوں نے اپنی خداداد صلاحیت سے گل و گلزار بنادیا اور قوم و ملت کو جب بھی ان کی ضرورت پڑی، انھوں نے اپنا رول بحسن و خوبی انجام دیا۔ چنانچہ جب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں انگریزوں کا خطرہ بڑھ گیا تو اس سے انھوں نے نہ صرف علیحدگی اختیار کی بلکہ اس کے نعم البدل کے طور پر ایک نئے ادارہ کا مطالبہ بھی رہنمایان قوم سے کرڈالا، جو جامعہ ملیہ کی شکل میں ظہور پذیر ہوا۔ یہ ادارہ بھی جب بحران کا شکار ہوا تو اس کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لے لی اور اپنے شباب کی رنگینی و نشاط اور زندگی کی رعنائی و دل فریبی کو انسانی خدمت و ترقی کے برتر اور پاکیزہ نصب العین کے لیے وقف کردیا۔ کیوں کہ انھیں بخوبی معلوم تھا۔

طریقت بجز خدمت خلق نیست　　　　بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

تقسیم ہند کے بعد جب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پر برا دن آیا تو پھر ذاکر صاحب کی ضرورت محسوس کی گئی اور انھوں نے یہاں بھی یہ ثابت کردیا کہ اس وقت انھیں کی ذات تھی جو اس عظیم ادارہ کو بچاسکتی تھی۔ اس کے بعد کا دور بہار کی گورنری سے شروع ہوکر صدر جمہوریہ

ہند پر ختم ہوتا ہے۔ یہاں بھی انھوں نے اپنی امٹ چھاپ چھوڑی اور اپنے اخلاق حمیدہ اور اطوار برگزیدہ سے بلا امتیاز قوم وملت ہر ایک کو اپنا گرویدہ بنالیا۔

فارسی اور اردو زبان وادبیات سے بھی ذاکر صاحب کا گہرا رشتہ تھا اور بالخصوص اردو سے تو بے پناہ پیار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی ترقی کے لیے برابر کوشاں رہے۔ چنانچہ جب انجمن ترقی اردو ہند کے سربراہ مقرر ہوئے تو اردو کو اس کا جائز حق دلانے کے لیے ایک دستخطی مہم چلائی اور ۲۲ لاکھ دستخطوں پر مشتمل ایک میمورنڈم اس وقت کے صدر جمہوریہ کی خدمت میں پیش کیا۔ بدقسمتی سے اس پر عمل نہ ہوسکا۔ لیکن یہ کوشش ضرور اس بات کی غماز ہے کہ ذاکر صاحب ہندستان میں اردو کو پھلتا پھولتا دیکھنا چاہتے تھے اور ان کی کوشش بارآور بھی ہوئی۔ ذاکر صاحب خود اردو کے صف اول کے ادیب، لائق مترجم، بچوں کے ممتاز ادیب، کہانی نویس اور بہترین مکتوب نگار تھے۔ لیکن بہت کم لوگوں کو اس کا علم ہے کہ وہ شعر بھی کہا کرتے تھے۔ انور صابری نے ان کے چند اشعار اپنی کتاب میں نقل کیے ہیں

مانا ہجوم درد بھی ہے جزو زندگی — پرکیف زندگی نہ سہی زندگی تو ہے
للہ اس کے ذکر سے نفرت نہ کیجیے — ذاکر شکستہ حال سہی آدمی تو ہے(۱)

ذاکر صاحب کی ادبی شخصیت کی تشکیل میں غالبؔ اور اقبالؔ کے اثرات نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ غالبؔ سے تو انھیں جنون کی حد تک پیار تھا۔ اس کی وجہ دونوں میں عجیب وغریب مماثلت تھی، جس کی طرف مالک رام نے اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے

''غالبؔ اور ذاکر صاحب میں پوری ایک صدی کا فاصلہ ہے۔ غالبؔ ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور ذاکر صاحب ۱۸۹۷ء میں پیدا ہوئے۔ غالب کی وفات ۱۸۶۹ء میں ہوئی اور ذاکر صاحب ۱۹۶۹ء میں اللہ کو پیارے ہوئے۔ دونوں علم وفضل کی جس بلندی پر تھے، وہ سب کو معلوم ہے۔ دونوں نے اپنے عہد کو جس حد تک متاثر کیا، وہ بھی کسی سے مخفی نہیں۔ اور آئندہ نسلوں کی پیش رفت اور ارتقا کے لیے جو سامان انھوں نے ترکے میں چھوڑا وہ ہمارے سامنے ہے۔(۲)''

غالبؔ سے ذاکر صاحب کی محبت کا علمی مظاہرہ اس وقت سامنے آیا، جب وہ معاشیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے ۱۹۲۲ء میں برلن (جرمنی) گئے۔ کافی دنوں سے ان کی خواہش تھی کہ ''دیوان غالب'' کا ایک خوب صورت اور نفیس ایڈیشن منظر عام پر لایا جائے۔ اس کے لیے انھیں ایک اچھے مطبع کی تلاش تھی۔ اتفاق سے ان دنوں برلن میں تقی زادہ کا قائم کردہ ''کاویانی پریس'' اپنی اچھی، خوبصورت اور نفیس طباعت کے لیے خاصا مشہور تھا اور جس نے کم عرصہ میں فارسی کی بہتیری نایاب و نادر کتابوں کی عمدہ اور خوب صورت طباعت کے ذریعہ شائقین ادب کو اپنا گرویدہ بنالیا تھا۔ اس مطبع کے مہتمم اور منیجر غنی زادہ سے ذاکر صاحب کی بڑی گہری دوستی ہوگئی پھر شدہ شدہ تقی زادہ سے بھی تعلقات استوار ہوگیے۔ چونکہ یہ ذاکر صاحب کی جوانی کا دور تھا اور ہر کام کو سیکھنے کا شوق اور ہر بات کو معلوم کرنے کا ذوق حد کمال کو پہنچا ہوا تھا، اس لیے انھوں نے تقی زادہ سے اردو کمپوزنگ سیکھنے کی درخواست کی۔ انھوں نے خوشی خوشی اس کی اجازت دے دی اور ذاکر صاحب خالی اوقات میں کمپوزنگ سیکھنے لگے اور جلد ہی اس میں انھیں مہارت ہوگئی۔

کمپوزنگ سیکھنے میں ان کے شوق کا عمل دخل رہا ہو لیکن اس میں ان کا دیرینہ مقصد بھی پنہاں تھا۔ وہ یہ کہ ''دیوان غالب'' کو سب سے خوب صورت انداز میں شائع کیا جائے۔ چونکہ اس وقت ''کاویانی پریس'' کی کمپوزنگ اور طباعت سب سے عمدہ ہوتی تھی، اس لیے اس کا انتخاب کیا اور کمپوزنگ سیکھ کر خود اپنے ہاتھوں سے ''دیوان غالب'' کی مکمل کمپوزنگ کی۔ غالب سے محبت کی اس سے بہترین مثال نہیں ہوسکتی۔ البتہ اس میں محققین کے مابین اختلاف ہے کہ ذاکر صاحب نے ''دیوان غالب'' کی مکمل کمپوزنگ کی تھی یا اس کے بیشتر حصے کی۔ ضیاء الحسن فاروقی اور مالک رام کی تحقیق ہے کہ انھوں نے پورے دیوان کو کمپوز نہیں کیا تھا۔ ضیاء الحسن فاروقی لکھتے ہیں:

> ''اب انھوں نے مطبع شرکت کاویانی میں کمپوزنگ سیکھنی شروع کی اور جب اپنے منصوبے کی ضرورت کی حد تک مشق بہم پہنچائی تو دیوان غالب کی

کپوزنگ کے کام میں مطبع کی مدد کی۔[۳]''

اور مالک رام رقمطراز ہیں

''اس (دیوان غالب) کی کپوزنگ کا بیشتر کام خود ذاکر صاحب نے کیا تھا۔ یہ اس زمانے میں ساتھ ساتھ حروف جوڑنے (کپوزنگ) کا کام بھی سیکھ رہے تھے۔ اتفاق سے ان ایام میں شہر میں یہ کام کرنے والے بھی کافی نہیں تھے۔ اس لیے تاخیر کا اندیشہ تھا۔ شاید اس طرح مصارف کی کچھ بچت بھی منظور ہو۔ چنانچہ انھوں نے دیوان اردو میں اس کام کا زیادہ حصہ خود کیا۔[۴]''

جب کہ قاضی محمد اسمٰعیل پانی پتی کی تحقیق اس کے برخلاف ہے۔ وہ لکھتے ہیں

''انھوں نے اپنے ہاتھ سے تمام دیوان غالب نہایت خوشنما اور خوب صورت حروف میں ٹائپ کیا اور بڑے اہتمام کے ساتھ اسے تمام تر اپنے خرچ سے مطبع کاویانی برلن میں طبع کروایا۔[۵]''

حقیقت جو بھی ہو لیکن یہ تو طے ہے کہ ذاکر صاحب نے دیوان غالب کو خود اپنے ہاتھ سے کپوز کیا تھا۔

دیوان غالب کے اس نادر ایڈیشن کی دوسری خوبی غالب کی تصویر ہے۔ اس تصویر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اصلی نہ ہوتے ہوئے بھی اصلی معلوم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں

''اس کے ساتھ غالب کی جو تصویر دی گئی ہے۔ وہ لائپزگ کے ایک مشہور مصور نے بنائی تھی۔ ''اردوئے معلیٰ'' اور ''یادگار غالب'' میں غالب کے چہرے بشرے کے متعلق جو معلومات ملیں، وہ ذاکر میاں نے جرمن مصور کو اچھی طرح ذہن نشیں کرادی تھیں۔ اس نے ان کی بناء پر غالب کی شخصیت کا جو تصور قائم کیا اسے اپنی تصویر میں خطوط اور رنگوں کے لطیف امتزاج سے پیش کردیا۔ اسے یقیناً مصور کا کمال کہنا چاہیے کہ اس نے غالب کی شخصیت کے جوہر کو صحیح سمجھا اور موے

قلم سے اسے زندہ جاوید بنادیا۔ اب غالب کی یہ خیالی تصویر اپنے فنی کمال کے باعث اصلی خیال کی جاتی ہے۔(٦)

مالک رام نے اسی کو قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے:

''اس کے ساتھ جو تصویر شامل ہے۔ یہ اصلی نہیں بلکہ لائپزگ Leipzig کے رہنے والے ایک جرمن مصور کی بنائی ہوئی ہے۔ ہوا یہ کہ جب دیوان چھاپنا طے ہوا تو تجویز ہوئی کہ اس میں غالب کی تصویر بھی ہو۔ موجودہ تصویروں میں سے کوئی انھیں پسند نہ آئی۔ ''اردوئے معلیٰ'' اور ''یادگار غالب'' میں غالب کے حلیے اور لباس سے متعلق اچھی خاصی تفصیل موجود ہے۔ دیوان فارسی کے ساتھ لیتھو کی تصویر بھی چھپی ہے۔ یہ سب باتیں اس مصور کو بتائی گئیں اور انھوں نے اپنے ذہن سے یہ تصویر بنادی۔ خدا کی شان آج یہی تصویر سب سے زیادہ دیکھنے میں آتی ہے۔(٧)''

اس کے علاوہ اس دیوان کی جلد بندی پر بھی خاص دھیان دیا گیا۔ جس کے لیے بہترین جلد سازی کی ایک فرم کے مالک سے رابطہ قائم کیا گیا۔ کاغذ بالکل نفیس اور عمدہ قسم کا لگایا گیا اور مزید دلکش بنانے کے لیے بیل دار جدول اور دورنگی چھپائی کا اہتمام کیا گیا۔ ان تمام خوبیوں کے یکجا ہوجانے سے ''دیوان غالب'' کا یہ ایڈیشن اس قدر دیدہ زیب ہوگیا کہ اس خوبی کا اس سے قبل شائع نہ ہوا تھا۔

دیوان غالب کے اس دیدہ زیب اور جاذب نظر ایڈیشن کا سارا صرفہ ذاکر صاحب اور ان کے دو یار غار عابد صاحب اور مجیب صاحب نے برداشت کیا۔ حالانکہ اس وقت ان تینوں کی مالی حالت کوئی خاص اچھی نہیں تھی۔ لیکن ان ادب دوستوں اور علم پروروں نے اس کی پروا نہ کی اور اپنا سب کچھ اس میں لگادیا۔ ضیاء الحسن فاروقی لکھتے ہیں:

''دیوان غالب کے اس ایڈیشن کی تیاری میں جو سرمایہ لگا اس میں ذاکر صاحب کے ساتھ عابد صاحب اور مجیب صاحب بھی شریک تھے۔ ان میں سے کسی کی مالی حالت ایسی نہ تھی کہ اس دیوان کی اشاعت کا منصوبہ بنایا جاتا۔ مگر

شوق تو ہر رنگ میں سروساماں کا رقیب ہوتا ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کام میں تقریباً اپنی ساری پونجی اور عابد صاحب اور مجیب صاحب سے جس قدر وہ لے سکتے تھے، وہ سب کچھ لگا دیا۔(۸)''

اور اپنی اس علمی خدمت کو جامعہ کی نذر کردیا۔ چونکہ جامعہ اس وقت مالی بحران سے گذر رہا تھا۔ اس وقت اس سے بڑھ کر جامعہ کی کیا خدمت ہوسکتی تھی۔ قاضی محمد اسمٰعیل پانی پتی نے ٹھیک کہا ہے:

''جو دلچسپی، لگاؤ اور محبت جامعہ کے ساتھ ڈاکٹر ذاکر حسین کو تھی، اس کے پیش نظر اپنی شب و روز کی محنت کا تمام سرمایہ جامعہ کی نذر کردیا۔ طباعت کا کل خرچ ڈاکٹر صاحب نے برداشت کیا اور کتاب کی فروخت کا پورا نفع جامعہ ملیہ کو ملا۔ خود نہ ایک پیسہ لیا نہ اس کی خواہش کی۔ حتیٰ کہ اپنا نام بھی سرورق پر نہ لکھا۔ ایثار و خلوص کا یہ بے نظیر نمونہ تھا۔(۹)''

ذاکر صاحب کے اس ایثار و خلوص کو مولانا محمد علی جوہر نے ان الفاظ میں سراہا۔

''انھوں نے اپنے آپ کو بازار میں بکنا منظور نہیں کیا اور جو کچھ ادبی و علمی خدمت کی وہ اپنے نام کو ظاہر کیے بغیر خاموشی کے ساتھ کی۔(۱۰)''

دیوان غالب کا یہ دیدہ زیب ایڈیشن ذاکر صاحب کے شوق اور ذہنی سفر کی بوقلمونی کا نادر نمونہ ہے اور یہ اس وقت کا سب سے خوب صورت ایڈیشن بھی ہے۔ اس سے قبل اتنی دلچسپی اور اس قدر اہتمام سے ''دیوان غالب'' شائع نہ ہوا تھا۔ جب یہ ایڈیشن بازار میں آیا تو شائقین ادب نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور اسے غالبیات میں ایک گرانقدر اضافہ شمار کیا۔ بعض حضرات نے تو اس سے متاثر ہوکر خود کو اردو کی طرف مائل کیا۔ چنانچہ امتیاز علی عرشی اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''ڈاکٹر ذاکر حسین کا نام میں نے پہلی بار لاہور میں جیبی ''دیوان غالب'' کے سلسلے میں سنا تھا۔ میں عربی زبان کا طالب علم ہوں اور اسی لیے عربی خط کو پسند

کرتا ہوں کہ وہ بہت سادہ، سہل اور مؤثر ہوتا ہے۔ جرمن ٹائپ کی دیدہ زیبی نے کتاب کو بھی اتنا سادہ اور دل کش بنادیا تھا کہ اس زمانے میں ذوق شعری سے محروم ہونے کے باوجود اس کے مطالعہ سے باز نہ رہ سکا۔ طبیعت عربی کے آخری دور کے مصنفین کی نکتہ آرائیوں کی خوگر نہ تھی۔ غالبؔ کی خیال آرائیاں بہت بھائیں۔ اور میں رفتہ رفتہ خاصا سخن فہم ہو گیا۔ اس کے بعد کتاب خانہ عالیہ رام پور میں خدمت کا شرف نصیب ہوا تو سب سے پہلی تالیف بھی غالبؔ ہی کے متعلق شائع کی۔ جس کی بدولت دس پانچ اہل ذوق میرے نام سے آگاہ ہو گیے۔(۱۱)''

دیوان کی اشاعت و طباعت کے بعد غالبؔ سے ذاکر صاحب کی دلی عقیدت اور قلبی لگاؤ کا مظاہرہ اس وقت ہوا جب ۱۹۶۹ء میں غالب کی وفات کو پورے سو سال ہو چکے تھے۔ اس وقت ذاکر صاحب پہلے شخص تھے جن کے ذہن میں غالب صدی منانے کا خیال آیا۔ مالک رام رقمطراز ہیں:

''غالب صدی تقریبات منانے کا خیال سب سے پہلے خود ذاکر صاحب ہی کے ذہن میں آیا تھا۔(۱۲)''

اور ایوان غالب کی عمارت بھی ذاکر صاحب ہی کی کوشش سے حاصل کی گئی تھی۔ مالک رام لکھتے ہیں:

ایوان غالب کی عمارت جس قطعہ زمین پر کھڑی ہے۔ یہ دلی ایڈمنسٹریشن سے برائے نام داموں پر حاصل کی گئی تھی۔ اس وقت آدتیہ نراین جھا مرحوم یہاں کے گورنر تھے۔ وہ ذاکر صاحب کے دلی دوست اور بڑے دلیر آدمی تھے۔ بعض اصحاب کی مخالفت کے باوجود انھوں نے ذاکر صاحب کے کہنے پر یہ زمین یادگار کمیٹی کو دے دی۔(۱۳)''

ان ظاہری پہلوؤں کے علاوہ غالبؔ کے معنوی پہلوؤں پر بھی ذاکر صاحب کی گہری نظر تھی۔ وہ اس کی شاعرانہ عظمت اور فنکارانہ وقعت سے بھی بخوبی واقف تھے۔ کیوں

کہ غالب کی شاعری ہند ایرانی تہذیب کے حسن کا عجیب و غریب مظہر ہے اور ذاکر صاحب کو حسن سے علاقہ ازلی اور زندگی کی ہر اچھی چیز سے محبت تھی۔ چنانچہ وہ غالب کی شاعری کو اپنے ذوق کی تسکین کا باعث جانتے تھے۔ ''انتخاب غالب'' ان کے مذاق ادبی و شعری کا بہترین نمونہ ہے۔ یہ گرچہ غالب کے فارسی کلام کا مکمل انتخاب نہیں تاہم اس سے ذاکر صاحب کے اندرون کا پتا ضرور چلتا ہے۔ اس انتخاب کی مدد سے ہم آسانی سے ان کی شخصیت کی تصویر کشی کر سکتے ہیں۔ اس انتخاب پر تبصرہ کرتے ہوئے خواجہ احمد فاروقی لکھتے ہیں

> ''ان (ذاکر صاحب) کے دل کا معاملہ اس انتخاب غالب سے بھی کھل جاتا ہے جو ناتمام ہونے کے بعد دل جسپی سے خالی نہیں۔ یہ شاعر کے دروں جاں اور فکر جمیل ہی کا محرم نہیں، ذاکر صاحب کے جوہر ذات اور شخصیت کا بھی رازدار ہے، جس میں شعروں کے انتخاب سے خود ان کے خلوت کدۂ ذات کا حجاب اٹھ گیا ہے۔''(١٤)

خواجہ احمد فاروقی کی مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں غالب کے یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں، جنھیں ذاکر صاحب نے اپنے اس انتخاب میں شامل فرمایا ہے۔ اس میں جابجا آپ کو ذاکر صاحب کی شخصیت کا عکس ابھرتا ہوا نظر آئے گا ۔

بجز سوزندہ اخگر، گل نگنجد در گریبانم — بدآموز عتابم، برنتابم مہربانی را
خارہا از اثر گرمی رفتارم سوخت — منتی بر قدمم راہروانست مرا
حصار عافیتی گر طلب کنی غالب — چو ما بہ حلقۂ رندان خاکسار بیا
عالم آئینہ راز است چہ پیدا چہ نہاں — تاب اندیشہ نداری، بہ نگاہی دریاب
بیخود بزیر سایۂ طوبیٰ غنودہ اند — شب گیر رہروان تمنا بلند نیست
عقل در اثبات وحدت خیرہ می گردد چرا — ہرچہ جز ہستی است ہیچ وہرچہ جز حق باطل است
ہوا مخالف و شب تار و بحر طوفان خیز — گسستہ لنگر کشتی و ناخدا خفتست
ہجوم گل بہ گلستان ہلاک شوقم کرد — کہ جا نماندہ و جای تو ہمچنان خالی است

ما و خاک رہگذر بر فرق عریاں ریختن | گل کسی جوید کہ اورا گوشۂ دستار ہست
مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست | ہر جا کنیم سجدہ، بداں آستاں رسد
دیدہ ور آنکہ دل نہد تا بشمار دلبری | در دل سنگ بنگرد رقص بتان آزری
کاشانہ گشت ویران، ویرانہ دلکشاتر | دیوار و در نسازد زندانیان غم را

چونکہ ذاکر صاحب نے شعروں کے انتخاب کے سلسلے میں اپنا نظریہ واضح کر دیا ہے کہ ''شعروں کے انتخاب کا معاملہ ہر شخص کے شخصی ذوق سے اتنا وابستہ ہے کہ مشکل سے کوئی دو شخص ایک سا انتخاب کر سکتے ہیں (۱۵)''۔ یعنی انتخاب میں خود انتخاب کنندہ کے ذوق اور افکار و خیالات کی کارفرمائی مکمل طور پر ہوتی ہے۔ اس لیے یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ''انتخاب غالب'' جہاں غالب کے بہترین اشعار کا گلدستہ ہے وہیں ذاکر صاحب کی دل نواز شخصیت کا بھی آئینہ دار ہے۔ چنانچہ ذاکر صاحب کی شخصیت اور اس انتخاب کے اشعار کو سامنے رکھ کر دونوں کا مقابلہ و موازنہ کیا جائے تو جگہ جگہ ان کی دل کش شبیہ دکھائی دے گی۔

ذاکر صاحب اس بات سے ضرور خوش نظر آتے ہیں کہ اب تک غالب پر اچھا خاصا کام ہو چکا ہے لیکن ساتھ ہی اس کا بھی پوری شدت سے احساس ہے کہ اتنی تحقیق کے باوجود غالبیات کے بہت سارے گوشے اب بھی تشنگی کے شکار ہیں۔ اس سلسلے میں فروری ۱۹۶۰ء میں شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی کے زیر اہتمام منائے گیے یوم غالب کے موقع پر انھوں نے محققین کے سامنے ۲۲ سوالات رکھے اور ان کا حل تلاش کرنے کی ذمہ داری ان پر ڈالی۔ لیکن ۴۰ سال گزر جانے کے بعد بھی اب تک ان میں سے اکثر سوالوں کا حتمی جواب نہیں ڈھونڈا جا سکا ہے۔ اس سے ذاکر صاحب کی غالبیات پر دیدہ وری، بصیرت افروزی اور ژرف نگاہی کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ذاکر صاحب کی عبارت ملاحظہ ہو:

> ''غالب پر پچھلے دنوں خاصا تحقیقی کام ہوا ہے اور اب بھی ہو رہا ہے۔ ایک یونیورسٹی کے منائے ہوئے یوم غالب پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک جو سوالات غالب سے متعلق تحقیق طلب ہیں، ان کی طرف ایک اشارہ کیا جایے۔

ہماری خوش نصیبی ہے کہ خود ان کے خطوط کے ذریعہ، ان کے شاگرد رشید حالی کی وساطت سے اور بہت سے بعد میں کام کرنے والوں کی محنت سے غالب کی ذاتی حالات بہت کچھ معلوم ہیں۔ لیکن اب بھی بہت سی باتیں تشنۂ تحقیق ہیں مثلاً

۱۔ غالب نے کہا ہے کہ وہ سلجوقی بادشاہوں کی نسل سے تھے۔ اس کی تصدیق غالباً اور کسی ذریعہ سے نہیں ہوتی ہے۔ تلاش ضروری ہے۔

۲۔ غالب کے دادا سمرقند سے ہندوستان آئے تھے اور کہا جاتا ہے کہ امیر الامرا نجف خاں کے عہد میں پرگنہ پہاسوان کے سپرد ہوا تھا۔ ظاہر ہے کہ کسی بڑے عہدے پر ہی مامور ہوں گے۔ لیکن عہد شاہ عالم یا اس سے قبل کی کسی تاریخ میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان کا تعلق ریاست جے پور سے تھا۔ اس کی نوعیت بھی تحقیق طلب ہے۔

۳۔ غالب کی دادی کے متعلق معلوم نہیں کہ باہر سے آئی تھیں یا ہندوستانی تھیں۔ غالب کے والد مرزا عبداللہ بیگ خاں کا عرف مرزا دولھا البتہ تھا، اس سے کچھ گمان ہوتا ہے کہ شاید ہندوستانی ماں کا دیا ہوا ہو۔ تحقیق درکار ہے۔

۴۔ غالب نے لکھا ہے کہ ان کے کئی چچا اور پھوپھیاں تھیں۔ چچاؤں میں سوائے نصراللہ بیگ خاں کے اور کسی کا نام معلوم نہیں ہے، پھوپھیوں میں سے ایک کے متعلق غالب کہتے ہیں کہ جب وہ دہلی میں مقیم ہوئے تو ''روئی اُن کے سرتھی''۔

۵۔ غالب کے نانا کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ آگرہ میں رہتے تھے اور فوج میں کمیدان تھے۔ غالب نے ایک خط میں ان کے مکانات کا بھی ذکر کیا ہے۔ حالی نے اس بنا پر کہ ان کا ایک متوسل بہت دولتمند تھا یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ خود بھی بہت زیادہ متمول تھے۔ لیکن متوسل کا تعلق واضح نہیں ہے اس لیے مزید جستجو ضروری ہے۔ نانا کا سال وفات بھی نامعلوم ہے۔

۶۔ حالی کا خیال ہے کہ غالب کی ماں کے سوا اِن کے کوئی اور اولاد نہ تھی۔ لیکن غالب کے ایک قول سے پتا چلتا ہے کہ ان کے ایک ماموں بھی تھے، اورنگ یا ازبک خاں کے والد، ان بھائی بہن کے علاوہ ان کے نانا کی اور اولاد بھی تھی، مگر اس کا پتا نہیں ہے۔

۷۔ غالب کی نانی کے متعلق اب تک کوئی معلومات بہم نہیں پہنچ سکی ہے۔

۸۔ میرزا کے والد کا اودھ اور حیدرآباد کی ریاستوں سے تعلق بتایا گیا ہے لیکن اس تعلق کی نوعیت اور تفصیل معلوم نہیں۔

۹۔ غالب کا بیان ہے کہ نصراللہ بیگ خاں، جس وقت مرہٹوں نے آگرہ فتح کیا ہے، مرہٹوں کی طرف سے آگرہ کے حاکم تھے۔ لیکن کتابوں میں آگرہ کے حاکم کا کچھ اور نام ملتا ہے۔ یہ معاملہ تحقیق کا محتاج ہے۔

۱۰۔ غالب کی تعلیم کے سلسلے میں ان کے معلّم کا نام محمد معظم مرقوم ہے۔ ان کے متعلق اور ان کے رُتبۂ علمی کے متعلق معلومات نہیں ہے اور نہ یہ معلوم ہو سکا ہے کہ انھوں نے اشعار میں بھی غالب کو اصلاح دی یا نہیں۔

۱۱۔ جو سترہ اٹھارہ برس غالب کے آگرہ میں گزرے ان کے سلسلے میں آگرہ کے علمی حلقوں اور ادبی چرچوں کا کچھ حال معلوم ہوسکتا تو غالب کی نشوونما پر خاصی روشنی پڑتی۔ یہ گوشہ بھی توجہ کا محتاج ہے۔

۱۲۔ بقول غالب ایک سابق زردشتی نومسلم عبدالصمد نامی ایک جید عالم تھا، وہ آگرہ میں کوئی دو برس غالب کے ساتھ رہا۔ قاضی عبدالودود صاحب نے اپنی تحقیق میں ان عبدالصمد کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے۔ اس کے متعلق ان کا مضمون "احوال غالب" شائع کردۂ انجمن ترقی اردو میں شامل ہے۔ اس مسئلے پر بھی مزید روشنی پڑ سکے تو اچھا ہے۔

۱۳۔ غالب کو خود اقرار ہے کہ انھوں نے باضابطہ تعلیم زیادہ نہیں پائی۔ ان کی

شاعری کو چھوڑ کر ان کی علمی حیثیت کے متعلق رائیں ظاہر کی گئیں ہیں۔ اس سلسلے میں بھی قاضی صاحب موصوف نے ''غالب بہ حیثیت محقق'' ایک مقالہ لکھا ہے جو ''نقد غالب'' میں شامل ہے۔ اس سلسلے میں کوئی دوسرا پہلو اجاگر کرنا ممکن ہو تو وہ کام بھی کرنے کا ہے۔

۱۴۔ یہ بات سب تسلیم کرتے ہیں کہ غالب پر بیدل کا بہت اثر ہے۔ لیکن یہ دکھانے کی کوشش ابھی تک تفصیل اور تحقیق کے ساتھ شاید نہیں ہوئی ہے کہ ان کی زبان اور ان کے فکر پر بیدل کا اثر کس کس طرح ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر معلوم ہوتی ہے کہ نسخہ حمیدیہ میں اردو کے جیسے اشعار بیدل کے رنگ میں ملتے ہیں ویسے کلیات فارسی میں بہت کم دکھائی دیتے ہیں۔ عجب نہیں کہ غالب نے اپنا ابتدائی فارسی کلام بھی جو بیدل کے زیر اثر تھا ضائع کر دیا ہو اور اس میں سے چند اشعار دیوان میں رہ گئے ہوں۔ اس کلام کی تلاش بھی اگر کامیاب ہو جائے تو کیا کہنا۔

۱۵۔ غالب کئی مہینے لکھنؤ میں رہے تھے۔ آسانی سے ممکن ہے کہ وہاں ناسخ سے ملنا ہوا ہو، تعلقات تو شائع شدہ خطوط سے ظاہر ہیں۔ اس زمانے کے تفصیلی حالات کا بھی سراغ لگانا چاہیے۔

۱۶۔ کلکتے میں معتقدین قتیل سے جھگڑا ہوا۔ اس کا حال مثنوی ''باد مخالف'' میں نظم ہوا ہے۔ لیکن نظم میں حالات اس طرح بیان نہیں ہو سکے کہ نزاع کی مفصّل کیفیت معلوم ہو۔ غالب کے بعض خطوط میں بھی اس کا ذکر ہے مگر تشنہ۔ مخالفین غالب کی کوئی تحریر غالباً ابھی تک دستیاب نہیں ہوئی ہے۔ یہ بھی پوری طرح محقق نہ ہو سکا کہ کون کون لوگ مخالف تھے۔

۱۷۔ دستنبو حالات غدر میں اس انداز سے لکھی گئی ہے کہ گویا اس کا آغاز ابتدائے ہنگامہ کے وقت ہی ہوا تھا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ شورش کے بعد لکھی گئی

ہے، اس غرض سے کہ انگریزوں کو غالبؔ پر بدخواہی کا شبہ نہ ہو۔ یہ گمان اس لیے اور پیدا ہوا ہے کہ غالبؔ کے حقیقی بھائی کو گوروں نے مار ڈالا تھا ان کے بھانجے اور بھانجی کی بعض اولاد کا بھی یہی حشر ہوا۔ دستنبو میں بھانجے اور ان کی اولاد کا تو ذکر ہی نہیں ہے اور بھائی کے متعلق لکھا ہے کہ طبعی موت سے فوت ہوے۔

۱۸۔ غالبؔ کی آخری تصنیف سبد باغ دودر کا نسخہ مل گیا ہے مگر وہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ اسے شائع کرنا چاہیے۔

۱۹۔ صفیر بلگرامی کا بیان ہے کہ غالبؔ کی ایک کتاب قواعد اردو پر تھی یہ ہنوز دستیاب نہیں ہوئی ہے۔ تلاش ضروری ہے۔

۲۰۔ حالیؔ نے کہیں لکھا ہے کہ غالبؔ نے ایک قصہ اردو میں لکھنا شروع کیا تھا۔ اس کا کوئی ٹکڑا اب تک نہیں ملا ہے۔

۲۱۔ غالبؔ کے نئے خط آئے دن ملتے رہتے ہیں۔ اگر منظم کوشش ہو تو قرینہ ہے کہ بہت سے خطوط دستیاب ہو سکیں۔

۲۲۔ ایک اشد ضروری کام کا ذکر اور کرتا ہوں اور اسی پر کاموں کی اس خشک اور ذرا لمبی فہرست کو ختم کردوں گا۔ وہ مہتم بالشان کام یہ ہے کہ غالبؔ کی جملہ تصانیف اردو اور فارسی کے ناقدانہ نسخے شائع کیے جائیں۔ آپ سب جانتے ہی ہیں کہ غالب کی وفات ۱۸۶۹ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۶۹ء میں اس پر سو برس گزر جائیں گے۔ اس وقت تک یہ کام ضرور انجام پا جانا چاہیے۔(۱۵)

اسی طرح غالبؔ کی زبان، اس کے فن اور اس کی شاعری پر بھی ذاکر صاحب نے بے لاگ اور وقیع تبصرہ کیا ہے۔ اور یہ تصور دیا ہے کہ غالب کی عظمت اور اس کی عبقریت اردو کے دوسرے شاعروں کے مقابلے میں کیوں فزوں تر تھی۔ اس کے فن اور زبان پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے تحریر فرمایا ہے:

''اس میں شک نہیں کہ غالبؔ کے دل میں فن میں کمال حاصل کرنے کا حوصلہ ان کے زمانے کی تہذیب نے پیدا کیا۔ اسی وجہ سے انھوں نے شروع ہی سے اپنے لیے ایک الگ راہ نکالی عام راستے سے ہٹ کر۔ اردو اور فارسی کو اپنے خاص طرز پر ملا کر ایک نئی اور انوکھی زبان بنائی۔ جب اس زبان سے بھی طبیعت مطمئن نہ ہو سکی تو فارسی میں لکھنا شروع کیا اور پھر اسے بھی چھوڑ کر اس زبان میں شعر کہنے لگے جسے اب سنتے ہی ہم کہہ دیتے ہیں کہ یہ غالبؔ کی زبان ہے۔(۱۶)''

آگے لکھتے ہیں:

''غالبؔ کے عشق میں ہر رنگ ہے۔ وہ رنگ ہے جس میں معلوم نہیں ہوتا کہ وہ عشق کی بات کر رہے ہیں یا ہنسی مذاق کی یا سیاست کی۔ چند مثالیں لیجیے اور سوچیے کہ غالب کا منشا کیا ہے ؎

ہے بس کہ ہر اک ان کے اشارے میں نشاں اور
کرتے ہیں محبت تو گزرتا ہے گماں اور
یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے مری بات
دے اور دل ان کو، جو نہ دے مجھ کو زباں اور

بے نیازی حد سے گزری، بندہ پرور کب تلک
ہم کہیں گے حال دل اور آپ فرمائیں گے کیا

وہ اپنی خو نہ چھوڑیں گے، ہم اپنی وضع کیوں بدلیں
سبک سر بن کے کیا پوچھیں، کہ ہم سے سرگراں کیوں ہو
یہ فتنہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جس کے، دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

ایسے شعر زبان زد ہو جاتے ہیں اور بہت سے موقعوں پر بہت سے مختلف قسم کے لوگوں کے کام آتے ہیں۔''(۱۶)

اسی ضمن میں غالبؔ کی فلسفیانہ، عاشقانہ اور مذہبی شاعری کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے

''ان ہی کی طرح غالبؔ کے وہ اشعار ہیں، جن میں کچھ فلسفیانہ، کچھ مذہبی رنگ ہے، یا درد کی کیفیت ہے اور زبان میں وہ سادگی ہے، جس سے ہر شخص متاثر ہوتا ہے جیسے

عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

درد منت کش دوا نہ ہوا
میں نہ اچھا ہوا، برا نہ ہوا

ہے کچھ ایسی ہی بات جو چپ ہوں
ورنہ کیا بات کر نہیں آتی

آگے آتی تھی حال دل پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

غم ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

پھر وہ اشعار ہیں جن میں حسن وعشق کے معاملات ہیں

پھر کچھ اک دل کو بے قراری ہے
سینہ جویائے زخم کاری ہے

رنگ شکستہ صبح بہار نظارہ ہے
یہ وقت ہے شگفتن گل ہائے ناز کا

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی
وہ اک نگہ کہ بظاہر نگاہ سے کم ہے

لاکھوں لگاؤ ایک چرانا نگاہ کا
لاکھوں بناؤ ایک بگڑنا عتاب میں

کس منہ سے شکر کیجیے اس لطف خاص کا
پرسش ہے اور پائے سخن درمیاں نہیں (۱۷)

غالب کے ان اشعار کو جن میں جذبات فکر میں ڈوبے ہوئے ہیں اور جن سے بیداری آتی ہے۔ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ذاکر صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"ہمیں اس کلام کو مشکل سمجھ کر نظر انداز نہ کرنا چاہئے جس میں جذبات کو فکر میں اس طرح سمویا گیا ہے کہ ان کا صرف دل پر اثر نہیں پڑتا بلکہ ان سے دماغ میں بیداری پیدا ہوتی ہے۔ خیال اور شوق کے مرتبے اور تاثیر کا اندازہ ہوتا ہے۔ عشق ایک طاقت بن جاتا ہے، جو دنیا کو بنا بھی سکتا ہے اور بگاڑ بھی سکتا ہے

عرض کیجیے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

جذبۂ بے اختیار شوق دیکھا چاہیئے
سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا

توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا

شوق ہے ساماں طراز نازش ارباب عجز
ذرہ صحرا دستگاہ و قطرہ دریا آشنا

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم(۱۸)

ذاکر صاحب نے غالب کی انفرادیت کو بہت ہی معنی خیز انداز میں اجاگر کیا ہے اور ان کی انفرادیت کی پہچان کے لیے غالب کی اس دنیا کو ڈھونڈنے کی دعوت دی ہے جو انھوں نے خود بنائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''غالب کی دنیا وہ ضرور تھی، جس میں وہ پیدا ہوئے، جیے اور مرے۔ کائنات اور زندگی کے کس کس مظہر سے متاثر ہوئے اس کا پتہ چل جائے تو بہت اچھا ہے، بعض مطالب کے فہم میں شاید آسانی ہو جائے۔ لیکن ایک دنیا، اور اس سلسلے میں اہم تر دنیا، وہ بھی ہے جو غالب نے خود بنائی ہے، بسائی ہے، سجائی ہے، الفاظ و معانی کی ایک دنیا جو اپنا مستقل وجود رکھتی ہے۔ اس دنیا میں بھی تو ایک بار اترنا چاہیے، اس سے لطف اندوز ہونا چاہیے، کبھی کبھی اس میں گم ہو جانا چاہیے۔(۱۹)''

ذاکر صاحب کو غالب سے اس درجہ عقیدت تھی کہ جب بھی کوئی مضمون یا کوئی

تصنیف غالب پران کی نظر سے گزرتی تو اس سے انھیں بے حد خوشی ہوتی اور صاحب نگارش کو اس کی داد دیے بغیر نہیں رہ پاتے۔ اس سلسلے میں ان کے تین خطوط ایسے ہیں جن میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے۔ لالہ پرتھوی چندر کی کتاب ''مرقع غالب'' پر اپنی گرانقدر رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''تفصیل سے اس کو دیکھنے کا موقعہ ملا تو اس کی خوبیاں اور بھی نقوش (منقش) ہوئیں۔ بہت خوب کام کیا ہے آپ نے۔ طباعت کے سلسلے میں بھی جو اہتمام آپ فرما رہے ہیں وہ نہایت قابل تعریف ہے۔ متن کے ساتھ مفید حواشی اور حواشی میں خود غالب کی تحریروں کے عکس، پھر نہایت دیدہ زیب کتابت اور فوٹو آفسٹ سے طباعت، یہ سب چیزیں اس نسخہ کو بے نظیر بنادیں گی۔ غالب کے قدر شناس ہمیشہ آپ کے شکر گزار رہیں گے اور غالب کی (روح) خوش ہوگی۔ (۲۰)''

ہاشم عظیم آبادی کو ان کے شعری مجموعہ ''مزاحیہ دیوان غالب'' پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں

''غالب کی زمین میں مزاحیہ اور طنزیہ اشعار کا یہ دیوان یقیناً ادبی دنیا کے لیے ایک انوکھا تحفہ ہوگا۔ اور گو کہ میں شعر و شاعری کے معاملہ میں اپنے کو رائے دینے کا اہل نہیں سمجھتا۔ لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ آپ کی کوشش بہت ہی کامیاب ہے اور مجھے یقین ہے کہ آپ کا یہ مزاحیہ کلام مقبولیت حاصل کرے گا۔ (۲۱)''

اور پروفیسر انے میری شیمل کو اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں

"I have read with great interest your article on Mirza Ghalib I am no good judge of poetry, particularly in German Language, Still if seem to me that your translation is exellent like all your translations Keepl it up and I have no doubt you shall have succeded in your endeavour to popularise Ghalib among German readers" (۲۲)

ان مباحث کی روشنی میں یہ بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ ذاکرصاحب کی نظر میں غالبؔ کی بڑی اہمیت تھی۔ چونکہ انھیں غالبؔ سے بچپن ہی سے لگاؤ پیدا ہوگیا تھا اور رفتہ رفتہ یہی لگاؤ عقیدت میں تبدیل ہوگیا اس لیے ان کی یہ برابر کوشش رہی کہ غالبؔ اور اس کے فن کو عمدہ سے عمدہ طریقے سے پیش کیا جائے اور اس کی زندگی اور شاعری سے متعلق ہر چھوٹی بڑی باتوں کی تحقیق بڑی عرق ریزی اور دیدہ وری سے کی جائے۔ چنانچہ اس ضمن میں انھوں نے غالب کے تعلق سے جو خدمات انجام دیں، اس کی روشنی میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ''محبین و ماہرین غالبیات'' میں ان کا نام جلی حروف میں لکھا جائے گا۔

حواشی:

۱۔ وہ جنھیں کوئی نہیں جانتا، ص ۱۰۳

۲۔ ذاکر صاحب / مالک رام (شامل در ''ڈاکٹر ذاکر حسین شخصیت اور کارنامے/ مرتبہ گوپی چند نارنگ'')، ص ۱۹

۳۔ شہید جستجو، ص ۱۱۴

۴۔ ڈاکٹر ذاکر حسین/ مالک رام۔ صبح دہلی، اگست ۱۹۶۵ء، ص ۹

۵۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کا دیوان غالب/ قاضی محمد اسمٰعیل پانی پتی، سب رس، ستمبر ۱۹۶۹ء، ص ۲۶۸

۶۔ بحوالہ شہید جستجو، ص ۱۱۴

۷۔ صبح، دہلی، اگست ۱۹۶۵ء، ص ۹

۸۔ سب رس، ستمبر ۱۹۶۹ء

۱۰۔ بحوالہ سب رس، ستمبر ۱۹۶۹ء

۱۱۔ مولانا عرشی کا ایک مکتوب/ اکبر علی خاں عرشی زادہ، آج کل نئی دہلی، مئی ۱۹۹۳ء، ص ۳۰

۱۲۔ ڈاکٹر ذاکر حسین: شخصیت اور کارنامے، ص ۱۸

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹

۱۴۔ انتخاب غالب (فارسی)، ص ۴

۱۵۔ ذاکر صاحب کے خط جلد اول، ص ۱۳۵

۱۶۔ متفرقات مقالات ذاکر ۴، ص ۱۴۷-۱۵۰

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۵۸

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۵۹

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۵۳

۲۰۔ ذاکر صاحب کے خط جلد ۴، ص ۲۹

۲۱۔ ایضاً جلد ۱، ص ۶۴۶

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۳۱

مراجع ومصادر:

کتب

۱۔ انور صابری۔ وہ جنھیں کوئی نہیں جانتا، دیو بند: صابری بک ڈپو، ۱۹۸۵ء

۲۔ ذاکر حسین، ڈاکٹر۔ انتخاب غالب مرتبہ خواجہ احمد فاروقی، دہلی: شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی، ۱۹۷۰ء

۳۔ ذاکر حسین، ڈاکٹر۔ ذاکر صاحب کے خط جلد اول، پٹنہ: خدابخش لائبریری، ۱۹۹۸ء

۴۔ ذاکر حسین، ڈاکٹر۔ ذاکر صاحب کے خط جلد ۴، پٹنہ: خدابخش لائبریری، ۱۹۹۹ء

۵۔ ذاکر حسین، ڈاکٹر۔ متفرقات مقالات ذاکر ۴، پٹنہ: خدابخش لائبریری، ۱۹۹۸ء

۶۔ غالب۔ دیوان غالب۔ برلن شرکت کاویانی پریس، ۱۹۲۳ء

۷۔ فاروقی، ضیاء الحسن۔ شہید جستجو، نئی دہلی مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۸ء

۸۔ نارنگ گوپی چند۔ ڈاکٹر ذاکر حسین شخصیت اور کارنامے، نئی دہلی اردو اکادمی ۱۹۹۸ء

رسائل

۹۔ آجکل، نئی دہلی، مئی ۱۹۹۳ء

۱۰۔ سب رس، حیدر آباد، ستمبر ۱۹۶۹ء

۱۱۔ صبح، دہلی، اگست ۱۹۶۵ء

محمد صادق حسین

غزلیات شہریار پر خواجہ حافظؔ کے اثرات

فارسی ادبیات میں بڑے بڑے نابغۂ روزگار اور یگانۂ دہر منصۂ شہود پر رونما ہوئے لیکن جو مقام و مرتبہ حافظ شیرازی کو ملا وہ کم ہی کو نصیب ہوا۔ کیونکہ حافظؔ شیرازی ادبیات عالم کے ان درخشاں ستاروں میں شمار کئے جاتے ہیں جن کی سحرکاریوں اور ضوفشانیوں میں دن بدن اضافہ ہی ہو رہا ہے اور وہ دنیا کے ان شاعروں میں گنے جاتے ہیں جن کی اثرانگیزی نے اسی وقت سے لوگوں کو مسحور کرنا شروع کر دیا تھا۔ اور نہ صرف اس زمانے کے لوگوں کو بلکہ آج بھی لوگ ان کی شاعری کے سحر سے نہیں نکل پائے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حافظؔ کے معاصرین سے لیکر آج تک جتنے بھی فارسی کے شاعر صفحۂ ہستی پر جلوہ گر ہوئے انہوں نے کسی نہ کسی اعتبار سے حافظؔ کا اثر ضرور قبول کیا۔ خواہ نظیریؔ نیشاپوری ہو یا کلیمؔ، فروغیؔ بسطامیؔ ہو یا صائبؔ تبریزی۔ اگر ان سے میں کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ان کی فکر حافظ سے متاثر نہیں ہوئی ہے تو حیرت و تعجب کا مقام ہوگا۔ کیونکہ جب متاخرین شعراء کے کلام کا بغائر مطالعہ کیا جاتا ہے تو جابجا حافظؔ کے خیالات و افکار کی پرچھائیاں نظر آتی ہیں۔ بعض شاعر تو اس کا برملا اعتراف کرتا ہے۔ چنانچہ صائبؔ معترف ہے۔

زبلبلان خوش الحان این چمن صائبؔ مرید زمزمۂ حافظؔ خوش الحان باش(۱)

حافظؔ کے اثرات سے نہ صرف مشرقی شعراء بلکہ مغربی شعراء بھی متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ گوئٹے، حافظؔ سے اس قدر متاثر ہے کہ اس نے نہ صرف ترکیبات و اصطلاحات کو اپنے کلام میں جگہ جگہ پرویا ہے بلکہ اپنی شعری مجموعوں کا نام بھی فارسی ترکیبوں پر رکھا ہے۔ جیسے مغنی نامہ، عشق نامہ، ساقی نامہ وغیرہ۔ گوئٹے کے علاوہ وہ درمر، ہرمن شائل،

ٹائیگ وغیرہ خواجہ کے مقلدین میں ہیں۔

دور جدید میں فارسی ادبیات میں متعدد شعراء صفحۂ ہستی پر جلوہ افروز ہوئے، مثلاً عارف قزوینی، ملک الشعراء بہار، لاہوتی، رہی معیری، امیری، فیروز کوہی، محمد حسین شہریار تبریزی وغیرہ۔ ان میں سے اکثر کی شاعری پر حافظ کی چھاپ نظر آتی ہے۔ شہریار کو حافظ سے اس حد تک صمیمانہ دلبستگی ہے کہ اپنی غزلوں میں انہی کی پیروی کرتے ہیں۔ حافظ نے اپنا پیشوا اور امام "قرآن" کو مانا تھا چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

ہرچہ کردم ہمہ از دولت قرآن کردم

جبکہ شہریار خود حافظ کو اپنا امام اور پیشوا تسلیم کرتے ہیں۔

ھرچہ دارم ھمہ از دولت حافظ دارم

شہریار کے مطالعہ میں دیوان حافظ اسی وقت سے رہا جب وہ الفبا سیکھ رہے تھے۔ طفولیت کے دور میں دیوان حافظ کے معنی و مطالب کا درک تو مشکل تھا لیکن اس کے مطالعے سے شہریار کی روح کو یک گونہ فرحت ولذت ضرور ملتی تھی۔ دیوان حافظ سے شہریار کی اس درجہ شیفتگی کا نتیجہ اس کی آنے والی زندگی پر دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ جب عقل و شعور میں پختگی اور فہم وادراک میں گیرائی آئی تو حافظ کے کلام پر اپنی یہ رائے دی

شعر حافظ کہ بخوانند و ندانند از دراز　　نص قرآن مبین است گرش راز بخوانند (۲)

تہران آنے سے قبل شہریار اپنا تخلص بہجت کرتے تھے۔ لیکن یہاں دوست و احباب نے صلاح دی کہ یہ تخلص موزوں نہیں ہے چنانچہ شہریار نے دیوان حافظ سے رہنمائی چاہی اور اس رہنمائی کا نتیجہ شہریار کی شکل میں برآمد ہوا۔ شہریار تخلص اختیار کرتے ہی واقعی جدید فارسی شاعری کے شہریار بن گئے۔

شہریار عاشق مزاج طبیعت کے مالک تھے۔ عشق ان کے لئے سب کچھ تھا۔ لہٰذا ان کا کہنا کہ میں عشق کے جذبے کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا اور اسی جذبے کے ساتھ زندگی گزاری اور اسی جذبہ کے ساتھ جان دونگا، سچ ثابت ہوا۔ انہوں نے کوچۂ عشق میں اپنا پہلا

قدم رکھا تو خواجہ حافظؔ سے تشویق و ترغیب چاہی ۔

من از اول کہ با خوناب اشک دل وضو کردم   نماز عشق را ہم با تو کردم اقتداء حافظؔ (۳)

شہریارؔ اولاً عشق مجازی میں گرفتار ہوئے لیکن گردش ایام اور حوادث زمانہ کے باعث انہیں اس میں ناکامی ملی اور یہی ناکامی ان کو عشق حقیقی کی طرف گامزن کیا۔ جس طرح حافظؔ عشق مجازی میں شہریارؔ کے پیشوا تھے اسی طرح عشق حقیقی میں بھی ان کے امام بن گئے اور اس سفر میں جو بھی دشواریاں ان کے سامنے آئیں ان کا حل حافظ کے کلام سے تلاش کیا اور پھر عرفان و تصوف کا ایسا درس لیا کہ تا زندگی اس کی پر کیف مستی میں سرشار رہے۔ اس حقیقت کا اعتراف شہریارؔ نے جابجا اپنی غزلوں میں کیا ہے۔

بہ مکتب خانۂ عرفان کتابہا است اما من   بجز در شعر حافظؔ درس عشق از بر نمی دارم (۴)

دوسری جگہ کہتے ہیں ۔

تو شہریارؔ شرابی کہ خواجہ می نوشید   بنوش و ولولہ در جان شیخ و شاب انداز (۵)

شہریارؔ، حافظؔ کی سحر کاریوں سے اس درجہ متاثر تھے کہ انہوں نے نہ صرف دیوان حافظؔ کا از اول تا آخر تتبع کیا بلکہ اس سلسلہ میں خاک شیراز سے بھی دست سوال دراز کیا کہ وہ حقیقی شراب جو تم نے حافظؔ کو پلائی اس کا ایک گھونٹ مجھے بھی عطا کر۔

زان می لعل کہ خمخانہ بہ حافظؔ دادی   جرعہ ای نیز مرا ریز بجام ای شیراز
زان خرابات کہ بر مسند آن خواجہ مقیم   گوشہ ای نیز مرا بخش مقام ای شیراز (۶)

شہریارؔ جس طرح کی ارادت و عقیدت حافظؔ سے رکھتے تھے اس کا مشاہدہ ان کی غزلیات سے بخوبی کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اکثر اپنی غزلوں میں حافظؔ کو یاد کیا ہے۔ اگر ان اشعار کی جمع بندی کی جائے تو حافظ سے متعلق ایک چھوٹا دیوان وجود میں آجائیگا۔ یہاں ہم ان غزلیات کے ان عناوین کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں جسے انہوں نے حافظؔ کے استقبال میں نظم کیا ہے۔ مثلاً ای شیراز، بارگاہ حافظ، تولی حافظ، شیراز، دعای خواجہ، میراث خواجہ، وصال حافظ، معمای حافظ، خلوتی با حافظ۔ علاوہ ازیں بہت سے اشعار ان کی غزلوں میں ایسے

پائے جاتے ہیں جو خواجہ کی تعریف و توصیف میں ہیں۔ ان اشعار کی تعداد سینکڑوں میں ہوگی۔ کچھ اشعار کو راقم الحروف نے دیوان شہریار کے سرسری مطالعہ کے بعد اخذ کیا ہے جس کا تذکرہ ذیل میں کیا جارہا ہے۔

روی مسند حافظ شہریار بی مایہ ـــــ تا کجا بیانجامد انحطاط ایرانی (۷)

بآتشگاہ حافظ رونق سوز و گداز ما است ـــــ چراغ جاودان است این ولی بی روغن نخواہد شد (۸)

ثنا خوان تو ام تا زندہ ام اما یقین دارم ـــــ کہ حق چون تو استادی نخواہد شد ادا حافظ (۹)

سخن را گر ہمہ یک جملۂ دستوری انگاریم ـــــ تو وسعدی خبر بودید و باقی مبتدا حافظ (۱۰)

شیوۂ کار من از خواجہ شیراز بپرس ـــــ کآنچہ استاد غزل گفت بکن آن کردم (۱)

شہریار ابہ بیاض سحر وزر خط شمع ـــــ کہ ہمہ مشق خود از سر خط قرآن کردم (۲)

بعد از نوائی خواجۂ شیراز شہریار ـــــ دل بستہ ام بہ نالۂ سیم سہ گاہ تو (۳)

شہریارا غزل تست دلآویز بہ تبریز ـــــ لیکن آنقدر ندارد کہ بہ شیراز بخوانند (۴)

مست بگذشتم از ان کوچہ کہ حافظ می گفت ـــــ سر شکافند بہ سر شاخ در و دیوارش (۵)

بہ شہریار ہم از خواجہ در گرفت دمی ـــــ کہ این جنازہ دلمردہ زندہ شد جانش (۶)

خواجہ از پارسیم طوطی شکر خا کرد ـــــ پشت این آینہ قند و شکری نیست کہ نیست (۷)

شہریاری کہ دل بہ حافظ داد ـــــ گر دلی می برد بہ دولت اوست (۸)

شہریار، حافظ سے اس درجہ متاثر نظر آتے ہیں کہ انہوں نے اپنے کلام میں نہ

صرف حافظؔ کی ترکیبات، تشبیہات، استعارات اور اصطلاحات کا بے باکانہ استعمال کیا۔ بلکہ حافظؔ کی مختلف زمینوں میں طبع آزمائی کی ہے۔ اس طرح کی غزلوں کی تعداد سینکڑوں میں ہے۔ شہریارؔ کی اس درجہ حافظؔ سے والہانہ محبت کو لوگ رقابت کا نام دیتے ہیں جو سراسر غلط ہے۔ خود شہریارؔ اس کی نفی کرتا ہے ؎

من از استقبال حافظ روم دیوانہ وار   غافل انگارد کہ با حافظ رقابت می کنم[19]

حافظ کی زمین اور بحر میں شہریارؔ نے جو غزلیں کہی ہیں ان میں سے کچھ کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

حافظ:

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل مارا   بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا

شہریار:

اگر آن دختر ترسا بیاراید کلیسارا   چراغان می کند قندیل راہب دیر ترسارا[20]

حافظ:

ساقی بنور بادہ بر افروز جام ما   مطرب بگو کہ کار جہاں شد بکام ما

شہریار:

تا جلوہ کرد طلعت ساقی بجام ما   درجام لالہ ریخت می لعل فام ما[21]

حافظ:

بیا کہ قصر امل سخت سست بنیاد است   بیار بادہ کہ بنیاد عمر بر باد است

شہریار:

بہ پیری آنچہ مرا ماندہ لذت یاد است   دلم بدولت یاد است اگر دمی شاد است[22]

حافظ:

روشن از پرتو رویت نظری نیست کہ نیست   منت خاک درت بر بصری نیست کہ نیست

ہریار:

سرسودای تو در ہیچ سری نیست کہ نیست　　　ہر سر سروی و بادی ثمری نیست کہ نیست (۲۳)

شہریار نے حافظ کی صرف تقلید ہی نہیں کی ہے بلکہ حافظ کی زمین، بحر اور ان کے نمون کو اخذ کر کے اس میں جدت بھی پیدا کی ہے اور اپنے اچھوتے اسلوب سے ایک نیا ہنگ عطا کیا ہے۔ اس کے باوجود وہ خود کو حافظ کا متبع ہی مانتے ہیں۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ شہریار کی بعض غزلیں حافظ کے ہم پلہ ہیں۔ شہریار کے سوانح نگار بیوک نیک اندیش نے ان سے دریافت کیا کہ آپ خود کو حافظ کا ہم پلہ مانتے ہیں تو شہریار نے جواب دیا کہ اس کا فیصلہ ناقدین ہی کر سکتے ہیں (۲۴)۔ حالانکہ شہریار کا ماننا ہے کہ ۔

بعد حافظ دہنی خوش بہ غزل باز نشد　　　عارفان قفل ادب بر در این خانہ زدند (۲۵)

الغرض متاخرین شعراء میں شہریار ہی ایک ایسے نظر آتے ہیں جس نے حافظ کی وراثت کو سنبھالا اور ان کی روایت کو آگے بڑھایا اور حافظ کے اسرار و رموز سے تنہا واقف ہیں ۔

بہ شہریار بدہ گنج راز خود حافظ　　　کہ گوہری تو قدر تو گوہری داند (۲۶)

اس مطالعہ کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ شہریار نے ہر قدم پر حافظ کا اثر قبول کیا ہے اور اسی جذباتی لگاؤ اور قلبی واردات و شیفتگی نے انہیں حافظ ثانی بنا دیا۔ چنانچہ خود اعتراف کرتے ہیں ۔

شہریارا چہ رہ آورد تو بود از شیراز
کہ جہان ہنرت حافظ ثانی دانست (۲۷)

حواشی:

۱۔ کلیات صائب تبریزی تدوین امیری فیروز کوہی ص ۶۲۴

۲۔ دیوان شہریار، جلد سوم ص ۱۶۳، انتشارات رزین و انتشارات نگاہ، تہران چاپ

ہفدہم ۱۳۷۵ش

۳۔ ایضاً جلد دوم ص ۹۱۴

۴۔ ایضاً ص ۹۱۶

۵۔ دیوان شہریار جلد سوم ص ۱۰۰

۶۔ ایضاً جلد اول ص ۱۲۹

۷۔ دیوان شہریار جلد اول ص ۱۱۷

۸۔ ایضاً ص ۱۲۳

۹۔ دیوان شہریار جلد دوم ص ۹۱۴

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً ص ۹۲۰

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ دیوان شہریار جلد سوم ص ۱۴۵

۱۴۔ ایضاً ص ۱۶۴

۱۵۔ ایضاً ص ۱۲۳

۱۶۔ ایضاً ص ۹۹

۱۷۔ ایضاً ص ۵۸

۱۸۔ ایضاً ص ۹۳

۱۹۔ ایضاً ص ۹۸

۲۰۔ دیوان شہریار جلد دوم ص ۸۴۸

۲۱۔ ایضاً ص ۸۱۲

۲۲۔ ایضاً ص ۸۲۸

۲۳۔ دیوان شہریار جلد سوم ص ۵۷

۲۴۔ خاطرات شہریار با دیگران، بیوک نیک اندیش، چاپخانہ نہ حدیث ۱۳۷۰ھ ش، ص ۱۸۵

۲۵۔ دیوان شہریار جلد دوم ص ۸۱۶

۲۶۔ ایضاً ص ۸۱۰

۲۷۔ ایضاً ص ۸۹۰

ابو سعادت جلیلی

ادبیات سہیل بخاری میں مطالعۂ ہند قدیم

"ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ"

الف۔ پس منظری کام اور جدید سخنوروں کے نام۔

قدیم ہندی اصناف شعر سے مسلمان سخنوروں کی تخلیقی دلبستگی اپنے ارتقائی عمل کے صرف چند سو برس کے اندر یعنی جاریہ صدی میں کس طرح قصۂ پارینہ بن کر رہ گئی اس کا اندازہ "نگار" کے "ہندی شاعری نمبر" کے طویل وقفوں سے شائع ہونے والے تین اڈیشنوں سے ممکن ہے۔ محمد عظمت اللہ خاں اپنے "سریلے بول" کا جادو جن برسوں میں جگا رہے تھے اور ہندی اصناف سخن کی تجدید کی کاوش میں اردو نظم کو نئے آہنگ اور قدیم سانچوں کا حسن امتزاج عطا کر رہے تھے اس سے قبل و بعد کے قریبی زمانے میں نیاز فتحپوری نے ہندی شعریات کے تعارف اور جائزے میں دو مطبوعات پیش کیں۔ ۱۹۱۳ء میں "جذبات بھاشا" نامی تجزیاتی تصنیف میں زیادہ تر بہاری لال اور خان خاناں کے دوہوں کا انتخاب اور مفہوم بمع "پدماوت" جایسی کے بھی چیدہ عاشقانہ اشعار مرتب کرتے ہوئے نیاز صاحب نے بڑی حسرت سے لکھا تھا

> "میں نے ایک دفعہ صلائے عام میں ایک مضمون بطور تمہید ہندی شاعری پر شایع کرایا تھا اور چاہتا تھا کہ اس زبان کے ماہرین اس پر لکھیں۔ کسی صاحب نے توجہ نہیں کی۔ مگر وہ خلش دل میں باقی تھی اور وقت کا منتظر تھا کہ خود تلاش و جستجو کر سکوں، چنانچہ یہ مجموعۂ اوراق اس میرے شوق کی قسط اوّل ہے۔"

نیاز فتحپوری کا وہ ابتدائیہ یا بقول خود تمہیدی مضمون "نگار" کے ہندی شاعری والے نمبروں میں باصرہ نواز نہ ہوا اور نہ ہی ان کے شوق بے پایاں کی قسط دوم کے بطور ہندی شاعروں کے مؤحدانہ متصوفانہ کلام کا موعودہ جایزہ نظر افروز ہو سکا۔ تاہم "جذبات بھاشا" کے ۲۳ سال بعد ۱۹۳۶ء میں "نگار" کا اولین خاص شمارہ متعلقہ ہندی شاعری شایع ہوا۔ اس نمبر کی دو متعاقب اشاعتیں پاکستان میں ۳۶ برس بعد ۱۹۶۲ء میں اور اس کے بھی ۲۲ سال بعد ۱۹۸۴ء میں سامنے آئیں۔ عظمت اللہ خاں کی شاعری کی گونج کے پس منظر میں "نگار" کے شمارۂ خاص ۱۹۳۶ء میں ہندوستان کی قدیم اصناف شاعری کو مسلمانوں کے عطیے پر صرف ایک مختصر مضمون شامل ہو سکا "ہندی شاعری اور مسلمان" از رسول احمد ابودھ ضخامت ۵ صفحات۔ خان خاناں کے پانچ دوہوں اور مزید ۱۵ سخنوروں کے سرسری حوالے کے بعد ۴۰ شعرا کی ایک فہرست بمع عہد و کیفیت اور ۴۱ کی ایک اور فہرست اسما اس مضمون کے کل مندرجات ہیں۔ جمیل مظہری اور آرزو لکھنوی کے احیائی تجربات سے ہوتے ہوئے قیام پاکستان کے ۱۵ برس بعد جب جمیل الدین عالی اور پرتو روہیلہ نیز تاج سعید اور قتیل شفائی کے شغف کے فیضان سے قدیم شعری اصناف میں تخلیقی اضافوں کی ایک اچھی خاصی فضا قایم ہو چکی تھی پاکستان میں "نگار" کی اس خاص اشاعت کا مکرر ایڈیشن پیش کیا گیا۔ ۱۹۸۴ء میں جب کہ ہمارے ہاں کم از کم دوہوں اور گیتوں جیسی دو اصناف میں تجربات کا دایرہ وسیع سے وسیع تر ہو کر ایک مستحکم روایت میں متشکل ہو چکا تھا "نگار" کا "ہندی شاعری نمبر" ۱۹۳۶ء کے ایک مقالے پر صرف ایک اضافے کے ساتھ منظر عام پر آیا۔ دوسرا مضمون ہے "کلاسیکل ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" از ڈاکٹر فرمان فتحپوری ۹ صفحات جس میں صرف چار شعرا یعنی کبیر و جایسی اور خان خاناں و رس لین کا مختصر جایزہ ہے۔

"نگار" کے نئے پرانے ایڈیشنوں میں جو مزید مضامین ایک ایک مسلمان شاعر کی انفرادی عطایا پر روشنی ڈالتے ہیں ان کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہے۔ رسول احمد

ابودھ نے ایک مقالے میں "ہندی شاعری میں مثنوی کا رواج اور ملک محمد جایسی" کی "پدماوت" کے اصل متن کی تشریح کی ہے اور دوسرے مقالے میں "کبیر داس" اور ان کے شاگردوں کا اصل کلام نقل کر کے سرسری گفتگو کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف مقالات ہندی ادبیات میں اچھا درک رکھتے تھے اور خود نیاز صاحب نے ان کی اہلیت اور اعانت کا اداریے میں اعتراف بھی کیا مگر ان کی ۵ نگارشات تحقیق و تنقید کے بجائے تذکرہ و اختصار کا مجموعہ ہیں۔ مزید دو مضامین یہ ہیں: "خان خاناں کی ہندی شاعری" از ڈاکٹر حمدی جنھوں نے ۱۵ دوہوں کی تشریح بمع سرسری تعارف شخصیت پر اکتفا کیا نیز "ملک محمد جایسی کی پدماوت" از امیر احمد علوی جنھوں نے جرأت و مصحفی کے معاصر محبت خاں کے شاگرد عبرت کے ترجمہ "پدماوت" کی روشنی میں اصل اور ترجمے کے بالترتیب قصے اور متن کو اقتباس کیا ہے "پدماوت" از عبرت کو ڈاکٹر گوہر نوشاہی اور کلب علی خاں فائق صاحبان کے تقدیمی ملاحظات کے ساتھ مجلس ترقی ادب نے شائع کیا ہے تعجب تو یہ ہے کہ خود نیاز فتحپوری نے اپنے بسیط تذکرے "ہندی شاعری کی تاریخ" میں جو بذاتہٖ ایک مختصر سی کتاب کے برابر ہے اور صوفیانہ و موحدانہ کلام کے گزشتہ موعودہ تعارفی انتخاب کا نعم البدل ہے فقط دو مسلمان شعرا کبیر اور جایسی کا ذکر کیا ہے جس میں سے اول الذکر کا قدرے غنیمت ہے کہ دو صفحات پر ہے اور صاحب "پدماوت" کا چند سطور میں جب کہ خان خاناں کو محض پانچ سطری مقام مل سکا۔

ہندی شاعری کو مسلمانوں کے تخلیقی عطیے کے موضوع پر "نگار" کی ان تحریروں کے علاوہ اردو میں جو کچھ مزید دستیاب ہوتا ہے وہ بھی منتشر اور تشنہ قسم کی مطبوعات ہیں جو موضوعی جامعیت سے عاری ہیں یعنی چند شخصیات کے کام کے احاطے تک محدود ہیں۔ ان کے من جملہ بھی افسوس کہ سردست چند اہم مستقل مآخذ باوجود سعی بسیار ہم دست نہ ہو سکے ہیں جو یہ ہیں:

(۱)۔ مرحوم منوہر لال زتشی صاحب کی "کبیر صاحب" الٰہ آباد ۱۹۳۰ء؛

(۲)۔ مرحوم سید کلب مصطفےٰ صاحب کی "ملک محمد جایسی" انجمن ترقی اردو دہلی

۱۹۴۱ء'

(۳)۔ مرحوم عبداللہ بٹ صاحب کی "ہندی کے مسلمان شعرا" مطبوعہ قبل آزادی لاہور'

(۴)۔ مرحوم مولوی سلیم جعفر صاحب کا مقالہ متعلقہ فن دوہا'

(۵)۔ جناب سرسوتی سرن کیف صاحب کا مقالہ "ہندی کے مسلمان شاعر" در نیا دور، لکھنؤ اگست ۱۹۶۰ء'

(۶)۔ ڈاکٹر محمد حسن: "ہندی ادب کی تاریخ" لکھنؤ اگست ۱۹۵۵ء'

(۷)۔ ڈاکٹر محمد حسن "ہندی ادب میں رومانوی تحریک" علی گڑھ قریب ۱۹۶۰ء۔

دستیاب لٹریچر کے من جملہ خان خاناں پر ایک مختصر کتاب اور ایک مقالہ اور ایک نگارش نواز پر نیز ایک صنف کلام "برہنی" پر تحقیقی تحریر اور ایک تعارفی مضمون آٹھ قدیم مسلمان ہندی شعرا پر بمع دوہے کی تاریخ پر ایک تازہ ریسرچ کے زیر استفادہ ہے۔ تاہم مزید حوالوں کے بشمول جو مجموعی منظر بنتا ہے اس کو شاید ایک منظر قرار دینا ہی غلط یا پھر خوش فہمانہ ہوگا اور یہ سوال معلق رہ جاتا ہے کہ امیر خسرو اور کبیر نیز خان خاناں اور جائسی کے ادوار سے ہمارے عہد کے جدید تجربات کو جو روایت مربوط کرتی ہے وہ آج داستان پارینہ کیوں بنی ہوئی ہے اور اس کے اوراق پریشاں کی جمع آوری کیوں کر ہو؟ ڈاکٹر سدھیشور ورما نے سنیتی کمار چٹرجی کی سند پر ایک بنگالی اسکالر اور خود چٹرجی کے حوالے سے "ہندوی اور مسلمان" کے عنوان کے تحت جو مختصر مفید اشارات تحریر کیے ان میں بھی یہی سوال مضمر ہے

پچاس برس ہوئے یعنی ۱۸۹۲ء میں بھودیو مکرجی نے لکھا تھا کہ 'ہندوی' کی اشاعت کے باعث مسلمان ہیں۔ مکرجی کے بیان کا ترجمہ یہ ہے 'جو زبانیں ہندوستان میں مروج ہیں اور سب میں اہم زبان ہندی ہندوستانی اور مسلمانوں کی مہربانی سے یہ تمام براعظم ہندوستان میں پھیل گئی ہے'۔"(بحوالہ "ہند آریائی و ہندی" ص ۱۴۴)۔

"بقول چٹرجی سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں ہندوی کی توسیع ان عظیم تر نعمتوں میں سے ہے جن کو مغل سلطنت نے ہندوستان کو بخشا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے مغلیہ دربار میں ادبی اردو کا استعمال ایک فخر سمجھا جاتا تھا اور اردو نظموں کی شاہی قدر دانی خوب ہوا کرتی تھی۔ مغلیہ لشکروں اور سرکاری افسروں کے ذریعے ہندوی کی توسیع دور دراز تک ہوئی۔"

(بحوالہ ایضاً ص ۱۸۲ و بعد)

"امیر خسرو نے تیرہویں صدی میں چند پر لطف نظمیں لکھیں اس کے بعد چودھویں صدی میں کبیر اور پندرہویں صدی میں سکھ گروؤں نے مذہبی نظمیں لکھ کر ہندوی کی اور بھی توسیع کی۔ ہندوی محض برج بھاکھا تک ہی محدود نہ رہی بلکہ مشرقی ہندی اور پنجاب کی مشرقی سرحد سے بھی الفاظ کا خزانہ حاصل کیا اور اس طرح صرفی و نحوی مختلف تشکیلوں کی شمولیت اس میں ہوتی رہی۔ سولھویں اور سترہویں صدی میں مسلمان اپنی ادبی تصنیفات اکثر ہندی میں ہی کرتے رہے جیسی کہ محمد جائسی کی 'پدماوت' ۱۵۴۵ء اور بیجا پور کے شاہ برہان الدین جانم کی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے۔"

"ادبی ہندی ادبی اردو سے تقریباً دو صدی زیادہ پرانی ہے۔ پندرہویں صدی کے کبیر کے دوہے ادبی ہندی میں لکھے گئے تھے۔ یہ ادبی برج بھاکھا کے دائرے سے زیادہ وسیع تھی اور اس کو زیادہ وسیع علاقوں میں سمجھا جا سکتا تھا۔" (آریائی زبانیں" لاہور ۱۹۶۰ء ص ۱۵، ۱۶)

یہ اجمالی اشارے ایک وسیع الذیل لسانی اور ادبی و شعری تناظر کی یادیں تازہ کرتے ہیں جو تاریخ کی عظیم الشان پہنائیوں کو محیط تھا لیکن جس کی منظر کشی تمام تر نقوش اور رنگینیوں کے ساتھ اس صدی کے جاریہ ربعِ آخر سے قبل عملاً ممکن نہ ہو سکی۔ قدیم ہندی اصناف کا مسلمانوں کے ہاتھوں ارتقا اور عروج پردۂ اخفا میں کیوں مستور ہو کر رہ گیا ہے آج یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ ہمارے اس دور میں دوہا اور

گیت نگاری کو مندرجہ ذیل تخلیقی شخصیتوں نے جس طرح اپنی جگر کاویوں میں جگہ دی ہے وہ انفرادی عمل کے پہلو بہ پہلو ایک ایسے اجتماعی تعامل کا قدرتی نتیجہ ہے جو قریبی صدیوں میں بوجوہ گم گشتگی کے باوجود بہر حال ہماری ذہنی و قلبی تاریخ کے ایک ناقابل فراموش باب سے منسلک ہے۔ مذکورہ خلا کے ہوتے ہوئے بھی قدیم اصناف ہند سے ہمارے موجودہ سخنوروں کی خلاقی کیوں کر جزو لاینفک کے طور پر وابستہ اہم رشتہ ہے اس کا حقیقی اندازہ ان شعرا کی کاوشوں سے استفادے پر بخوبی ہو جاتا ہے جن کو من حیث الجماعت اس تازہ تر تخلیقی عمل کے وسیلے سے اسی روایت کی تجدید و احیا اور اس گم شدہ سرود "سبک ہندی" کی ترویج نو کا ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ بطور احتیاط عرض ہے کہ اصطلاحاً "سبک ہندی" کلاسیکی فارسی شعریات کی ہندوستانی ارباب سخن کے ہاتھوں توسیع کا نام ہے، راقم غور و خوض اور کوشش کے باوجود قدیم ہندوستانی اصناف کو مسلمانوں کی خلاقانہ عطایا کے لیے جو اس وقت طویل عرصہ بعد احیائی عمل سے مثالی کامیابی کے سات گزر رہی ہے کوئی اور اصطلاح تلاش اور وضع و اختیار نہ کر سکا ہے اس لیے اس پورے تاریخی تسلسل کو "سبک ہندی" سے بہتر کوئی اور نام دینے کے موقف میں نہیں ہے۔

اس تناظر میں گزشتہ و حالیہ عرصے کے ان قریب ۷۵ شعرا کے نام اہم ہیں خواہ کسی کے مجموعے مطبوعہ نہ ہوں آغا حشر، عظمت اللہ خاں، مضطر خیر آبادی، آرزو لکھنوی، جمیل مظہری، میرا جی، نخشب جارچوی، الطاف مشہدی، خواجہ دل محمد دل، مرزا جانی، قتیل شفائی، عالی، حقی، پرتو روہیلہ، تاج سعید، قیوم نظر، نازش رضوی، نگار صہبائی، الیاس عشقی، منیر نیازی، عبدالمجید بھٹی، مطلبی فرید آبادی، تنویر نقوی، مقبول حسین احمد پوری، فیاض ہاشمی، افضل پرویز، عمر فیضی، معین فاطمہ یاسمین، قمر سلطانہ قمر، فارغ بخاری، رئیس فروغ، شاعر صدیقی، ابن انشا، وجد چغتائی، مسرور بارہ بنکوی، حمایت علی شاعر، صفدر ہمدانی، سلیم گیلانی، تسلیم فاضلی، زاہد عباس، امجد اسلام امجد، ناصر شہزاد، ثروت حسین، مشتاق چغتائی، یونس ہمدم، احمد لطیف، غلام علی وفا، زیبا

علوی، جمیل عظیم آبادی، شمی فاروقی، احمد شریف، صابر ظفر، اسد محمد خاں، صابرہ خیری، خلش مظفر، اسلم فریدی، ایوب رومانی، شاہین، عابد عباس، عارف لکھنوی، صبااختر، حسین اکبر کمال، تراب نقوی، یوسف مثالی، سیف الدین سیف، عبیداللہ علیم، عادل منصوری، پنہاں انصاری، ظہیر ریاض، رحمٰن خاور، وحید غزنی فتحپوری، عادل فقیر، (عرش صدیقی مرحوم)، نیاز جیراج پوری، (گیت، غزل) وغیرہ وغیرہ۔

قریب ترین ماضی اور عہد موجود کے ان پرگو اور رمز آشنائے ہندی ارباب شعر کی بوقلموں نگارشات کے مطالعے کا حظ اٹھاتے ہوئے حیرت ہوتی ہے کہ کیا اس تخلیقی کاوشوں کا نسل در نسل پس منظر آج واقعی قصہ ماضی بنا ہوا ہے اور تین چار اولین بڑے ناموں کے بعد کے ادوار کی تاریخ منضبط کر کے جس روایت کے تسلسل کا بیش از بیش اثبات اتنا ہی ناممکن ہے کہ اچھے اچھے محققین کی گرفت سے باہر ہو چکا ہے؟

ب۔ ایک سوالیہ نشان کا جواب:

اکتشاف کے قحط کے اس عالم میں "ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" اس اتنے بڑے تاریخی خلا کو پُر کرنے کے لیے قدیم ہندوستانی ادبیات سے خصوصی اور عمیق اخذ واکتساب کی بنیاد پر ایک بالکل منفرد قسم کا تدقیقی و تعارفی کارنامہ ہے جو ڈاکٹر سہیل بخاری نے اپنے خاص الخاص انداز میں پیش فرمایا ہے۔

تقریباً ۲۰ صفحات پر تین تمہیدی رشحات میں ڈاکٹر سہیل بخاری نے نفس مضمون کے تعارف اور پس منظر کے علاوہ ہندی زبان و ادب کے تاریخی نکات کو روشن کیا ہے۔ اختتام کتاب پر ایک اور مقالے میں "ہندی ادب پر مسلمانوں کے اثرات" کی مختصر مفید تجزیاتی نشان دہی کی گئی ہے۔ یہ تصنیف لطیف خسرو کے معاصر و متعاقب ادوار کے ۴۲ مسلمان شعرا کے ادبی سوانح اور منتخب کلام کا احاطہ کرتی ہے اور ڈاکٹر سہیل بخاری کے مطابق:

"اس کتاب کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے باب میں

مسلمانوں کے داخلے سے قبل ہندوستان کی سیاسی سماجی اور ادبی حالت کا نقشہ مختصراً پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے میں ہندی کے فن شاعری کا مجمل سا تعارف کرایا گیا ہے۔ تیسرے میں ہندی کے مسلمان شعرا کے حالات زندگی ان کا نمونۂ کلام اور اس پر مختصر سا تبصرہ پیش کیا گیا ہے۔ اور چوتھے اور آخری باب میں ہندی ادب پر ان کے اثرات کا جایزہ لیا گیا ہے۔ اگر ان صفحات کے مطالعے کے بعد قاری کو ہندی شاعری پر ان مسلمان شعرا کے احسانات کا ذرا سا بھی اندازہ ہو جاتا ہے تو میں اپنی اس تحریر کو سعیِ مشکور سمجھوں گا۔''

(دیباچہ ص ۸)

یہ آخری کلمہ اپنے اندر ایک تلخ اور اذیت رساں واقعے کی طرف انتہائی تنگی اور کمال بے نیازی کے ساتھ اشارہ کناں معلوم ہوتا ہے جس کا اس کتاب کی اپنی نج سے تعلق ہے اور جس کا تذکرہ ڈاکٹر سہیل بخاری کے تصنیفی شعبہ جات کے رف میں راقم نے ممدوح کے علم میں لائے بغیر گویا ان کی مرضی و اجازت کے بنا اور ، ذمہ داری پر کیا ہے۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ اس مبحث پر تحقیقات کے تئیں ندردانی اور صاحب کتاب کے تئیں احسان فراموشی کے نتیجے میں فایق مصنف کے لری انکسار اور اظہار عجز میں مزید اضافہ ہوا جب کہ ان کی ادبی اخلاقیات اور ان کے بوۂ مبارکہ میں بھی دونوں کی پہلے ہی کوئی کمی نہ تھی۔ ڈاکٹر سہیل بخاری نے اس ںحث کو نفس موضوع فرماتے ہوئے جس طرح اپنے رگ و ریشہ سے خون ٹپکایا اور پھر ن کی اس درجہ منکسر المزاجی کے مدنظر ایک خاص حقیقت کا اظہار اور زیادہ ضروری بلکہ اس کا اعتراف ناگزیر ہو گیا ہے یعنی یہ کہ کم از کم پاکستان میں ''ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ'' ایسے تحقیقی و ناقدانہ طرز کا پہلا اور شاید مدت مدید تک کے لیے آخری جایزہ ہے اور گویا ڈاکٹر سہیل بخاری نے ہندوستان کی قدیم ادبیات اور شاعری میں دستگاہ و مہارت کے حامل معاصر علما کی جانب سے ایک اور فرض کفایہ فرض عین کے سے اہتمام کے ساتھ کیا ہے۔

کتاب ہندی کے جن مسلمان شعرا کی شخصیت اور سخنوری سے متعارف کراتی ہے ان کے من جملہ چند اکابر مثلاً خسرو، کبیر، جائسی اور خان خاناں کے علاوہ نسبتاً کم مشہور شعرا یعنی رس خان، عثمان، رس لین اور نور محمد کے متعلق بھی ضروری اور ممکنہ تفصیل کو جامع ہے۔ مزید زیر تذکرہ شاعروں کی فہرست یہ ہے: ملا داؤد، کمال، قطبن، منجھن، سعدی دکنی، شہنشاہ اکبر، جمال، قادر، عالم، مبارک، شہریار، شیخ نبی، طاہر احمد، ہادی صاحب، دریا صاحب، کریم، تاج نامی خاتون، محبوب، عبدالرحمٰن، احمد اللہ، عادل، پریتم، قاسم شاہ، مہتاب، نواز، کارے خاں فقیر، دین درویش، میرن، انیس، حفیظ اللہ خاں، کریم بخش، امیر، حمیدا شاہ۔ اس ہمہ گیر ریسرچ اور جامع مطالعے کا دایرہ عہد خسرو یعنی تیرھویں صدی سے لے کر اوایل بیسویں صدی تک کو محیط ہے۔ افتتاحی مقالے سے قبل "چند دیگر شعرا" کی سرخی کے تحت تقریباً ۳۰ اہل کلام اشخاص کا بھی فرداً فرداً اجمالی ذکر تحریر کیا گیا ہے، جن میں سے چند صاحب تصانیف گزرے ہیں۔ کتابیات صرف ۱۲ انگریزی، ۸ ہندی، اور ۶ اردو مطبوعات پر مشتمل ہے لیکن متن کتاب میں کئی اور مصادر کا ذکر بار بار ہوا ہے مثلاً گوکل ناتھ کی "دو سو باون ویشنووں کی وارتا"۔

ڈاکٹر سہیل بخاری نے اولاً اس جانب خاص اپنے مفصل تحقیقی مقالے "اردو کا قدیم ترین ادب" مطبوعہ نقوش مئی ۱۹۶۵ء اور "صحیفہ" اپریل ۱۹۶۷ء میں اشارات تحریر فرمائے اور پھر اپنی تصانیف "اردو کا روپ" اور "اردو کی کہانی" میں ضروری معلومات کی شمولیت کے علاوہ اسی اثنا میں زیر نظر کتاب باقاعدہ و مستقل جستجو اور بازیافت کے نتیجے میں سپرد قلم فرمائی۔ ہمارے ہاں ان افاضل کا قحط الرجال خدانخواستہ ہرگز نہیں ہے جو قدیم ادبیات ہند پر کامل عبور رکھتے ہیں جن کے سوا بھی مزید ایسے اصحاب ہیں جن کے بارۂ خاص میں یہ غلط فہمی یا خوش فہمی عام ہے کہ وہ سنسکرت اور ویدک لٹریچر کے مخطوطات و مطبوعات پر تبحر کے مالک ہیں۔ قحط اظہار کا وہ عالم ہے کہ ان ہر دو طبقات کے بزرگان کار کی طرف سے ان کی فضیلت و مہارت کی فیض رسانی

ئی مظاہرہ کم از کم زیر جایزہ عنوان پر مطلق نہیں ہوا۔ شاید اسی بے فیض طرز زیست
ے اثرات کے تحت ڈاکٹر سہیل بخاری کی ساری توقعات مستقبل کے ان متوقع
کالروں سے وابستہ ہیں جو اپنی جولانی وجودت کے نتیجہ خیز مظاہرے پر قادر ہوں گے
ر ڈاکٹر سہیل بخاری کے کام کو نہ صرف ان سمتوں میں جن میں یہ کام ہوئے ہیں
گے بڑھائیں گے بلکہ دیگر اطراف میں ان کاموں کو توسیع دیں گے۔

راقم اسی خیال سے ہم دست اطلاعات کی نشان دہی چند ایک ثانوی ذرائع کی
مدد سے کر رہا ہے کہ کم از کم دوسرے درجے کے مآخذ سے گویا بالواسطہ حاصل ہونے
الی معلومات یک جا ہو کر سامنے آ جائیں اور کسی باصلاحیت جدید فاضل کو ان مباحث
پر تجسس و تدقیق کے لیے آمادۂ عمل کر سکیں۔

ڈاکٹر سہیل بخاری کی تصنیف گرامی کا نفس مضمون جیسا کہ پروفیسر نذیر احمد
نے ایک پیش رو ہندوستانی اسکالر کی کاوش کے حوالے سے لکھا ہے اس حد تک دشوار
گزار ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری جیسے ہفت زبان افاضل ہی تحقیق اور تجزیے کا حق ادا کر
سکتے ہیں[۱]

"نیا دور" لکھنؤ بابت ماہ اگست ۱۹۶۰ء میں "ہندی کے مسلمان شاعر" کے
عنوان سے جناب سرسوتی سرن کیف کا ایک مضمون شائع ہوا ہے۔ یہ بڑا اہم اور
دلچسپ موضوع ہے جس کی طرف فاضل مضمون نگار نے توجہ دلائی ہے۔ اس
موضوع پر گہری تحقیقات کی ضرورت ہے کیونکہ اس سلسلہ کا سارا مواد بکھرا پڑا ہے،
اسی بنا پر اس پر کام کرنا خاصا دشوار ہے۔ اس کا مواد صرف کسی ایک زبان، ایک قسم کی
کتاب اور ایک ہی رسم خط میں نہیں بلکہ مختلف زبانوں، مختلف قسم کی کتابوں اور ہندی
کے علاوہ اور دوسرے رسم خطوں میں بھی ہے۔ ان صبر آزما اور توجہ طلب کام کے
بغیر ہمارے بعض شعبے پوری طرح روشن نہیں ہوں گے۔ مجھے سرسوتی صاحب کے
بیان سے پورا اتفاق ہے کہ ہندی کی تاریخ اس مواد کے استعمال کے بغیر ناقص و نامکمل
رہے گی۔ جب اس سلسلے کا مواد سامنے آئے گا تو ٹھیک طور پر معلوم ہو گا کہ ہندی

ادب کی ترقی وارتقا میں ہندوؤں کے دوش بدوش مسلمانوں کے کارنامے کتنے وقیع اور قابل توجہ ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ یہ موضوع جتنا اہم تھا اس قدر جاذب توجہ نہ بن سکا اور مسلمانوں کے دور میں اس موضوع کو جتنی اہمیت ملنی چاہیے تھی نہیں ملی۔ بعض مصنفین کی طرف سے کوتاہی بھی عمل میں آئی۔

ہندوستان کی لسانی جنت کی کتابی سیاحت کے دوران ڈاکٹر سہیل بخاری نے ریسرچ کے لیے جن زبانوں کے قدیم لٹریچر کو کھنگالا پرکھا ان پر دسترس نے "ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" کے مندرجات کی بازیابی و جمع آوری ممکن بنائی۔ چنانچہ پہلے ہی باب "پس منظر" کی یہ سطور ڈاکٹر نذیر احمد کے اس تاثر کی بھرپور تصدیق کرتی ہیں کہ موضوع کس درجہ دقت طلب ہے اور اس کے ممکنات کس قدر جاں کاہی کے متقاضی ہیں:

"بودھ سدھوں میں سرھپا، لوی پا، کنھ پا، ککری پا، تانتی پا، وغیرہ کا کلام راہل سانکر تیاین کی کوششوں سے حاصل ہو گیا ہے۔ ان لوگوں کی زبان اپ بھرنش ہے جس میں اس علاقے کی زبان یعنی ماگدھی کے بول جیسے بوڑے وغیرہ بھی ملے ہوئے ہیں۔ ان کے مواعظ کی زبان پرانی ہندی کہی جاتی ہے لیکن گیتوں کی زبان بہاری یا پوربی ہے۔ یہی بات آگے چل کر کبیر کے یہاں نظر آتی ہے۔ 'ساکھی' کی زبان سدھ کڑی ہے اور "ربنی" (گیت) کی زبان میں برج بھاشا اور کہیں پوربی بولی کی آمیزش ملتی ہے۔" (ص ۱۳)

اس امر کی مزید توثیق کے لیے کہ ایسا انتہائی اور بےجنل کام جو برصغیر بھر میں ایسے جامع و مبسوط طرز تحقیق و تجزیہ سے آج تک نہ ہو سکا صرف ڈاکٹر سہیل بخاری جیسے ہفت زبان اسکالروں کا ہی حق ہے منقولہ اجمال کی کچھ اور تفصیل اقتباس کی جاتی ہے:

"ناتھ پنتھ کی تبلیغ کے لیے جو کتابیں لکھی گئیں ان کے نام یہ ہیں:

گورکھ گنیش گوشٹھی، مہادیو گورکھ سمواد، گورکھ ناتھ جی کی سترہ کلا،
گورکھ بودھ، دت گورکھ سمواد، یوگیشوری ساکھی، نروی بودھ، ورات پران،
گورکھ سار، گورکھ ناتھ کی بانی۔

یہ کتابیں ۱۳۵۰ء کے آس پاس لکھی گئی ہیں۔ ان میں مغربی علاقے کی
مروجہ بولیاں ملاکر استعمال کی گئی ہیں، یہ ملواں بولی سدھکڑی کہلاتی ہے۔
اس میں برج بھاشا، راجستھانی، ہریانی اور کھڑی شامل ہیں اور کہیں کہیں
پراکرت اور اپ بھرنش کے بول بھی نظر آ جاتے ہیں۔"(ص ۱۳)

(۲)

ح۔ فارسی مآخذ سے ڈاکٹر نذیر احمد کی دریافت

بنیادی اہمیت کے مالک چند مآخذات ایسے بھی معلوم ہوتے ہیں جو فارسی میں ہیں اور اس طرح ثانوی نوعیت کے ہونے کے باوجود ان کی وقعت اصل مصادر کے برابر سے شاید کم نہ ہو۔ آزاد بلگرامی کا تذکرہ "سرو آزاد" ان ذرائع میں ممتاز ہے جن کی مدد سے پروفیسر نذیر احمد نے ۱۸ ایسے مسلمان شعرائے ہندی سے متعارف کرایا ہے جن سے زمانہ واقف نہیں ہے۔ فاضل موصوف نے ڈاکٹر سہیل بخاری کے متذکرہ ملا داؤد کی خاصی تفصیل پیش کی ہے۔ میر غلام علی آزاد کے تذکرۃ الشعرا کے علاوہ ملا عبدالقادر بدایونی کی "منتخب التواریخ" سے بھی ڈاکٹر نذیر احمد نے اہم اطلاعات اخذ کر کے بہم پہنچائی ہیں۔ ڈاکٹر سہیل بخاری نے جن سید رحمت اللہ بخاری کو "چند دیگر شعرا" کی فہرست میں شامل کیا ہے کہ ان کا کلام ہم دست نہ ہو سکا تھا ان کے احوال و اشعار پروفیسر نذیر احمد نے آزاد بلگرامی سے منقول کیے ہیں۔

(بحوالہ تذکرہ "سرو آزاد" بصفحات ۳۵۹ تا ۳۶۹)

"دیوان سید رحمت اللہ دیوان سید بھیکہ کے پوتے اور خیر اللہ کے بیٹے
تھے، دادا کے بعد جاجمؤ اور بیسوار کے حاکم مقرر ہوئے، کچھ دنوں بعد اپنے

بڑے بھائی کے ساتھ دکن گئے، وہاں سے واپسی پر سلیم پور (اناؤ) میں سکونت اختیار کی اور وہیں ۱۱۱۸ھ (۱۷۰۶ء) میں فوت ہوئے، لاش بلگرام میں لائی گئی اور یہیں دفن کی گئی۔ سید رحمت اللہ ہندی کے مسلم الثبوت استاد تھے۔

جاجمؤ کے قیام کے دوران میں چنتا من شاعر کے حسب ذیل دوہے پر جو "انیا النکار" میں تھا تعریض کی

ہیو ہرت ار کرت ات چنتا من چت چین
وامرگ نینی کی لکھی واہی کیسی نین

سید رحمت اللہ کا اعتراض یہ تھا: یہ دوہا "انیا النکار" کی مثال نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ محبوبہ (نایکا) کو "مرگ نینی" کہا گیا ہے اور اس کی آنکھ کی مشابہت ہرن کی آنکھ سے ثابت ہو گئی۔

چنتا من کو اس اعتراض کا حال معلوم ہوا تو اس نے دوہے کو اس طرح تبدیل کر دیا

واسندر کی میں لکھی واہی کیسی نین

کچھ دنوں بعد چنتا من اپنے وطن کوڑہ جہان آباد سے دیوان رحمت اللہ کے پاس جاجمؤ آیا اور ایک کبت جھولنا چھند میں دیوان کی مدح میں نظم کیا۔

رحمت اللہ کی ایک کتاب "پورن رس" ہے، اس کے ۲۶ دوہے 'سرو آزاد' میں نقل ہوئے ہیں، تین دوہے ناظرین کی خدمت میں پیش ہیں:

کاری سنکاری کری کبری سرس سنگمار　　لوٹن ہاری جگت کی لوٹن ہاری بار
سوہت بنی پیٹھ پر جھینیں پٹ کی بہائی　　لوٹت ناگن کنول دل انگ پر آگ لگائی
مانگ سہاگ بہری الی بب پائی چھب چھائے　　سیام منوں گھنسیام میں چپلا لیک لکھائے

تذکرہ "سرو آزاد" سے ماخوذ سید نظام الدین "مدھنایک" کا حال اور کلام جو ڈاکٹر سہیل بخاری کے ہاں مفقود ہے۔ (بحوالہ صفحات ۳۵۶ تا ۳۵۹)

"سید نظام الدین مدھنایک سید علاء الدین کے بیٹے تھے، ہندی موسیقی میں یگانۂ روزگار سمجھے جاتے تھے، لطیفہ گوئی، نکتہ سنجی، جود و سخا میں مرتبہ کمال رکھتے تھے۔ نظم و نثر میں بڑا ذوق پہنچایا اور ان سے متعلق استادوں سے معتبر کتابیں پڑھیں، ان کی طبیعت ہندی علوم کی طرف مائل ہوئی، اور بنارس جا کر وہاں ہندی علوم بڑی محنت اور توجہ سے حاصل کیے۔ سنسکرت اور بھاکا میں پوری مہارت پیدا کی اور موسیقی ہندی کے فن کے محقق سمجھے جانے لگے۔ مدھنایک تخلص اسی کمال کی یادگار ہے۔ دو کتابیں لکھیں، ایک "تاد چندرکا" دوسری "مدھنایک سنگار"۔ ۱۰۹۹ھ (۱۶۸۷ء) بلگرام میں فوت ہوئے۔ ان کی پانچ کتابیں "سرو آزاد" میں مندرج ہیں

۔ لاگی ڈولت کر سر سا کرن چتون پان کو چرتر کا ہو چیتو

للت رسن دب بولت کلت دنت ایکدہ اسن ادہرن ہیت ہیتو

ت ہوت نہ سر یہ کنتی سار چھیر کت مکھ کہتا کو تھن کہو کہ بیتو

روس ہوں سورس ال سنپت ملن جیبیں دیوس مکھ دیکھ کہنسار کانتی ریتو

آزاد بلگرامی کے ایک سینیر معاصر کے عشق سخن اور سخن عشق کی کیفیات کا ـے تفصیلی بیان بھی حکایت لذیذ کے مصداق ہے، تاہم اس کا خلاصہ پروفیسر نذیر ـ کے الفاظ میں درج ہے[۱]

شیخ شاہ محمد بن شیخ معروف فرملی بلگرام کا فرملی خاندان، اکبر کے زمانے میں مقتدر ہو گیا تھا، انھیں میں شاہ محمد بھی تھے، وہ اکبری عہد میں احصار کے حاکم مقرر ـے، نظم ہندی میں بڑی استعداد بہم پہنچائی تھی، ان کا شمار اس دور کے ممتاز شعرا ـ تھا، آزاد بلگرامی کے زمانے میں بھی ان کی استادانہ حیثیت مسلم تھی، چنپا ان کی دبہ تھی جو بعد میں ان کے حرم میں داخل ہو گئی، اس نے بھی موزوں طبیعت پائی ـا، چنانچہ اکثر دوہوں میں سوال شاہ صاحب کی طرف سے ہے اور جواب چنپا کی ـرف سے دیا گیا ہے۔

شیخ شاہ محمد آخر عمر میں قنوج میں سکونت پذیر ہوئے اور وہیں وفات پائی، ان کے منظومات کے چند نسخے مؤلف "سرو آزاد" کے زمانے میں متداول تھے، چنانچہ مؤلف نے نو دوہے نقل کیے ہیں ان میں سے دو حسب ذیل ہیں:

پہپ نراین چہرنس مانگ نک گج راہ — بدن چند دن دیکھت ام کر بھولو شاہ

پریتم نین ترنگ چڈہ چھاتہ جو میلت آئی — من پارا گھٹ کوپ تین ابھر دو ہوں دس جائی

"ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" پر "سرو آزاد" سے ماخوذ اور ڈاکٹر نذیر احمد کے مقالے سے مستفاد یہ اضافے افسوس کہ نامکمل ہیں کیونکہ پروفیسر صاحب موصوف کی اس تحقیق کی صرف پہلی قسط ہی فی الوقت زیر استفاضہ ہے۔ البتہ پروفیسر عزیز احمد نے اسی تذکرۃ الشعرا سے سید رحمت اللہ نیز مزید دو شعرا عارف بلگرامی اور ذوقی کا حوالہ دینے کے علاوہ خود آزاد بلگرامی کے بارے میں انکشاف کیا ہے کہ وہ ہندی میں اشعار موزوں کیا کرتے تھے۔ جہانگیر کی توزک کی سند پر اس کے بھائی دانیال کے متعلق بھی عزیز احمد نے بیان کیا ہے کہ وہ بھی ہندی میں شعر کہتا تھا۔ عزیز احمد نے دو اور اسکالروں کا ذکر کیا ہے جو عربی اور فارسی کے علاوہ ہندی میں بھی لکھا کرتے تھے لیکن یہ صراحت نہیں ہے کہ آیا ان کی ہندی نگارشات سے مراد شاعری ہے یا صوفیانہ نثر جس کا متوازی طور پر رواج رہا۔ ان میں سے ایک اورنگ زیب کے معاصر عبدالجلیل بلگرامی تھے جن کا حوالہ "سرو آزاد" سے ہی ہے اور دوسرے شیخ برکت اللہ (قریب ۱۶۹۸ء) جن کی تصنیف "پیم پرکاش" کے ایڈیشن مرتبہ پنڈت لکشمی دھر کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس سے ڈیڑھ دو صدی قبل کے شیر شاہ سوری کے تعلق سے بھی عزیز احمد نے "تاریخ داودی" مصنفہ عبداللہ کے برٹش میوزیم کے مخطوطے سے ماخوذ یہ اطلاع درج کی ہے کہ وہ بھی گاہ بگاہ ہندی میں شعر کہتا تھا۔

د۔ ملا داود پر تازہ تحقیق:

ڈاکٹر سہیل بخاری کو ہندوستان سے روابط کی روز افزوں منقلب اور تکلیف دہ

عد تک غیر یقینی صورت حال کے باعث ملا داؤد پر تحقیقی و اشاعتی کارنامے حاصل نہ ہو
سکے تھے چنانچہ بامر مجبوری صرف کوائف تحریر کرنے پر ڈاکٹر بخاری کو اکتفا فرمانا پڑا
تھا۔ ملا داؤد پر تازہ ریسرچ کی بنیاد پر ڈاکٹر نذیر احمد نے ان کے احوال کا خلاصہ تحریر کیا
ہے۔

یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ آٹھویں صدی ہجری کے آخر میں ملا داؤد نے
یک ہندی پریم کتھا چندراین کے نام سے لکھی جس کے کئی نسخے ادھر چند سالوں میں
ریافت ہو گئے ہیں، اور جس پر کئی تحقیقی مضامین پروفیسر سید حسن عسکری (پٹنہ) کی
ؤجہ سے شائع ہوئے، ان تحریرات سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا داؤد یو۔پی کے ڈلمو کے
ہنے والے تھے۔ انھوں نے وہاں کی مقامی بولی اودھی میں ایک قدیم "لوک کہانی" کی
یاد پر چندراین کا قصہ ۷۸۹ھ (۱۳۷۷ء) میں نظم کر کے شاہ تغلق سلطان دہلی کے وزیر
ہاں شہ پسر خان جہاں مقبول کے سامنے پیش کیا، اس سلسلے کے چند شعر ملاحظہ ہوں

برس سات سے ہوئے اناسی — تہیا یہ کئی سر سئے بھاسی
ساہ پھیروج دلی سرطانا — جونا شاہ اوجیر بکھانا
دلمو نگر بسے نو رنگا — اوپر کوٹ تہے بہے گنگا

(یعنی شاعر نے یہ قصہ ۷۷۹ھ (۱۳۷۷ء) میں منظوم کیا، فیروز شاہ تغلق
ہلی کا بادشاہ اور اس کا وزیر جونا شاہ تھا۔ دلمو شہر اس طرح بسا ہوا ہے کہ اس کے اوپر
لعہ ہے اور نیچے گنگا بہ رہی ہے۔)

جونا شاہ اپنے نامور باپ خان جہاں وزیر فیروز شاہ تغلق کی وفات کے بعد
۷۷ھ (۱۳۶۸ء) میں اس کا جانشین ہوا اور خان جہاں کا خطاب پایا۔ اور ۷۸۹ھ
۱۳۸۷ء) تک اس عہدے پر متمکن رہا۔ ملا داؤد اس کی عدل کی اس طرح تعریف
تے ہیں:

ہندو تو روک دو ہو سم راکھیں — ست جو ہوئے ڈھونڈھ کھنہ بھاکھیں
گئو سنگھا یک بچھنی رینگادیں — ایک گھاٹ دوہوں پانی پیادیں

(یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے ساتھ یکساں سلوک کرتے ہیں، جہاں کہیں سچائی ہوتی ہے، اسے ڈھونڈھ نکالتے ہیں، گائے اور شیر ببر کو ایک ہی راستے پر چلاتے اور دونوں کو ایک گھاٹ پر پانی پلاتے ہیں۔)

ملا داؤد کی مثنوی "پریم کتھا چنداین" سے ڈاکٹر نذیر احمد نے تعارفی حصہ نقل کیا ہے

چنداین کے قصے کے ہیرو اور ہیروئن (لورک اور چند) کا تعارف اس طرح کراتے ہیں

جات اہیر ہم لورک ناتوں   کنور نگر ہمار پور ٹھانوں
سہدیو مہر کی چاندا دھیا   مہر بیاہ باون سوں کیا
باون کیر نارلے آیوں   چاندا تری مہر دی پایوں
ہوں جو آہ جیس باٹھا مارا   اشور اور روپ چند ہارا

لورک ایک بہادر گوالا تھا، لڑکپن میں اس کی شادی مینا سے کر دی گئی۔ چنداین یا چاندا کنور، راؤ سہدیو کی بیٹی تھی، اس سے لورک کو عشق ہو گیا، وہ بھی لورک [illegible] سے فریفتہ تھی، دونوں بھاگ نکلے، لورک کا بھائی راستے میں ملا، اس نے بہت [illegible] نے راستہ روکا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مانک [illegible]

تذکرہ [illegible]

[illegible]

ﯿﻨﮯ بہو تک میں کچھو دیکھا   چیت نہ سنبھار مرن بسیکھا

(یعنی نہ میری ماں ہے نہ باپ، نہ رشتہ دار نہ دوست نہ ساتھی، اس بیاباں ﻞ میں کوئی پاس آنے والا نہیں، مرتے وقت نہ رونے والا ہے اور نہ آنسو بہانے اکے یاد کروں، کوئی سہارا دینے والا نہیں، جس سے محبت کی جس کے لیے گھربار ﺰادہ بھی چل بسی، خواب میں بہت کچھ دیکھا، اب جی نہیں سنبھلتا، موت ہی کا خیال اہے۔)

اس مثنوی کی مقبولیت کے ثبوت میں ڈاکٹر نذیر احمد نے مورخ ملا عبدالقادر کی ﮯ روایت بھی اقتباس کی ہے۔[۵] (بحوالہ "منتخب التواریخ" بدایونی ص ۲۵۰ جلد دوم)

چنداین کئی صدی تک بڑی مقبول رہی، اس کا اندازہ بدایونی کے حسب ذیل ﻦ سے بخوبی ہو سکے گا۔

در سنہ اثنی وسبعین وسبع مائتہ (۷۷۲) خانجہان وزیر وفات یافت وپسرش جونا اہمان خطاب مخاطب گشت و "کتاب چنداین" راکہ مثنوی است بزبان ہندوی در ﻦ عشق لورک و چندا نام عاشق و معشوق والحق خیلی حالت بخش است، مولانا داؤد بنام ﻈﻢ کردہ از نہایت شہرت درین دیار احتیاج بہ تعریف نہ دارد و مخدوم شیخ تقی الدین بانی در دہلی بعضی ابیات تقریبی او را بر منبر می خواند و مردم را از استماع آن یبہ ردی می داد۔ چون بعضی افاضل آن عہد شیخ را پرسیدند کہ سبب اختیار این چیست، جواب داد کہ تمام آن حقایق و معانی ذوقیست و موافق بوجدان اہل ﺎبق بہ تفسیر بعضی از آیات قرآنی و خوش آوازان ہند حالا بسواد خوانی

ﮟ میں خانجہان وزیر نے وفات پائی، اس کا بیٹا جونا شہ اسی خطاب کتاب جو بطرز مثنوی ہے ہندی زبان میں لورک و چندا دو ﮯ متعلق نہایت ہی کیفیت آفریں ہے، مولانا داؤد نے اس ﺮ وہ اپنی بے پناہ شہرت کی بنا پر محتاج تعارف نہیں ہے، مخدوم شیخ

تقی الدین واعظ ربانی دہلی میں اس کتاب کی بعض مناسب ابیات منبر پر پڑھا کرتے تھے اور لوگوں کو اس کے سننے سے عجیب و غریب حالت طاری ہوتی تھی، جب اس دور کے فاضلوں نے پوچھا کہ اس ہندی مثنوی کے پسند آنے کی وجہ کیا ہے، انھوں نے فرمایا کہ وہ پورے کا پورا حقایق و معانی کا مجموعہ ہے اور اہل شوق و عشق کے وجدان کے موافق اور قرآن کی بعض آیات کے مطابق ہے، ہندوستان کے موسیقی داں اس کو خوش الحانی سے گاتے اور لوگوں کو متاثر کرتے ہیں۔

غواصی (دکنی شاعر) مثنوی ''مینا و ستونیتی'' کے مرتب و مصحح ڈاکٹر غلام عمر خان نے ملا داؤد کے اس کارنامے اور اس کی مماثل و مشابہ دیگر ہم موضوع تخلیقات کے تفصیلی حوالے سے اصل قصے کی مقبولیت کی تحقیق پیش کی ہے۔ ملا داؤد کی مثنوی کے اصل متن کے جدید محقق و مرتب کے مفصل مقدمے سے ڈاکٹر غلام عمر خان نے یہ بیان اقتباس کیا ہے[۵]

ڈاکٹر پرمیشوری لال گپتا نے حال میں چنداین کا جو نسخہ مرتب کر کے شائع کیا ہے، یہ جملہ ۴۵۲ بندوں پر مشتمل ہے۔ ہر بند میں بارہ چرن یا مصرعے ہیں۔ بند کی ابتدائی پانچ اردھالیاں یا اشعار ایک ہی میٹر میں ہیں، اور ہر شعر کے دونوں مصرعوں میں قافیہ کا التزام رکھا گیا ہے۔ ہر بند کے آخری دو مصرعے مختلف میٹر میں ہیں، جو نسبتاً طویل ہے۔ ڈاکٹر گپتا کے مطابق شاعر نے ۱۴ بھر نش میٹر استعمال کیے ہیں۔ شاعر کے متعلق سوائے اس کے اور کچھ پتہ نہیں چلتا کہ وہ دالمؤ کے رہنے والے تھے اور فیروز شاہ تغلق کے عہد میں سنہ ۷۷۹ ھجری (سنہ ۱۳۸۷ء) میں انھوں نے یہ قصہ نظم کیا۔ دالمؤ یا ڈالمؤ، اتر پردیش کے ضلع رائے بریلی کا قصبہ ہے۔ اور بریلی سے ۴۴ میل دور، اور کانپور سے ۶۱ میل کے فاصلے پر ریلوے جنکشن ہے۔ یہاں دریائے گنگا کے کنارے کچھ بلندی پر ایک قلعہ کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں۔ داؤد کی شخصیت اور مثنوی چنداین کے سنہ تصنیف پر، خود شاعر کے اس بیان سے روشنی پڑتی ہے۔

برس سات سے ہوے اناسی تھیا یہ کبی سر سے بھاسی

ساہ پھیروج دلی سرطانا جوناشا اوجیر بکھانا
دلمو نگر بسے نورنگا اوپر کوٹ تلے بہے گنگا

(یعنی سنہ ۷۷۹ میں شاعر نے یہ قصہ نظم کیا۔ فیروز شاہ دلی کا سلطان تھا، اور وزیر جوناشاہ تھا۔ دلمو نگر ایک خوبصورت شہر اس طرح آباد تھا کہ اوپر اس کے قلعہ تھا، نیچے دریائے گنگا بہتی تھی)۔

"چنداین" ملا داؤد کے قصے کی تلخیص کے بعد مثنوی کے بازیاب متن کی ناقص حالت کا ذکر ڈاکٹر غلام عمر خاں نے کیا ہے[۵۱]

زیر بحث ایڈیشن کے مطابق یہ قصہ ۴۵۲ بندوں پر مشتمل ہے جمع شدہ اوراق کے مطابق اس کے بعد کے بند کا صرف نشان ۴۵۳ ورق پر موجود ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ داؤد کی چنداین کے متعدد بند ابھی تک دستیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ ڈاکٹر گپتا کا خیال ہے کہ یہ قصے کا اختتام نہیں ہے، یقیناً کچھ اور بند اس کے علاوہ اصل تصنیف میں رہے ہوں گے۔

جناب سید حسن عسکری نے بھی اپنے مقالے میں جو "معاصر" شمارہ نمبر ۱۶ اور نمبر ۱۷ میں شایع ہوا ہے، اس امر کا ذکر کیا ہے کہ چنداین کے چیدہ اور منتشر اوراق کی مختلف مقامات پر بازیافت عمل میں آئی ہے۔ کوئی تعجب نہیں کہ قصے کے درمیانی حصے سے متعلق بھی چنداین میں کچھ بند رہے ہوں، جس میں "برہ سنتای میناں" کی دکھ بپتی کی تفصیل شاعر نے بیان کی ہو۔

اس کے بعد اس سلسلے کی دوسری تصانیف یعنی میاں سادھن کی "میناست"، فارسی "عصمت نامۂ حمیدی" اور بنگالی شاعر دولت قاضی کی مثنوی "ستی میناد اور چندرانی" کے جایزے کے بعد "دوسری بولیوں کی لوک کہانیاں" کے عنوان سے [illegible]ری کہانی کی ہندوستان گیر شہرت و مقبولیت کا مختصر حال لکھا ہے لیکن کسی اور شعری [illegible]ا کا ذکر نہیں ہے۔ "میناست" کے میاں سادھن کو ڈاکٹر غلام عمر خاں نے مسلمان [illegible]ا کیا ہے حالاں کہ ان کے پیش رو پروفیسر نذیر احمد کے بیانات کی رو سے یہ معاملہ

شک و شبہ سے بالاتر نہیں معلوم ہوتا ہے اور اغلب یہی ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری نے میاں سادھن کی مشتبہ مذہبی حیثیت کے مد نظر ہی "ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" میں ان کو شامل نہیں کیا۔ ڈاکٹر نذیر احمد کے تاثرات سے ڈاکٹر سہیل بخاری کا یہ رویہ بے حد قابل فہم ہو جاتا ہے۔[11]

اسی کے قریبی عہد کی ایک دوسری نظم "میناں ست" ہے۔ اس میں بھی لورک اور چندا ہی کا قصہ نظم کیا گیا ہے، البتہ اس میں بعض نئے افراد اور نئے موضوع شامل کر لیے ہیں۔ مصنف کا نام سادھن ہے مگر قطعی طور پر معلوم نہیں کہ وہ کس زمانے کا ہے اور اس نے چنداین سے استفادہ کیا ہے یا نہیں۔ وہ ہندو تھا یا مسلمان۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ "چنداین" سے اس کی زبان صاف ہے، اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ "میناں ست" چنداین کے بعد کی ہے۔ اس کے مختلف دریافت شدہ نسخوں میں منیر (پٹنہ) کے کتاب خانے کا نسخہ فارسی رسم الخط میں ہے، اس کی کتابت تو قدیم نہیں البتہ اس کا منقول عنہ ۹۱۱ھ (۱۵۰۵ء) میں لکھا گیا تھا، اس سے واضح ہے کہ "میناں ست" اس کے پہلے نظم ہوئی تھی، شری اودی شنکر شاستری کے ایک نسخہ میں سال کتابت ۱۷۰۹ سمبت (۱۶۵۳ء) درج ہے، اس سے "میناں ست" کا چنداین سے مؤخر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جیسا عرض ہو چکا ہے سادھن کے مذہب کے متعلق کچھ معلوم نہیں، البتہ ایک نسخے پر جو کیتھی لیپی میں ہے میاں سادھن بطور عنوان درج ہے۔ لفظ "میاں" سے خیال ہوتا ہے کہ سادھن غالباً مسلمان تھا، پروفیسر حسن عسکری صاحب کے نزدیک چند اور قرائن ایسے ہیں جن کی بنا پر ان کا قیاس یہی ہے کہ شاید میاں سادھن مسلمان تھے۔ اور ان کے مسلمان ہونے کی بنا پر ہی اس موضوع میں شامل ہو سکتے ہیں۔

اتفاقاً میاں سادھن پر ڈاکٹر نذیر احمد کی مذکورہ پروفیسر سید حسن کی ریسرچ کے نکات نہ تو خود ڈاکٹر نذیر احمد نے اور نہ ہی ڈاکٹر غلام عمر خاں نے اقتباس کیے ہیں جب کہ دونوں علما کی منقولہ معلومات پروفیسر سید حسن عسکری کے مقالوں بطور مختصراً محولہ "کرنٹ اسٹڈیز" پٹنہ اور "بہار ریسرچ جرنل" نیز بطور خاص "معاصر" ۱۶ و ۱۷،

۱۹۶۰ء سے مستفاد ہیں۔ چونکہ پروفیسر عسکری صاحب موصوف کی مختصراً محولہ تحقیقات باوجود کوشش تشفی بخش معلوم نہ ہو سکیں ڈاکٹر سہیل بخاری کا میاں سادھن کے شمول سے اعراض حق بجانب محسوس ہوتا ہے اور اسی لیے ڈاکٹر غلام عمر خاں اور پروفیسر نذیر احمد کی منقولہ تفصیلات کا اضافہ غیر ضروری اور غیر متعلق ہوگا۔ یہ معاملہ اس وقت تک معرض التوا میں رہے گا جب تک کہ میاں سادھن کا مسلمان ہونا بحث طلب سے گزر کر باضابطہ تحقیقی سطح پر ثابت شدہ نہ ہو جائے۔ کم از کم اتنا ناگزیر ہے کہ پروفیسر سید حسن عسکری کے سب اردو و انگریزی مضامین زیر استفاضہ ہوں اور ان کے تحقیقی ملاحظات شافی معلوم ہو سکیں۔ اس کے بغیر پروفیسر نذیر احمد کے منقولہ بالا تعارفی کلمات ہی کافی رہیں گے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری نے ان میاں سادھن سمیت ان سب لوگوں کو شریک تذکرہ بلکہ محض شامل فہرست بعنوان "چند دیگر شعرا" کرنا بھی ضروری خیال نہیں فرمایا جن کے آثار بالکل ہی محقق نہ ہو سکے کہ اس کے بغیر صرف فہرست سازی کا ہی مقصد پورا ہو سکتا تھا جو ڈاکٹر سہیل بخاری کو یقیناً مطلوب نہ تھا۔ مثلاً رزق اللہ مشتاقی کا معاملہ اسی نوع کا ہے جن کے نام کا اضافہ پروفیسر نذیر احمد نے عبدالحق محدث دہلوی کی تصنیف "اخبار الاخیار" کی سند پر کیا ہے[۱۲]۔

> "رزق اللہ مشتاقی وفات ۹۸۹ھ جو راجن تخلص کرتے تھے دو ہندی کتابوں کے مصنف بتائے جاتے ہیں مگر ان میں کوئی کتاب دستبرد زمانہ سے بچ نہیں سکی۔ (حاشیہ "اخبار الاخیار" ص ۱۶۷ پر ہے "ہندی زبان میں جو رسالے لکھے مثلاً "پیاں" [کذا] "جوت نرنجن" بہت مقبول و مشہور ہیں۔")

"پنجاب میں اردو" کے حوالے سے ڈاکٹر نذیر احمد نیز پروفیسر عبدالقادر سروری اور عزیز احمد نے کئی مسلم متقدمین کے نام گنائے ہیں جن کا ہندی شاعری سے شغف بیان ہوا ہے لیکن عملاً قابل تحقیق ہے۔ پروفیسر شیرانی کی اس تحقیقی تصنیف سے کہ فی الحال زیر استفاضہ نہیں ہے جو ہندی نگار مسلم شعراء مذکور ہوئے ہیں ان میں

چند ضرور ایسے ہیں جو بجائے اس خاص ہندی شاعری کے جو ڈاکٹر سہیل بخاری کا مو
اصل ہے دکھنی یا گجری زبانوں کے سخن ور گزرے ہیں۔ نقطہ نظر کی تفریق اور زا
فکر کے اس فرق واختلاف کی اپنی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ پروفیسر عبدالقادر سرو
جیسے اعلیٰ پایے کے محقق اپنی تصنیف متعلقہ اردو مثنوی نگاری کے باب ۳ "طویل
مثنویاں" کے افتتاحی کلمات کے طور پر ارشاد کرتے ہوئے کہ

> "اردو میں موجودہ مثنوی کا حقیقی ڈول گجرات اور دکن میں ڈالا گیا اور دکن کے مراکز بیجاپور اور گول کنڈہ کے شعرا نے خاص طور پر اس صنف کی شاعری کو ترقی دی۔ یہ بات بظاہر ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ اردو کا ابتدائی نشو نما اس کے پیدائشی وطن کے بجائے دکن میں ہوا، لیکن اس کے چند اسباب ہیں۔"[۱۳]

اس سے قبل و بعد کے ابواب میں اردو کے اس "پیدائشی وطن" میں پڑ
کردہ شاعری کے بڑے بڑے نمونوں سے صرف نگہ کرتے اور دکھنی زبان کے مرا
میں دکھنی زبان میں لکھی جانے والی تخلیقات کو اردو یا قدیم اردو فرض کر کے کلیتہً ا
پر انحصار و اصرار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ عین یہی تصور پروفیسر مسعود حسین خاں۔
مرتبہ "قدیم اردو" کے افتتاحی شمارے میں بھی کارفرما ہے جس میں قدیم دکھ
شعریات کے کئی متون تصحیح و تحشیہ کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں یعنی قدیم اردو قر
دے کر اور جس کو درحقیقت قدیم اردو واقعی کہنا چاہیے اس کا صرف ایک نمونہ "با
ماسہ" یا "بکٹ کہانی" افضل ان قدیم دکھنی مثنویوں کے جلو میں طبع کیا گیا ہے۔

اتفاقاً اسی تناظر میں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری نے ا
'بکٹ کہانی" مصنفہ محمد افضل کو جایسی کے بعد کی صدی کے جائزے میں کیوں نہ
شامل تحقیق کیا یا یہ کہ کس باعث نظرانداز کر دیا۔ "بارہ ماسہ" کے فاضل مرتبین ڈاک
مسعود حسین خاں[۱۴] اور ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی[۱۵] کے ملاحظات سے نیز پیش رو تحقیق شا
پروفیسر محمود شیرانی کے تجزیات سے بھی عیاں ہے کہ یہ صنف قدیم ہندی شعریا

ہم تخلیقی وسایل میں سے ایک رہی ہے، مصنف اس عہد کی ایک اہم تاریخی حقیقت ہے جو ڈاکٹر سہیل بخاری کی ریسرچ کا دور متوسط رہا ہے، نیز زبان و لغات اور اسلوب کی مناسبت سے اس کا یہ کارنامہ ڈاکٹر سہیل بخاری کے مرغوب عنوان سے قرابت قریبہ رکھتا ہے۔ ان مماثلت کے پہلو بہ پہلو وہ اہم تر اختلافی نکات ہیں جو محمد افضل کی ڈاکٹر سہیل بخاری کے زیر مطالعہ و تحقیق مبحث میں شرکت کے مانع ہیں۔ محمد افضل کی اس تخلیق کے فایق مصححین کی تحقیقات کے باوجود "بکٹ کہانی" کا کوئی ایسا نسخہ بر آمد نہیں ہوا جو قدیم ہندی رسم خط میں شاعر کے زمانہ حیات سے لے کر بعد کے ایک سو سال کے اندر کا نوشتہ ہوتا جیسا کہ اس اثنا میں بھرپور رواج رہا۔ ڈاکٹر سہیل بخاری کی تحقیق و تجزیہ نگاری کا بنیادی ستون اور مرکز جاذبہ ہے۔ دوسرا اور مساوی قیمت کا حامل یہ پہلو ہے کہ "بارہ ماسہ" افضل کی زبان اور لفظیات پر ایسی عوامل کے کثیر اثرات کے علی الرغم بدیسی یعنی فارسی کے لغوی اور اسلوبی نقوش بھی بکثرت مرتسم ہوے ہیں جو متنی اعتبار سے ڈاکٹر سہیل بخاری کے مقصود و منشا نمونہ ہائے کلام سے مغایرت کے موجب ہیں۔ مثلاً "دربیان ماہ دوازدہم اساڑھ" کے اشعار نمبر ۴ تا ۹ سراسر فارسی ہیں جن کے قبل و بعد کے متن میں نہ صرف مزید شعر بلکہ مصرعے اور مصرعوں کے جزو کے جزو بھی فارسی ہیں۔ یہ اسلوب سخن ظاہر ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری کے جمع آوردہ کلام سے لسانی و لغوی کسی لحاظ سے مطابقت نہیں رکھتا ہے جب کہ اصل اساس کی کمی یعنی قدیم ہندی رسم خط کے بجاے اردو تحریر میں "بکٹ کہانی" کی موجودگی اس کو ڈاکٹر سہیل بخاری کے دایرہ بحث سے از خود خارج کر دیتی ہے۔ اس طرح اس کی عدم شمولیت کا اعتراض سرے سے وارد ہی نہیں ہو سکتا۔ اس اصول کا طلاق "بکٹ کہانی" والے افضل سے لے کر شاہ نیاز بریلوی معاصر ظفر اور احمد رضا خاں بریلوی تک سب کے اردو رسم خط والے ہندی کلام پر ہوتا ہے کیونکہ ڈاکٹر سہیل بخاری کی کتاب سے رواں صدی کے شروع تک خود ہندی رسم خط میں اس طرز شعر کی روایت پوری طرح ثابت شدہ ہے۔

(۴)

۵۔ خان خاناں پر اردو میں کام:

مشہور شخصیات کے من جملہ امیر خسرو سے منسوب کلام کے الحاقی اور اصل اجزا کا مسئلہ ڈاکٹر سہیل بخاری نے وضاحت سے صاف کیا ہے اور اثنائے بحث میں ان کے ہمہ گیر لسانی نمونوں سے وابستہ نظریاتی گتھیاں بھی کمال خوش اسلوبی سے سلجھائی ہیں۔ یہ دونوں پہلو اتنے زیادہ باہم دگر پیوست ہیں کہ کوئی ہفت زبان ماہر السنہ ہی ایسے محققانہ تجزیات پیش کر سکتا ہے۔ چنانچہ اس بحث کو تحقیقی اساس پر ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے استناد کے مسئلے کے خاص حوالے سے سلجھایا ہے اور شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔[16]

خان خاناں کی شعری خدمات پر کتابی مآخذ اور سمعی ذرائع سے جمع آوری کی مدد سے دو افاضل نے پاکستان میں اپنی کاوشیں ڈاکٹر سہیل بخاری سے قبل شائع کیں۔ خان خاناں کی شخصیت اور شاعری کے صرف ایک رخ یعنی دوہا نگاری پر حسن عزیز جاوید[17] نے ایک مختصر مفید تصنیف میں ۲۰ صفحات کے سوانحی و تعارفی مقدمے کے بعد ۱۵ ہندی کتب سے اخذ و انتخاب کر کے ۲۴۷ دوہوں کا متن اردو میں بمع ترجمہ پیش کیا۔ "نگار" کے قلمی معاون رسول احمد ابودھ نے کبیر اور جایسی کے اصل متون ہندی رسم خط میں نقل کر کے تشریح دی تھی لیکن شاید کتابت کی مشکل کے باعث خانخاناں کے پاکستانی سوانح نگار کے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا۔ البتہ مآخذ کی فہرست حسن عزیز جاوید نے ختم مقدمہ میں درج کی ہے جو منقول ہے:

> "خانخاناں نامہ" دو جلد از منشی دیوی پرشاد جودھ پوری، "رحیم رتناولی" دو جلد از مایا شنکر، ڈاکٹر سر بہادر سنگھ کی "عبدالرحیم خانخاناں"، "رحیم" از رام نریش ترپاٹھی، لالہ امر ناتھ کی "رحیمن چندریکا"، "رحیمن لتا کا" از انت سرن اوجھا، "رحیم سدھا" از انوپ لال، برجارتن داس کی "رحیم

ولاس"، اجودھیا شرما کی "رحیم و نور"، "رحیم رتناولی" از سریندر ناتھ نیز پانچ ہم نام کتابیں موسومہ "رحیمن شتاکا" از دوارکا پرشاد، کاشی پرشاد بھارگو، نوانیتا چترویدی، بھگوان دین اور شیو شنکر۔ ان مطبوعات کے علاوہ مزید کتب ہیں جو بقول حسن عزیز جاوید غیر معیاری ہیں۔ معیاری مصادر میں خانخاناں کے چار سو دوہے ملتے ہیں جب کہ ان کے اپنے قول کی رو سے برج بھاشا میں انھوں نے سات سو دوہے کہے تھے جس کے علاوہ دیگر اصناف کا کثیر کلام بھی تھا۔ یہ کتاب اتنی مختصر ہے کہ اس کی افادیت کے باوجود حسرت رہتی ہے کہ کم از کم مزید اصناف میں طبع آزمائی کا جائزہ مع نمونہ کلام شریک رہتا۔"

خانخاناں کے صرف دوہوں ہی کی غیر مطبوعہ وسیلوں سے بازیابی کی ایک کاوش مرحوم نقی محمد خان[۱۸] نے کی اور مختصر احوال کے ساتھ ۱۴۱ دوہے مع ترجمہ شایع کروائے۔ مرحوم اسکالر کے بقول "۱۹۳۲ء میں ایک ہندو نابینا سادھو سے میری ملاقات ہوئی تھی، اس کو خانخاناں کے بکثرت دوہے یاد تھے اور یہی اس کا ذریعہ معاش تھا۔ کچھ تو مجھے پہلے سے یاد تھے، کچھ بہ مشکل اس سے دستیاب ہوئے تھے۔" ذاتی تحقیق پر مستزاد مقالہ نگار نے زبان و اسلوب اور مطالب کے تقابل و تجزیہ کے خیال سے تلسی داس کے ۸ اور کبیر کے ۱۱ دوہے بھی یادداشت سے پیش کیے۔ ان کا یہ انکشاف کچھ کم حسرتناک نہیں کہ "دوہے جمع کرنے کا شوق تو مجھے عرصہ دراز سے ہے اس لیے کافی ذخیرہ جمع ہو گیا تھا اور وہ یادداشت میں نے بغرض اشاعت مولوی عبدالحق مرحوم بابائے اردو کو دے دی تھی۔" افسوس کہ ایک اتنا بڑا علمی ادبی خزانہ تا حال محروم طباعت ہے، خدا کرے کہ انجمن کی مستقبل قریب کی ترجیحات میں اولیت پائے۔

ڈاکٹر سہیل بخاری نے رحیم کی زبان دانی اور تخلیقی تنوعات کا خلاصہ ان الفاظ میں درج فرمایا ہے:

"سنسکرت، عربی، فارسی اور ترکی کے عالم تھے اور کئی دیسی زبانوں میں

مہارت رکھتے تھے۔ انھوں نے کچھ زبانوں کو ملا کر بھی شاعری کی ہے۔ 'رحیم کاویہ' میں ہندی اور سنسکرت کی کھچڑی ہے اور 'کھیٹ کوتکم' نامی جوتش کی کتاب میں سنسکرت اور فارسی کو ملا دیا ہے۔ کچھ اشلوک سنسکرت میں بھی کہے ہیں اور برج بھاشا، اودھی اور کھڑی بولی میں تو ان کے شاعرانہ کمال کے جھنڈے گڑے ہوئے ہیں۔ اگرچہ رحیم عوام میں اپنے دوہوں کے باعث مشہور ہیں لیکن انھوں نے بروے، کبت، سویا، سورٹھا اور پد بھی میں تھوڑی بہت شاعری کی ہے۔ ان کی تصنیف کی ہوئی جو کتابیں سنی جاتی ہیں ان کے نام یہ ہیں: 'رحیم دوہاولی' یا 'ست سئی'، 'بروے نایکا بھید'، 'شرنگار سورٹھ'، 'مدناشٹک' اور 'راس پنچ ادھیائے'۔ ان کے علاوہ کچھ دوسری تصنیفات کا بھی تذکرہ ملتا ہے جیسے 'نگر شوبھا'، 'پھٹکر بروے'، 'پھٹکر کبت اور سویئے'۔ 'بروے نایکا بھید' میں اودھی زبان کا حسین نمونہ ملتا ہے، اس میں کل چوراسی چھند ہیں۔ 'مدناشٹک' میں کھڑی بولی کے چھند ملتے ہیں۔"

(ص ۵۸، ۵۹)

خانخاناں کی شاعری کے ان سب رنگارنگ گوشوں سے انتخاب کر کے ڈاکٹر سہیل بخاری نے چھندوں کے تین اور بروؤں کے چار نمونے پیش فرمائے ہیں اور بطور تقابل کبیر کے اثر کی نمایندگی کے لیے کبیر کے بھی ۵ دوہے شامل کیے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ نہ صرف کبیر اور خانخاناں کی شخصیتیں اور تخلیقات بڑی پرکشش ہیں اور ان کا باہم مقابلہ و مقایسہ بھی فکری و اسلوبی اور لسانی اعتبارات سے ایک جاذب توجہ بحث ہے۔ دونوں پر مستقل تصانیف کی ضرورت بھی یقیناً ہے اور خدا کرے زبان دان اہل علم دونوں کے تقابلی مطالعے پر بھی کتاب لکھیں کہ بحالت موجودہ ڈاکٹر سہیل بخاری کی صحت و عافیت کی متغیر کیفیات کے مد نظر ان سے ازسرنو ایسے منصوبوں میں تحقیقی و اظہاری دلچسپی کی توقع خود ان پر زیادتی کے برابر ہو جائے گی۔ اس نوعیت کی ریسرچ اور تقابل نگاری کا کام ڈاکٹر سہیل بخاری کی ریاضت کی توسیع کے مصداق تو ہو

ہی ان کی بے لوث خدمات کے تئیں اعتراف اور سپاس کے بھی مترادف ہوگا۔
خانخاناں پر عزیز احمد نے "مڈرن ورنیکلر لٹریچر آف ہندوستان" نامی گریرسن کی تصنیف (کلکتہ ۱۸۸۹ء) کے علاوہ "رحیم سدھا" کے ترپاٹھی ایڈیشن نیز "اسلامک کلچر" (۱۹۵۰ء، ۲۴) سے پنڈت ونشی دھر کے مقالے "عبدالرحیم خانخاناں اور ان کی ہندی شاعری" کا بھی حوالہ دیا ہے۔ (پنڈت ونشی دھر ودیالنکار صاحب موصوف حیدرآباد کے ایک اہل علم بزرگ ہیں، کانگریس کی عملی سیاست سے بھی خاص تعلق رہا چنانچہ سقوط ریاست کے بعد کی مقننہ میں اسپیکر کے فرایض بھی سرانجام دیے۔)

"ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" میں کبیر پر بظاہر صرف ایک ثانوی ذریعے کو کتابیات میں درج کیا گیا ہے یعنی پنڈت منوہر لال کی کبیر صاحب" لیکن یہ امر کسی بھی طرح کے اشتباہ سے بالاتر ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری کو کبیر کے اصل متون تک رسائی حاصل نہ رہی ہوگی۔ کبیر پر ملاحظات میں جو شعری نمونوں کے بشمول اس مفصل باب "ہندی کے مسلمان شاعر" کا طویل ترین جزو ہیں یعنی ۱۲ صفحات، ڈاکٹر سہیل بخاری نے ان کے مجموعوں اور کلام کی تفصیل قدرے اجمالاً تحریر فرمائی ہے:

> "کہا جاتا ہے کہ ان کے کلام کی تدوین ان کے چیلے دھرم داس نے ۱۴۶۴ء میں کی تھی جب کہ کبیر کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ کبیر کی "بیجناولی" کا قدیم ترین نسخہ ۱۵۰۴ء کا لکھا ہوا ملتا ہے۔ ان کی بانی (کلام) کا مجموعہ 'بیجک' کے نام سے مشہور ہے جس کے تین حصے ہیں رمینی، سبد اور ساکھی۔ کبیر کے کلام میں راجستھانی، پنجابی اور کھڑی بولی ملی ہوئی ہے"۔ (ص ۳۸،۳۹)

ڈاکٹر سہیل بخاری نے کبیر پر "اہم مصادر کا ذکر "اردو کی کہانی" کی ہندی کتابیات میں کیا ہے یعنی "مہاتما کبیر" از ہری ناتھ دویدی اور کبیر کی "شبداولی"۔ ظاہر ہے کہ مزید اہم منابع ڈاکٹر سہیل بخاری کے زیر ملاحظہ رہے ہیں جن کی کتاب کے مختصر اشاریے میں صراحت نہ ہو سکی ہے۔ عزیز احمد نے "اسٹڈیز ان اسلامک کلچر" کے باب ۴ میں بھکتی تحریر پر پہلے جزو کے بعد کبیر پر پانچ صفحات کا ایک جزو مختص کیا جن

میں اصل متون کے جامعین کے مختلف ایڈیشنوں کے علاوہ محققین کی دیگر کتب
بھی اندراجات ہیں۔ ان سب کے من جملہ یہ مطبوعات اہم معلوم ہوتی ہیں "کبیر
کسوٹی" بمبئی ۱۸۸۵ء، وچار ناتھ شاستری کا ایڈیشن "کبیر بیجک" الٰہ آباد ۱۹۲۸ء، "کبیر
وچناولی" مرتبہ شیام سندر داس بنارس ۱۹۲۵ء، احمد شاہ کی انگریزی "بیجک کبیر" ہمیرپور
۱۹۱۷ء، کبیر کی "گرنتھاولی" کا فرانسیسی ترجمہ از شارل وار ڈول پانڈیچری ۱۹۵۷ء، جی ایچ
ویسٹکاٹ کی "کبیر اینڈ دی کبیر پنتھ" کلکتہ ۱۹۵۳ء، پریما نند کبیر پنتھی کی "کبیر منشور"
فیروزپور بلا تاریخ۔

قدیم ہندی کے دیگر سخنوروں میں سے ایک نواز کا مجمل تعارف ڈاکٹر سہیل
بخاری نے سطور ذیل میں کرایا ہے

"یہ ذات کے جلاہے اور بلگرام کے رہنے والے تھے۔ ان کی پیدائش
۱۷۴۷ء میں ہوئی تھی اس لیے ان کا عہد تصنیف ۱۷۷۳ء سمجھنا چاہیے۔
شرنگار رس میں انھوں نے بہت عمدہ شاعری کی ہے، ان کے پھٹکر چھند جا بجا
ملتے ہیں"۔ (ص۹۰)

پروفیسر مسعود حسن رضوی نے تحقیق کے ساتھ اس مسئلے کو سلجھانا چاہا ہے
کہ نواز نامی کتنے اور کون سے شعرا گزرے نیز آیا وہ سب فی الاصل ایک ہی شخصیت
کے مختلف روپ تو نہیں تھے جنھیں تذکرہ نویسوں نے الجھادیا۔[19]

"سکنتلا کا مصنف ایک نواج مانا گیا، برداولی کا مصنف دوسرا نواج
قرار دیا گیا، چند متفرق دوہوں کا مصنف تیسرا نواج ٹھہرایا گیا۔ لیکن ان
تینوں چیزوں کا مصنف ایک ہی نواج کیوں نہیں ہو سکتا، بظاہر اس میں کوئی
دشواری نظر نہیں آتی"

پروفیسر ادیب مرحوم نے اس سے قبل اردو، فارسی اور انگریزی کے ۱۲
بیانات نقل کر کے ہندی کے بھی چند مآخذ سے کچھ احوال اقتباس کیا جس کا خلاصہ یہ
ہے:

-"ہندی کے ایک تذکرے 'شیو سنگھ سروج' میں نواج نام کے تین شاعروں کا ذکر ملتا ہے۔ ایک بلگرام کا رہنے والا جولاہہ، ایک برہمن اور ایک قدیم برہمن"۔

"ہندی کے دوسرے تذکرے 'مشر بندھو ونود' میں نواج کو تیواری کا برہمن لکھا گیا ہے اور نواج نام کے تین شخصوں کے وجود کا ذکر کیا گیا ہے"۔

-"اچاریہ رام چندر شکل نے اپنی تاریخ ادبیات ہندی میں لکھا ہے کہ نواج انتر وید کا رہنے والا اورنگ زیب کے بیٹے اعظم شاہ کے پاس سمبت ۱۷۳۷ میں موجود تھا اور اسی سال اس نے سکنتلا ناٹک لکھی"۔

-"نواج کی سکنتلا کا نیا ایڈیشن نرمدیشور چترویدی نے مرتب کیا ہے، وہ کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ نواج کی سکنتلا ناٹک اعظم خاں کی فرمائش پر لکھی گئی تھی۔"

سید مسعود حسن رضوی اس تاثر کے ساتھ کہ ایک سے زاید ہم نام شخصیات ایک ہی فرد کے مختلف روپ ہیں قرار دیتے ہیں کہ:

"(۱) نواز ہندی یعنی برج بھاشا کا شاعر تھا اور ہندی تلفظ کے موافق نواج تخلص کرتا تھا"،

"(۲) نواج کی سکنتلا ناٹک نہیں ہے ایک منظوم قصہ ہے جو ہندی کی مختلف بحروں کبت، دھنا کشری، چھپے، ہری گیت، چوپائی، سوَیا، سورٹھا میں بیان کیا گیا ہے"؛

"(۳) نواج کی سکنتلا کی زبان کا نمونہ یہ ہے، وہ تمہید کے بعد اصل قصہ اسی کبت سے شروع کرتا ہے (ہندی متن)، کیا اس ربان کو ہندی اور برج بھاشا کے سوا کچھ اور بھی کہہ سکتے ہیں؟"

ڈاکٹر سہیل بخاری نے وضاحت سے ایک متعین شخص کا نام لیا اور اس کا عہد بھی تحریر کیا یعنی اٹھارہویں صدی کا دوسرا اور تیسرا ربع نیز ''شکنتلا'' کا کوئی قالب اس

سے منسوب نہ فرمایا۔ یہ تینوں نکات ایک خاص شاعر کی تشخیص و تعین میں مساوی طور پر اہم ہیں اور ان میں باہم کوئی تناقض یا ابہام نہیں ہے۔ دوسری جانب پروفیسر مسعود حسن ادیب کی ریسرچ اور گفتگو سے یہ باور ہوتا ہے کہ ان کا مطلوبہ شخص یعنی "شکنتلا" کا تخلیق کار کوئی اور شاعر تھا جو علاوہ دیگر اصناف کے کلام کے اس طویل منظومے کا بھی مصنف لازماً تھا اور جس کا عہد تصنیف ۱۶۸۰ء اور ۱۷۱۶ء بیان ہوا ہے۔ راقم کا حقیر خیال ہے کہ پروفیسر مسعود حسن رضوی کی خواہش اور کوشش کے باوجود ان تین اشخاص کا فرد واحد ہونا کسی طرح ثابت نہ ہو سکا اور زمانۂ حیات یا تصنیف کی دوری یا قربت کے حساب سے ایک سے زائد ہم نام شعرا کا وجود اتنا زیادہ متنازعہ نہیں جتنا عین اسی لحاظ سے قابل تحقیق اور لائق تجزیہ ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ سلسلہ تین علیحدہ شخصیتوں کی حیات و خدمات کی تفتیش کی بنیاد پر ہی حل ہو وگرنہ فاضل اسکالر کی کاوش اس کا کوئی حتمی اور قرار واقعی حل سامنے نہیں رکھتی ہے۔

و۔ اردو املا میں کلام ہندی:

پروفیسر اختر اورینوی کے ڈاکٹری تھیسس[۲۰] سے مترشح ہے کہ نہ صرف بہار بلکہ شمالی ہند کے دیگر اقصا میں متعدد ایسے مسلمان نظم گو شعرا گزرے ہیں جن کا کلام غیر اردو رسوم خط میں موجود ہے اور باقاعدہ جستجو کے نتیجے میں بہت وافر مقدار میں منضبط کیا جا سکتا ہے۔ محقق موصوف نے بوجوہ ایسی شاعری کے مذکورہ نمونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف اردو رسم خط کا کلام خاندانی قلمی نسخوں اور مطبوعہ ذرائع کی بھی مدد سے جمع کیا ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے قدرے باضابطہ ہندی شاعری معلوم ہوتا ہے تو مساوی طور پر فارسی آمیز بھی ہے۔ ایسے نمونے خاندانی بیاضوں اور مخطوطات سے لے کر ڈاکٹر اختر اورینوی سے قبل دیگر افاضل مثلاً سلیمان ندوی اور پروفیسر زحسن عسکری و سید حسن نیز پروفیسر نجیب اشرف ندوی و معین الدین دردائی نے شائع کیے جن پر اسی قسم کے مصادر سے حاصل کر کے پروفیسر اورینوی نے

بھی خاصے اضافے کیے۔ جیسا کہ "بارہ ماسہ" محمد افضل کے حوالے سے عرض کیا گیا۔ اس نوعیت کی شاعری ڈاکٹر سہیل بخاری کے دایرۂ گفتگو سے علاقہ نہیں رکھتی ہے البتہ ڈاکٹر سہیل بخاری کے مقصود اصل اور عہد موجود کی "سبک ہندی" قرار پانے والی شعریات کی درمیانی کڑی کے طور پر تاریخی تسلسل کو یہ ایک روایت کی صورت محکم ثبوت یقیناً فراہم کرتی ہے۔ ڈاکٹر سہیل بخاری نے ہندئ رسم خط میں بازیاب ہونے والی شاعری کی تاریخی روایت جاریہ صدی کے اوایل تک تحقیق سے ثابت کر دی ہے لیکن پروفیسر اوریںوی رسم خط کے تئیں محدود زاویۂ نگہ کے سبب اپنی جمع کردہ شاعری کا ۱۲۰۴ء سے ماقبل ادوار سے سلسلہ نہ قایم کر سکے۔

اردو رسم خط میں کلام ہندی یا "سبک ہندی" کے شمالی ہند کے انھی نمونوں میں سلیمان شکوہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جن کے کلام کو جامعہ پنجاب کے ایک قابل ریسرچ اسکالر مظفر خان برکی نے اپنی دریافت کا موضوع بنایا۔[۲۱] سلیمان شکوہ کے اردو کلام کا ذکر اغلب ہے کہ کم یاب ہے اور کم از کم زیر اکتساب مطبوعہ ۱۳ نگارشات و تصانیف کی حد تک نایاب بلکہ معدوم۔ انفرادی کاوشوں کے علاوہ ایک پوری صنف موسومہ "برہنی" کا معاملہ بھی کچھ کم اہم نہیں جس کے اردو رسم خط کے نمونوں کا تذکرہ گاہ بگاہ نظر میں آتا رہا ہے لیکن دکھنی شاعری اور شعرا کے نامور محقق سخاوت مرزا جس کو صرف دکھنی زبان کے شاعرانہ ادب سے مختص کر گئے ہیں۔[۲۲]

> "اردو زبان میں نظم کے اقسام اور عروض میں فارسی زبان کی پیروی
> کی گئی ہے جن میں غزل، قصیدہ، مخمس، مسدس، ترجیع بند، قطعہ، رباعی،
> مرثیہ وغیرہ شامل ہیں۔ ہمارے قدیم شعراے دکن نے ایک اور ہندی صنف
> "برہنی" کو بھی شامل کر لیا ہے۔ شمالی ہند کے اردو شعرا میں ایسی نظمیں
> میری نظر سے نہیں گزریں"۔

اس مفروضے کا رشتہ بھی رسم خط کی حدود و قیود سے منسلک تصورات سے جا ملتا ہے چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹر سہیل بخاری کی تحقیقات سے یکجا منظر

پر آنے والی منظوم پریت کہانیوں میں عورتوں کی برہا کی وارداتیں جن طویل اجزا مثنوی کے بطور ملتی ہیں وہ برہنی کا ہی قدیم تر روپ نہیں تو اور کیا ہیں۔ مولوی سخاوت مرزا کے زیر جایزہ عہد یعنی سترہویں صدی عیسوی و ما بعد کے دوران شمالی ہند میں صنف ''برہنی'' کی مستقل تخلیقات غیر اردو رسم خط میں ہم دست ہونی چاہئیں کیوں کہ دیگر اصناف کی ہندی شاعری میں اسی صنف کے مستقل اجزا کا زیر نظر مطبوعات کی رو سے کافی تعداد میں وجود رہا ہے۔

قدیم اصناف کے من جملہ دوہا اپنی مقبولیت گیت نگاری کے پہلو بہ پہلو آج بھی نہ صرف برقرار رکھے ہوئے ہے بلکہ تخلیق کاروں میں اس کی پذیرائی روز بروز افزوں تر ہے اگر چہ کہ یہ امر بھی اتنا ہی اختلافی ہے کہ حالیہ عشروں میں دوہا نگاری کا ارتقا اس کے مخصوص اور کلاسیکی عروضی سانچے یا قواعد کے موافق و مطابق جاری ہے یا برعکس۔ ''ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ'' کے مباحث سے اس خیال کو قوی تحریک ہوتی ہے کہ ہندی اور اردو دونوں رسوم خط میں مسلمانوں کے ہاتھوں قدیم اصناف میں شعری تجربات کی تاریخ مدون ہونی چاہئے کیوں کہ اردو کی موجودہ تحریر میں جاریہ عمل کا ابتدائی سرا محمد افضل کی ''بکٹ کہانی'' اور معاصر شمالی ہندی تخلیقات میں بازیاب ہو جاتا ہے جو اغلب ہے کہ بلا توقف ہی اپنا تسلسل قایم رکھے ہوئے ہے۔ تسلسل کی جستجو اور بازیافت کے کام میں خلا ہماری اپنی علمی و عملی کوتاہیوں کے قدرتی نتیجے کے طور پر رونما ہوتا ہے ورنہ غالب امکان یہی ہے کہ خسرو اور افضل سے لے کر ہم عصر گیت نویس اور دوہا نگار شعرا تک کے تخلیقی عمل میں کوئی خلا واقع نہیں ہوا۔ اس کئی صدیوں پر مشتمل طویل تخلیقاتی تسلسل کی تاریخ میں ملنے والے خلا کا بھی حقیقی سبب ہماری اپنی کوتہ علمی اور بے عملی میں ہی مضمر ہے کہ ہم نے خود کو موجودہ رسم خط میں محصور و مقید کر لیا ہے اور ہماری سہل نگاری ہمیں اس امر کی مہلت یا اجازت مطلق نہیں دیتی ہے کہ ہم علمی ادبی سطح پر اس رسم خط کی تحصیل کریں جو کبھی ہماری اپنی زبان اردو کا جامہ رہا اور جس میں ''ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ''

ے نیض وساطت سے سامنے آنے والے اور دیگر شعرا نیز نثر نگاروں کی بھی
اوشیں مستور ہیں۔

ب۔ اس روایت کا جواز:

اس تلخ حقیقت کا ادراک صد شکر کہ ہمارے زیرک اور ذی شعور ادبا کے حلقے
او ہے۔ چنانچہ "چاندنی کی پتیاں" کے ذی فہم و حساس تخلیق کار ناصر شہزاد نے "گیان
درپن" کی شاعری کی تحسین میں اپنے نثر پارے میں قدیم ہندی شعریات کے حوالے
سے یہ کہا ہے[۲۲]

"یہ سب کچھ لکھنے سے میری مراد یہ ہے کہ یہ زبان ہمارے لیے کوئی نئی زبان نہیں۔ اسے اردو زبان سے کسی حالت میں بھی ملیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اردو کے ماخذ اسی زبان سے تلاش ہوتے ہیں اور ہم صدیوں سے اسے آزما رہے ہیں۔ چنانچہ جادو ناتھ سرکار اس امر کا اقرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں 'عوامی زبان کے ادب کی تخلیق اس امداد و خوش حالی کا ثمرہ تھی جو عوام کو دہلی کی مسلم سلطنت میں حاصل ہوئی ۔ اور ڈاکٹر پچھی دھر نے یوں اعتراف کیا ہے: 'بھاشا کو ادبی مقاصد کے لیے سب سے پہلے مسلمانوں نے ہی استعمال کیا ورنہ برہموں کے نزدیک تو یہ ایک گنوار بولی تھی جس میں لکھنا پڑھنا تو در کنار کوئی بات کرنا بھی پسند نہیں کرتا تھا۔

اس کے برعکس موجودہ ہندوستان میں جو زبان پڑھی اور لکھی جا رہی ہے اس سے ہم قطعاً الگ نہیں اس کا رسم خط تو ایک علیحدہ شئے ہے، ہم اس کے لفظی معنی سے بھی آگاہ نہیں۔ قیام پاکستان کے بعد جتنے شعرا نے بھی اول الذکر زبان میں کام کیا ہے وہ انتہائی جلیل اور انتہائی جمیل لوگ ہیں کہ انھوں نے اپنے اجداد کی وراثت کو اپنے ہاتھ سے نہیں گنوایا۔"

اجداد کی اس بے حد قیمتی وراثت کو روایت کے تسلسل کے طور پر قدیم ہندی

اور موجودہ اردو رسم کے حوالے سے ہندستانی (؟) اسکالر شہاب جعفر نے اپنے ایک مقالے میں ذیلی عنوان "ہندی دور کے تحت خسرو اور کبیر و افضل کے ادوار سے لے کر دکن شاعری سے ہوتے ہوئے مظفر خیر آبادی اور جمیل الدین عالی کے "سبک ہندی" کے حوالوں سے سمیٹنا چاہا ہے[۲۴]۔ دوہا نگاری کے حوالے سے "عشق ست سئی" یا سات سو دوہوں کے جدید ترین مجموعے کے خالق "ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" کے مبحث سے ہم رشتہ اردو رسم خط کے جاریہ تجربات کے بارۂ خاص میں یہ حیات افروز تاثر رکھتے ہیں[۲۵]

"اس قسم کی شاعری کا ایک اور جواز بھی ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے اور وہ یہ کہ کسی بھی روایت سے متعلق شاعری میں جو چیز مشترک ہوتی ہے وہ اس کی تہذیبی روح ہے۔ پھر ہندی شاعری تو کلاسیکی موسیقی کی طرح مسلمانوں کا تہذیبی اور تاریخی ورثہ ہے جس کی آبیاری امیر خسرو، ملک محمد جائسی، عبدالرحیم خانخاناں، شیخ محمد فرالمی، رس کھان، رس لین، برکت، رس نایک، عالم اور جمال جیسے مسلمان شعرا نے کی ہے۔ اور ہمیں اپنے تہذیبی ورثے کے اس اہم سرمائے کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ ادب کی اس شاخ بارور کا قطع کر دینا تاریخ کے اہم باب کو اپنی تاریخ سے نکال دینے کے مترادف ہوگا۔"

ڈاکٹر سہیل بخاری نے تاریخ کے اس تخلیقی سفر کو جس طرح پیش کیا ہے اس پر یونس احمر[۲۶] اور جان عالم خاں[۲۷] کے مبصرانہ مضامین فائق مصنف کی کامرانیوں کے چند اور پہلو روشن کرتے ہیں۔ جان عالم خاں کا ریڈیائی تبصرہ طبع نہ ہو سکا ہے جب کہ پروفیسر یونس حسنی کا مقالہ سہ ماہی "صلائے عام" کراچی کے "ادبی تبصرے نمبر" میں ۱۹۸۷ء میں شائع ہوگا۔ جناب یونس احمر کے یہ تاثرات قابل ملاحظہ ہیں:

"کتاب کے عنوان سے ہی عیاں ہے کہ مسلمان شعرا نے ہندی شاعری میں کیسی واضح دلچسپی لی اور اس کی توسیع و ترقی میں کتنی بھرپور

کوششیں کیں۔ زبان کے خلاف انھیں کوئی تعصب نہ تھا کہ وہ ہندوؤں میں
وسیع پیمانے پر بولی اور لکھی جاتی تھی۔ اس سے یہ حقیقت صاف مترشح ہے
کہ انھوں نے اس زبان کو عزیز رکھ کر اس کی خدمت کی۔ —— چاروں
ابواب جامعیت سے تحریر کیے گئے ہیں تاکہ قارئین ہندی کو مسلم شعرا کی
عطایا سے روشناس ہو سکیں۔ —— 'ہندی زبان و ادب کا مختصر تعارف' کے
باب میں مصنف نے لفظ ہندی کے پس منظر پر روشنی ڈالی ہے۔ اس باب سے
ظاہر ہے کہ انھوں نے ہندی زبان کا مطالعہ عالمانہ مہارت کے ساتھ کیا ہے
اور زبان کی ترقی و توسیع پر ان مباحث کس قدر وقیع اور ہمہ گیر ہیں۔ ——
'ہندی کے مسلمان شاعر' نامی باب میں ڈاکٹر سہیل بخاری نے ہندی کو مختلف
مسلم شعرا کی عطا پر اپنے مستند علم کا ثبوت مہیا کیا ہے۔ در حقیقت انھوں
نے وہ تمام پہلو جمع کر لیے ہیں جو یہ امر روشن کرتے ہیں کہ کس طرح
مسلمان سخنوروں نے ہندی شاعری کو ثروت و تمول بخشنے کے لیے اپنی
زندگیاں وقف کر دیں۔ ان شاعروں پر ان کی تحقیقات لائق ستائش ہیں۔"

ڈاکٹر سہیل بخاری کے اس تحقیقی و تجزیاتی کارنامے کی توصیف کے لیے یہ
عتراف کمال بہت مناسب ہے اور توقع ہے کہ دوسرے حلقوں کی طرف سے بھی اس
ارِیخ ساز کاہش کا استحسان کیا جائے گا۔ مختصر ترین الفاظ میں "ہندی شاعری میں
سلمانوں کا حصہ" ایک ایسا دریا ہے جو بقول شاعر زبان حال سے کہہ رہا ہے کہ ع

اپنے گم گشتہ کناروں کے لیے بہتا ہوں میں

شخصیات کے سوا کتاب جن ہندی اصطلاحوں نیز اصناف و لغات کو محیط ہے وہ
اصے متعدد بھی ہیں اور بہت کچھ تفصیل طلب بھی۔ فایق محقق کے قلم سے
ہیں کہیں مفصل سا بیانیہ ملتا ہے، مگر زیادہ تر مختصرات پر انھیں بامر مجبوری انحصار کرنا
ا تھا۔ جیسا کہ عرض ہوا یہ روداد دراصل "تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند" کے
نوزہ باب کے بطور معرض تحقیق میں آئی تھی، مگر نامعلوم اسباب یا مصالح سے نہ

صرف یہ بلکہ پاکستان سے باہر لی برصغیر کی السنہ کے ادب کو مسلمانوں کی عطایا پر نہ اس منصوبہ کے دوسرے ابواب واجزا اضافہ نہیں کیے گئے۔ اول الذکر ہندی اصناف لفظیات کا جایزہ آیندہ باب کا موضوع ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر نذیر احمد "ہندی کے چند مسلمان شعرا" در "معارف" جلد ۸۶ شمارہ ۶ بابت ۱۹۶۰ء۔

۲۔ "معارف" ص ۴۲۱۔

۳۔ "معارف" ص ۴۲۰۔

۴۔ "معارف" ص ۴۱۸ و بعد۔

۵۔ عزیز احمد "اسٹڈیز ان اسلامک کلچر" لندن ۱۹۶۲ء باب ۱۱ تہذیبی میل ملاپ اردو اور ہندی ص ۲۳۹ و بعد۔

۶۔ "معارف" ص ۴۰۹ و بعد۔

۷۔ "معارف" ص ۴۱۰ و بعد۔

۸۔ "معارف" ص ۴۱۲۔

۹۔ ڈاکٹر غلام عمر خان "مینا و ستونتی" مصنفہ غواصی در "قدیم اردو" جلد اول مرتبہ ڈاکٹر مسعود حسین خان حیدر آباد ۱۹۶۵ء ص ۶۴/ ۶۵۔

۱۰۔ ایضاً ص ۷۶۔

۱۱۔ "معارف" ص ۴۱۳۔

۱۲۔ "معارف" ص ۴۱۵ و بعد بمع حاشیہ نمبر ۴۔

۱۳۔ عبدالقادر سروری "اردو مثنوی کا ارتقا" کراچی ۱۹۶۶ء ص ۳۳۔

۱۴۔ ڈاکٹر مسعود حسین خان۔ مقدمہ "بکٹ کہانی" در "قدیم اردو" ج ۱ صنف بارہ ماسہ ص ۳۸۵ و بعد۔

۱۵۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی مقدمہ "بکٹ کہانی" طبع سوم ۱۹۷۸ء منقولہ "نگار" کراچی جون ۱۹۸۶ء ص ۷ و بعد۔

۱۶۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ. "امیر خسرو کا ہندوی کلام" در "غالب" کراچی مارچ ۱۹۷۷ء ۸۹ تا ۱۱۹۔

۱۷۔ حسن عزیز جاوید "عبدالرحیم خانخاناں اور ان کے دوہے" کراچی ۱۹۶۸ء۔

۱۸۔ نقی محمد خاں "عبدالرحیم خانخاناں کے دوہے" در "ساقی" مارچ ۱۹۶۵ء ص ۳ و بعد۔

۱۹۔ سید مسعود حسن رضوی ادیب. "نواز اور شکنتلا ناٹک" در "نقوش" جون ۱۹۶۳ء ص ۳۲ و بعد۔

۲۰۔ ڈاکٹر اختر اورینوی "بہار میں اردو زبان و ادب کا ارتقا" پٹنہ مارچ ۱۹۵۷ء۔ اجزا "قدیم اردو اور صوفیاے کرام" نیز "عماد پھلواروی" و دیگر۔

۲۱۔ مظفر خاں برکی. "شہزادہ سلیمان شکوہ کی اردو شاعری" مقالہ ایم اے ۱۹۵۴ء بحوالہ "کتاب" لاہور مارچ ۱۹۶۷ء ص ۶۷۔ دارا کا بیٹا جس کے اجزائے تخلیق اوزان اور لغت و محاورہ پر ہندی اثرات ممکن ہیں۔

۲۲۔ محمد سخاوت مرزا "برہنی. ایک دکھنی صنف سخن" در "اردو نامہ" ستمبر ۱۹۷۰ء ص ۹ و بعد۔

۲۳۔ ناصر شہزاد "جمیل عظیم آبادی کے دوہے" در "سیپ" ۴۹ جون ۱۹۸۶ء ص ۲۵۵۔

۲۴۔ شہاب جعفری. "اردو ادب کی ہندوستانی قومیت" در "اردو" اکتوبر ۱۹۵۸ء ص ۱۴۸ و بعد۔

۲۵۔ الیاس عشقی. "دوہے کی روایت" در "سیپ" ۴۹ ص ۲۴۴۔

۲۶۔ یونس احمر "ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ" در "مارننگ نیوز" کراچی مؤرخہ ۲۶/۷/۱۹۸۵ء جمعہ۔ اڈیشن، ص ۲۔

۲۷۔ جان عالم خان: "تقریر ریڈیو پاکستان اسلام آباد ۱۹۸۵ء۔

اضافی حوالے، تازہ تر مطبوعہ و محصلہ:

۱۔ منشی دیبی پرشاد کایستھ: "خانخاناں نامہ"۔
۲۔ اظہر علی فاروقی "اتر پردیش کے لوک گیت"۔
۳۔ بسم اللہ نیاز احمد مرحومہ "اردو گیت"۔
۴۔ سرسوتی سرن کیف "کبیر وچناولی" (از ہری اودھ)۔
۵۔ بلجیت سنگھ مطیر: "ملک محمد جایسی"۔
۶۔ آغا صادق۔ "راگ رنگ" در "نکات سخن"۔
۷۔ اسد محمد خان "رکے ہوئے ساون"۔
۸۔ بھیم سین ظفر ادیب "ہندی پارے" در "جو یبار"۔
۹۔ سمیع اللہ اشرفی "اردو اور ہندی کے جدید مشترک اوزان"۔
۱۰۔ سردار جعفری "پیمبران سخن"۔
۱۱۔ کامل قریشی۔ "اردو اور مشترکہ ہندوستانی تہذیب"۔
۱۲۔ گوپی چند نارنگ۔ "امیر خسرو کا ہندوی کلام"۔
۱۳۔ شیخ سلیم احمد۔ "عبدالرحیم خانخاناں"۔
۱۴۔ پنڈت رتن پنڈوروی۔ "ہندی کے مسلمان شعرا"۔
۱۵۔ ساہتیہ اکیڈمی۔ انگریزی "انسائیکلو پیڈیا ہندوستانی ادبیات" کی چھ جلدوں کے اندراجات۔
۱۶۔ گیان چند جین۔ "ادبی اصناف"۔
۱۷۔ نفیس اقبال۔ "پاکستان میں اردو گیت نگاری"۔
۱۸۔ محمد حسن۔ "دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر"۔

۱۹۔ تنویر علوی "اردو میں بارہ ماسے کی روایت"۔

۲۰۔ سمیع اللہ اشرفی "اردو شاعری میں دوہے کی روایت"۔

۲۱۔ سرور احمد "اردو اور ہندی رومانوی شاعری میں علامتوں کا مطالعہ"۔

۲۲۔ "مضامین ڈاکٹر عبدالودود"۔

۲۳۔ عاصی مینائی "آکاش بانی"۔

☆☆

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی ندوی

نور العیون - سیرت نبوی کا ایک اہم اور نادر مخطوطہ

سیرت النبی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مقدس و مبارک موضوع پر ہزار ہا کتابیں اور رسالے لکھے گئے۔ ان میں سے ابھی تک بہت سارے رسائل و کتب مخطوطہ کی شکل میں دنیائے علم کی مختلف لائبریریوں میں محفوظ ہیں۔ کچھ ایسے مخطوطاتِ سیرت ہیں جو چھپ بھی گئے ہیں مگر ان کے مطبوعہ نسخے ابھی تک عام نہیں ہو سکے۔ طباعت کے باوجود مخطوطات کی اپنی قدر و قیمت ہے کہ وہ اپنے عہد کے علمی ذوق، معیار اور توسیع کا پتہ دیتے ہیں۔

انہیں نادر و بیش قیمت مخطوطاتِ سیرت میں امام ابن سید الناس ابوالفتح فتح الدین محمد بن محمد یعمری ربعی مصری اندلسی الاصل ۱۳۳۴-۱۲۷۳ء/۱۷-۷۳۴ھ) کے ایک اختصار سیرت نور العیون کا ایک اہم ترین مخطوطہ ہے جو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے مولانا آزاد کتب خانے کے شیفتہ ذخیرہ میں محفوظ ہے۔ اس کا نمبر ہے.۱/۹۹/۱۳۱، سائز ۶ء ۵×۶ء ۷، اور کل اوراق ہیں سولہ۔ ہر صفحہ میں انیس سطریں ہیں۔ خط نسخ ہے جو واضح اور جلی ہے، سیاہ روشنائی سے لکھا گیا ہے۔ درمیانی سطور میں سرخ روشنائی سے فصول یا مخصوص قسم کے عنوانات تحریر کیے گیے ہیں جو ان کے حسن کتابت کو چار چاند لگاتے ہیں۔ سرورق پر داہنے حصہ میں سیاہ روشنائی سے ''کتاب نور العیون'' کا عنوان ثبت ہے۔ مخطوطہ کے ورق (اب) کے تقریباً وسط سے اصل عبارت شروع ہوتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے اوپر کے حصہ میں دو کالموں میں دو مخطوطوں کے عنوانات سیاہ روشنائی میں تحریر ہیں۔ داہنی طرف ''کتاب نور العیون فی سیرۃ الامین المامون لابن سید الناس'' تحریر ہے تو بائیں جانب تحریر ہے: ''ویلیہ رسالۃ مبارکۃ آداب المریدین نفع اللہ بہا آمین''۔ مخطوطہ سیرت کے خاتمہ پر ورق ۱۷ الف سے آداب

المریدین نامی رسالۂ مبارکہ شروع ہوتا ہے جو اسی تقطیع و تفصیل کے ساتھ ۶۳ اوراق پر مشتمل ہے۔

''نور العیون'' کے مخطوطے کا کوئی ترقیمہ نہیں ہے۔ البتہ ''آداب المریدین'' کے ترقیمہ میں وضاحت کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مدد و حسن توفیق سے اس کی تکمیل ۲۴ ذی قعدہ حرام ۱۰۹۹ھ/ستمبر ۱۶۸۸ء بروز چہارشنبہ ہوئی'' (تمت بعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ یوم الاربعاء رابع عشرین شہر القعدۃ الحرام من شہور سنۃ تسعۃ وتسعین بعد الالف من الہجرۃ النبویۃ علی صاحبہا افضل الصلاۃ والسلام والحمد للہ الذی ھدانا لھذا وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وسلم) '' خط کشیدہ الفاظ وتراکیب سات عدد سطروں کی نشاندہی کرتی ہیں جن میں مخطوطہ ''آداب المریدین'' کا اختتام ہوتا ہے۔ جب کہ مخطوطہ سیرت نور العیون اصل عبارت اسی طرح چھوٹی سے چھوٹی سطریں لکھتے ہوئے آخری دو سطریں عام مخطوطہ کی سطور کے مطابق ہیں۔ ''نور العیون'' کے حاشیہ پر دونوں جانب فصول اور ان کے عناوین بھی برابر لکھے گئے ہیں۔ جب کہ دوسرے مخطوطہ کے حواشی پر فصول وعناوین کی تحریریں نہیں ہیں۔ البتہ بعض توضیحات، زیادات، اور تصحیحات ضرور موجود ہیں۔

مخطوطہ ''نور العیون'' اور اس کے تابع مخطوطہ کا خط ایک ہی ہے۔ مخطوطہ کی تاریخ کتابت کی صراحت تو کی گئی ہے مگر کاتب کا حوالہ نہیں ہے۔ یہ البتہ واضح ہے کہ دونوں مخطوطوں کا کاتب ایک ہی شخص کامل ہے۔ مخطوطہ سیرت کا ورق ب بقیہ اوراق کے مقابلے میں شکستہ کی طرف مائل ہے لیکن بظاہر وہ بقیہ اوراق کی کتابت کے خط سے مماثلت رکھتا ہے۔ تمہیدی عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی عجمی اور غیر عربی داں کاتب کا خط ہے۔ اس میں بعد بسملہ واستعانت اور حمد وصلوٰۃ بصیغۂ متکلم واحد یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ''جب میں نے اپنی کتاب بعنوان ''فی فنون المغازی والشمائل والسیر'' جو اپنے باب میں وسیع ترین اور اس کے قاصدین وطلبہ کو دوسری کتب سے مستغنی کرنے والی ہے تو میرا خیال ہوا کہ اس کی تلخیص ان اوراق میں کردوں تا کہ اس کا حصول ونقل اور مطالعہ سہل ہو جائے اور وہ مبتدی کے لیے

عبرت اور منتہی کے لیے تذکرہ بن جائے۔ اور اس کا نام ''نور العیون فی تلخیص سیرۃ الامین المامون'' رکھا۔ علی رفیعی مقالہ نگار دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی فارسی تہران کے مطابق اس کو سیرۃ صغریٰ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کہ ضخیم کتاب سیرۃ کبریٰ ہے (۳/۳۲۷) (بسم اللہ الرحمٰن الرحیم و بہ نستعین/ بعد حمد اللہ فاتح ابواب الہدی، والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ الذی البعثہ حجۃ لمن اہتدی و حجۃ علی من اعتدی و الہ وصحبہ الذین احیوا سنۃ علی طول المدی۔ فلما وضعت کتابی المسمی فی فنون المغازی والشمائل والسیر ممسعانی بابہ مغنیا عما سواہ تقاصدی ھذا وطلابہ درأیت ان الخص فی ھذا الاوراق منہ ما قرب ماخذہ ونقلہ وسہل تناولہ وحمل ما اودعتہ ذلک الکتاب یکون للمبتدی تبصرۃ ل للمنتہی تذکرۃ وسمیتہ نور العیون فی تلخیص سیرۃ الامین المامون، فنقول و من اللہ تعالیٰ نستمد توفیقا وایاہ نسأل ان یسہل الی کل خیر طریقنا...)''

تمہیدی عبارت میں کچھ غلطیاں راہ پا گئیں ہیں۔ ان میں سے دو بہت عجیب ہیں۔ اوراق کے لیے اسم اشارہ ''ھذا'' لایا گیا ہے جو غلط ہے یہاں ''ھذہ'' ہونا چاہیے۔ اس سے عجیب تر اصل مبسوط کتاب مؤلف کا نام جو ناقص ہے۔ اس کا صحیح عنوان ہے: ''عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر''۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کاتب مؤلف نے ایسی اغلاط کی تصحیح حاشیہ ورق میں کی ہوگی جیسا کہ مخطوطہ کے بعض اوراق مثلاً ورق ۱۰ الف اور دوسرے مخطوطہ کے اوراق کے حواشی میں بکثرت نظر آتا ہے۔ دراصل سرورق/ ورق ا کا حاشیہ غائب ہے اور اس سے پہلے دوسرا ورق لگا کر اس کو مکمل و محفوظ کیا گیا ہے۔ ورق کا داہنا حصہ کٹا ہوا ہے اور جو دوسرا ورق لگایا گیا ہے اس کا کاغذ دوسرا ہے۔ بقیہ ورق ا الف ب دونوں مخطوطات جیسا کاغذ رکھتا ہے۔ خط کی تبدیلی اور ورق کی خرابی سے شبہ ہوسکتا ہے کہ تمہیدی عبارت والا حصہ یعنی پورے ورق ا ب کی عبارت دوسرے شخص کی رقم کردہ ہو مگر ایسا ہے نہیں۔ سرورق پر کتاب کا عنوان عام خط کے مماثل ہے۔ سیاہ روشنائی اور سمیۃ کی سرخ روشنائی اور خط نیز مخطوطہ کے حواشی پر فصول اور ان کے عناوین سب کا خط ایک جیسا ہے۔ مخطوطات کی تسوید و تبییض میں بالعموم یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے کہ ورق ب کے خاتمہ پر آخری سطر کے عین نیچے

ذیلی حاشیہ میں اگلے ورق الف کا پہلا لفظ لکھ دیا جاتا تھا تاکہ قاری اور مطالعہ کنندہ کو عبارت کے تسلسل کی یقین دہانی ہوتی رہے اور الحاقات کی دراندازی سے تحفظ ملتا رہے۔ نور العیون اور اس کے تابع مخطوطہ دونوں میں یہ تکنیک کتابت برتی گئی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ورق اب کا ذیلی حاشیہ کا لفظ ماتقدم ''ان'' اپنے ورق کے خط کے مطابق ہے اور دوسرے اوراق کے نشان نما الفاظ ان کے خط کے مماثل ہیں۔

مخطوطہ ''نور العیون'' کے مباحث:

سیرت نبوی کے مختصرات دو طرح کے ملتے ہیں ایک جو مختصر و تلخیص ہونے کے باوجود ایک کامل کتاب کی نوعیت کے ہیں جیسے حافظ ابن عبدالبر قرطبی (م ۴۶۳ھ/ ۱۲۶۰ء) کا اختصار کتاب الدرر الخ، اور امام ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۵ء) کی کتاب لطیف بعنوان جوامع السیرۃ وغیرہ۔ دوسرے جو مختصر رسالوں کی صورت رکھتے ہیں جیسے ابن نفیس وغیرہ۔ چوتھی صدی ہجری تا چودھویں صدی ہجری کے متعدد تلخیص نگاروں کی کتابیں۔ ان میں کتب ''المغازی'' بھی شامل کی جاسکتی ہیں جو اوّلین دور تدوین سیرت میں لکھی گئیں۔

امام ابن سید الناس کا مختصر سیرت ''نور العیون'' دوسری نوعیت کا حامل اور ایک رسالہ ہے۔ اس کا قد و قامت ہی اس کی نوعیت اجاگر کرنے کے لیے کافی ہے۔ ایسے مختصر رسائل سیرت کے مباحث بالعموم مختصر مختصر فصول میں منقسم ہوتے ہیں۔ ان میں معلومات۔ ضروری معلومات۔ درج ہوتی ہیں لیکن عبارت آرائی سے زیادہ اشاراتی زبان استعمال کی جاتی ہے۔ اس کو ایک لحاظ سے جدولی انداز تحریر (Tabular form of transcription) بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ''نور العیون'' میں بھی یہی طریق عبارت اور انداز تحریر اختیار کیا گیا ہے۔

ایک اہم بات یہ ہے کہ مواد و معلومات کی عبارت مسلسل ہے کہ ایک بات سے دوسری بات اور ایک قسم کی معلومات سے دوسری قسم کی معلومات کا سلسلہ جوڑا گیا ہے اور ان کو فصول یا ان کے عناوین سے عبارت و معلومات کے تسلسل اور بہاؤ کو مجروح نہیں کیا گیا ہے۔

فصول کے عناوین حاشیہ میں دیے گیے ہیں۔ ان میں فصل کو خالص شکستہ انداز میں (فصل ا لکھا گیا ہے جب کہ ان کے عنوانات بہتر خط نسخ میں پیش کیا گیا ہے۔ مسلسل عبارت کے جز نکتہ یا موڑ پر فصل اور اس کے عنوان کا ہونا ضروری تھا وہاں عرف عطف واو اور اس جیسے حروف والفاظ کو سرخ روشنائی سے ممیز کیا گیا ہے۔ عبارت کے درمیان بعض دوسرے حروف و الفاظ کو بھی سرخ لکھا گیا ہے کہ ان پر زور دینا مقصود ہے اور کہیں کہیں سرخ دائرہ بطور علامت وقف بھی آیا ہے۔

حاشیہ میں اولین فصل کا عنوان ہے ''اسمہ و اسم آبائہ ﷺ'' اور اس کے تحت عبارت کا آغاز ہوتا ہے ''النبی ﷺ محمد بن عبداللہ ..'' سے اور پورا شجرہ نسب عدناں تک بیان کر کے اتنے حصہ نسب کو متفق علیہ قرار دیا ہے اور عدنان سے حضرت آدم تک نسب گرامی میں ''خلاف کثیر'' ہونے کا ذکر کیا ہے۔ پھر والدہ ماجدہ کا نسب سامی کلاب بن مرہ تک ہے اس کے بعد تاریخ ولادت دوشنبہ ماہ ربیع الاول عام الفیل بتا کر اس کی متعدد تاریخیں قیل کے لفظ کے ساتھ دوسری تیسری، بارہویں اور وغیرہ ذلک بیان کی ہیں۔ جمرہ وسطٰی کے قریب ایام تشریق میں آپ ﷺ کے حمل ٹھہرنے کا ذکر کرنے کے بعد وہ مشہور مگر موضوع روایت نقل کی ہے کہ ولادت نبوی ﷺ کی رات ایوان کسریٰ میں اضطراب پیدا ہوا جس کی آواز سنی گئی اور اس کے نتیجہ میں چودہ کنگرے گر گئے اور نار فارس بجھ گئی جو ایک ہزار سال سے کبھی بجھی نہ تھی اور بحیرہ ساوہ میں ابال آ گیا۔

حاشیہ میں فصل دوم بعنوان رضاعت حلیمہ کا حوالہ دے کر حضرت حلیمہ بنت ابی ذویب سعدیہ کی رضاعت، ان کے ہاں قیام کے دوران شق صدر کا معجزہ اور اس کے نتیجہ میں حکمت و ایمان سے مملو و بہرہ مند ہونے اور شیطانی حصہ سے محفوظ و مامون ہونے حضرت حلیمہ سے قبل ابولہب کی جاریہ (باندی) ثوبیہ اسلمیہ کی رضاعت نبوی کا ذکر ہے اور حضرت ام ایمن برکہ حبشیہ کو حاضنہ نبوی (دایہ) بتایا ہے۔ دایہ محترمہ کے بارے میں یہ سوانحی اطلاع بھی فراہم کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کو اپنے والد ماجد سے ترکہ میں پایا تھا اور جب سن

شد کو پہنچے (ورق ۱ الف) تو ان کو آزادی عطا کردی اور حضرت زید بن حارثہ سے ان کی شادی کردی۔

فصل ۳ میں والد ماجد اور والدہ ماجدہ کی وفات کا ذکر ہے۔ جب کہ حاشیہ میں فصل کے عنوان میں وضاحت ہے کہ آپ ﷺ رحم مادر ہی میں تھے کہ والد ماجد نے وفات پائی۔ پھر وضاحت عبارت ہے کہ دو ماہ یا سات ماہ قبل ولادت اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ آپ کی عمر اٹھائیس ماہ تھی جب والد گرامی نے انتقال کیا۔ یہ تینوں روایات لفظ ''قیل'' سے آئی ہیں۔ والدہ ماجدہ کی وفات ہوئی تو عمر شریف چار سال تھی، قیل کہا گیا ہے کہ چھ سال تھی۔ دادائے محترم عبدالمطلب نے آپ کی کفالت کی اور آٹھ سال دو ماہ اور دس دن کے تھے کہ دادا نے بھی داغ مفارقت دیا۔ عم محترم ابوطالب والی بنے اور بارہ سال دو ماہ دس دن کی عمر میں چچا ابوطالب کے ساتھ شام کا سفر کیا۔ یہ سفر شام کی فصل ۴ ہے۔ بصریٰ میں بحیرا راہب کا واقعہ نسبتاً تفصیل سے بیان کیا ہے (٦ سطریں) فصل ۵ دوسرے سفر شام کے لئے خاص ہے جو آپ نے حضرت خدیجہ کے مال تجارت کے ساتھ ان کے غلام میسرہ شادی سے قبل کیا تھا۔ اس سفر میں بھی ایک راہب کی زبانی آپ کی نبوت و رسالت اور معجزات کی تصدیق میسرہ کی زبانی کرائی گئی ہے۔ (ورق ا ب) یہ بھی نسبتاً مفصل ہے (چار سطریں)۔

حضرت خدیجہ سے رسول اکرم ﷺ کی شادی کی فصل ٦ ہے۔ بوقت زواج عمر شریف ۲۵ سال دو ماہ دس دن تھی۔ اور اس کے علاوہ بھی کہا گیا ہے۔ روایت ہے کہ آپ نے حضرت خدیجہ کو بارہ اوقیہ سونا مہر (صداق) میں دیا تھا۔ وہی اولین ذات اقدس تھی جو آپ علیہ السلام پر ایمان لائیں (وهی اول من آمن به علیه السلام)۔ پینتیس سال کی عمر میں تعمیر کعبہ میں حصہ لیا اور حجر اسود نصب فرمایا اپنے دست مبارک سے۔ چالیس سال اور ایک دن کی عمر ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے بشیر و نذیر کی حیثیت سے مبعوث فرمایا۔ پھر غار حراء میں حضرت جبریل کی آمد، اور تنزیلِ قرآن (آیات اقراء ۵-۱) کا واقعہ نقل کیا ہے۔ آپ کی نبوت کی ابتدا اسی میں ۸ ربیع الاول بروز دوشنبہ ہوئی۔ حکم الٰہی سے آپ نے دعوت کا اعلان عام

کیا (فصدع) پیغام الٰہی پہنچایا اور امت کو نصیحت و خیر خواہی کی۔ اسی فصل میں سہ سالہ محاصرۂ شعب کا ذکر ہے جو اہلبیت کے ساتھ تھا۔ محاصرہ سے نجات ملی تو انچاس سال عمر تھی۔ اس کے آٹھ ماہ اکیس دن بعد چچا ابوطالب کا انتقال ہوا اور اس کے تین دن بعد حضرت خدیجہ کا۔ پچاس سال اور تین (ورق ۲ الف) ماہ کی عمر میں نصیبین کے جنات حاضر خدمت ہوئے اور اسلام لائے۔

فصل ۷: کا موضوع ہے۔ اکیاون سال نو ماہ کی عمر میں اسراء کا شرف، زمزم اور مقام (ابراہیم) سے سفر مبارک کا آغاز اور بیت المقدس پر اختتام، پھر براق پر سوار ہو کر آسمان پر تشریف لے گئے اور نماز فرض ہوئی۔

فصل ۸: میں اختصار کے ساتھ مکہ سے مدینہ کی ہجرت اور اس کی تاریخ دوشنبہ ۸/ ربیع الاول دی ہے جب کہ مدینہ میں داخلہ بھی دوشنبہ کو ہوا جہاں پورے دس سال (عشر سنین سواء) قیام رہا۔ پھر وفات پائی۔ اہل نقل کے درمیان بعض تواریخ میں اختلاف (خلاف) پایا جاتا ہے جس کا مفصل ذکر ہم نے اپنی کتاب مسمّیٰ عیون الاثر میں کیا ہے۔

فصل ۹۔ غزوات نبوی پر ہے۔ مدت قیام مدینہ میں پچیس غزوات واقع ہوئے۔ کہا گیا ستائیس ہوئے۔ سات میں آپ ﷺ نے قتال فرمایا جو ہیں: بدر، احد، خندق، بنو قریظہ، بنو المصطلق، حنین اور طائف۔ کہا گیا ہے کہ آپ نے وادی القریٰ، غابہ اور بنو النضیر میں بھی قتال فرمایا۔ آپ کے سرایا (بعوث) کی تعداد پچاس کے قریب تھی (نحوا من خمسین)۔

حج کی فرضیت کے بعد آپ نے صرف ایک حج فرمایا۔ یہ فصل ۱۰ کا موضوع ہے۔ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ دو بار حج فرمایا۔ حجۃ الوداع کا بیان کافی مفصل ہے جو ورق ۲ ب کی آخری تین سطروں سے ورق ۳ ب کی پہلی پانچ سطروں تک وسیع ہے اس کے بعد آپ کی مدینہ واپسی ور ذوقعدہ میں چاروں عمروں کے ادا ہونے کا اسی ترتیب سے ذکر ہے۔ اسی پر سوانحی فصول اور سیرت مبارکہ کا بیانیہ ختم ہوتا ہے۔

اگلی تمام فصول مختصرات نگار اہل سیر کے طریقۂ نگارش کے مطابق مختلف پہلوہائے

یرت سے متعلق ہیں۔ ان کی تفصیل فصول کے عناوین کے تحت حسب ذیل ہے:

فصل ۱۱۔ صفت نبوی/شمائل نبوی علیہ السلام، جس میں حلیہ مبارک بیان ہوا ہے
دس سطریں)

فصل ۱۲۔ اسمائے نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ اس مرفوع حدیث میں مذکور اسماء گرامی
یسے محمد، احمد، ماحی، حاشر، عاقب، (ختم المرسلین) وغیرہ کا ذکر ہے (ورق ۳ب) صحیح مسلم کے
والہ سے نبی الملحمہ کا حوالہ ہے اور کتاب الٰہی میں مذکور اسماء گرامی جیسے بشیر و نذیر، طٰہ، یسین،
غیرہ کے ذکر کے بعد یہ صراحت مؤلف ہے کہ ان میں سے اکثر اسماء صفات مبارکہ ہیں۔

فصل ۱۳ اخلاق نبوی پر ہے حضرت عائشہ کی حدیث کان خلقہ القرآن سے آغاز
کر کے، غضب و رضا، شجاعت و سخاوت، جود و کرم، دینار و درہم سے بیزاری، فقر و فاقہ کی
رندگی، نان جویں اور کھجور پر گذارہ، اہلبیت کے نان نفقہ، صدق لہجہ، حلم وغیرہ کا نسبتاً کافی عمدہ
در مفصل بیانیہ ہے جو ورق ۴ الف کی ساتویں سطر سے ورق ۵ کی تیرہویں سطر پر ختم ہوتا ہے۔

اگلی فصل ۱۴۔ کا عنوان ایک نبوی سفر ہے جس میں آپ کے ایک بکری کے ذبح
کرنے اور اس کے پکانے کا واقعہ مذکور ہے اس کا سارا زور اس پر ہے کہ اپنے کام خود انجام
دیتے تھے اور کسی کو تکلیف نہ دیتے تھے۔ (ورق ۵ الف تا ورق ۵ ب)

فصل ۱۵۔ کا عنوان و موضوع تو یہ ہے کہ مجلس میں جاتے ہی جہاں جگہ ملتی تشریف
فرما ہوتے۔ آداب مجلس کے علاوہ آداب طعام، مسرت آگیں بشرہ، آداب پڑوس،
دو معاملات میں اختیار کی صورت میں آسان تر کے انتخاب، لباس و جوتے کے استعمال و
مرمت کا بھی ذکر ہے۔

فصل ۱٦ آپ کے سواری کے جانوروں اور ان کے ساتھ حسن سلوک اور آداب و
ادعیہ پر مبنی ہے۔

فصل ۱۷: کا عنوان تو کھانے کے بعد کی دعا ہے مگر اس میں آداب مجلسی، استغفار کی
کثرت، نماز کے طول اور خطبہ کے مختصر ہونے وغیرہ کا ذکر اذکار بھی ہے۔

فصل ۱۸ آپ کے روزوں سے متعلق ہے کہ اکثر نوافل روزے شعبان میں ر
تھے۔

فصل ۱۹ آداب خواب اور دعاؤں پر ہے اور فصل ۲۰ میں صراحت ہے کہ آ
صدقہ نہیں قبول کرتے تھے۔

فصل ۲۱ کا بیان ہے کہ دنیا سے تشریف لے گئے مگر نان جویں سے بھی سیر
ہوئی۔ آخرت کو ترجیح دی۔

فصل ۲۲. سرکہ سے روٹی کھانے اور سرکہ کی تعریف میں ہے۔ دوسرے کھانوا
غذاؤں کے علاوہ آداب طعام کا بھی حوالہ ہے۔ (ورق ۶ الف)

فصل ۲۳. کھانا کھلانے والے/ دعوت کرنے والے کے لیے دعائے نبوی پر ہے
دودھ کا ذکر بھی ہے۔

فصل ۲۴ لباس نبوی پر ہے۔ بہترین کپڑا قمیص تھا۔ لباس پہننے کی دعا بھی ہے۔
(ورق ۶ ب)

فصل ۲۵ عمامہ نبوی اور اس کے استعمال پر ہے، فصل ۲۶ خاتم نبوی سے متعلق ہے۔
وہ چاندی کی تھی اور نقش محمد رسول اللہ تھا اسی میں آپ کی بعض دوسری محبوب چیزوں۔ عطر، خوشبو
مسک، عود و کافور وغیرہ کا بھی حوالہ ہے۔ نماز میں آنکھوں کی ٹھنڈک ہونے کا بھی۔

فصل ۲۶. سرمہ لگانے کے طریقے، تیل استعمال فرمانے کی سنت، داہنے ہاتھ کام
کرنے وغیرہ کا ذکر ہے۔

فصل ۲۷: مزاح نبوی میں بھی حق سے دامن کش نہ ہونے سے متعلق ہے۔ بعض
واقعات کے حوالہ سے (ورق ۷ الف ب)

اگلی اہم اور مفصل فصل (۲۸) آپ کی ازواج مطہرات پر باندھی ہے۔ اس میں
تمام اکیس ازواج کی شادی اور ان کے سوانحی واقعات بیان کیے ہیں۔ حضرت خدیجہ سے
آغاز کی اور مختصر حوالہ دے کر حضرت سودہ کا ذکر خیر ہے۔ شادی کے علاوہ عمر اور وفات ازواج

ہی مذکور ہے۔ (ورق ۷ ب تا ورق ۹ الف) خاتمہ اس پر ہے کہ تمام ازواج کا مہر پانچ سو درہم تھا جو صحیح ترین روایت ہے۔ بعض ان ازواج کا بھی ذکر خیر ہے جن سے نکاح کامل نہیں ہوا جیسے حضرت فاطمہ بنت ضحاک، اساف خواہر دحیہ کلبی وغیرہ۔ ۹ الف ب کا خط زیادہ شکستہ ہو گیا ہے۔

فصل ۲۹ رسول اکرم ﷺ کی اولاد مطہرات پر ہے۔ ترتیب سے حضرت قاسم، عبداللہ، زینب، رقیہ، ام کلثوم، فاطمہ کا نام نامی آیا ہے۔ فرزندوں کی کنیت اور وفات قبل اسلام بعمر طفولیت کا ذکر کرنے کے بعد بنات طاہرات کی شادیوں کا ذکر ہے (ورق ۹ الف ب)۔

ایک مختصر فصل ۳۰ میں گیارہ اعمام اور چھ عمات کے اسماء پر مشتمل ہے۔ ان میں سے دو چچا حمزہ و عباس اور ایک پھوپھی صفیہ کے اسلام کا ذکر ہے۔ (ورق ۹ ب، ۱۰ الف)

فصل ۳۱ آپ کے تمام موالی کا احاطہ کرتی ہے۔ زیادہ تر اس میں اسماء ہیں کسی کسی کی عمر، تاریخ وفات اور معمولی سوانح بھی ہے (ورق ۱۰ الف ب)۔ پہلے غلاموں کا ذکر ہے۔ پھر آزاد خدام نبوی کا جیسے حضرات انس بن مالک، ہند، ربیعہ، عبداللہ بن مسعود وغیرہ۔

فصل ۳۲ میں سلاطین و ملوک کی طرف آپ کے فرستادوں کے ذکر خیر پر مفصل بحث ہے۔ عمرو بن امیہ/ نجاشی، دحیہ کلبی/ قیصر ہرقل، عبداللہ بن حذافہ/ کسریٰ، حاطب بن ابی بلتعہ/ مقوقس مصر، عمرو بن عاص/ جیفر وطیندی، سلیط عمری/ ھوذہ صاحب یمامہ، شجاع بن وہب اسدی/ وارث غسانی شاہ بلقاء، مہاجر بن ابی امیہ مخزومی/ حارث حمیری شاہ یمن، علاء حضرمی/ منذر بن ساوی بحرین، ابوموسیٰ/ یمن۔ اس میں آپ کے کاتبین کرام کا تذکرہ ہے۔ خلفاء اربعہ، عامر بن فہیرہ، عبداللہ بن ارقم، ابی بن کعب، خالد بن سعید، معاویہ۔ بعض دوسرے عمال نبوی اور ان کے فرائض کا حوالہ بھی ہے۔ (ورق ۱۱ الف ورق ۱۲) خاتمہ عشرہ مبشرہ کے اسماء گرامی پر ہوتا ہے۔

فصل ۳۳۔ آپ کی سواری کے اور پالتو جانوروں پر بندھی ہے۔ ان میں سے دس گھوڑوں کے نام تین خچروں (بغال) اور نعم کا ذکر ہے۔ مشہور اونٹنی قصواء کا زیادہ حوالہ ہے۔

(ورق ۱۲ الف ب)

فصل ۳۴. میں آپ کے اسلحوں کا دلچسپ بیان ہے (ورق ۱۲ ب ورق ۱۳ الف)

فصل ۳۵. آپ کے کپڑوں (اثواب اور سامان (اثاث) پر ہے۔ (ورق ۱۳ الف تا ورق ب)

فصل ۳۶. میں آپ کے معجزات کا نسبتاً مفصل ذکر ہے (ورق ۱۳ ب تا ورق الف)۔ حاشیہ میں دو معجزات کے لیے ورق ۱۵ الف پر دو فصلوں کے عناوین بھی معجزات ۔ ضمن میں باندھے ہیں۔ (۳۷/۳۸)

فصل ۳۹. آپ کی وفات کے واقعات پر ہے۔ اس میں ۶۳ سال عمر شریف دوشنبہ کو وفات بوقت دوپہر ۱۲ ربیع الاول کی تاریخ، چودہ دن مرض کی مدت، بدھ کو تدفین ذکر کر کے آغاز مرض سے وفات تک کے واقعات مختصر مذکور ہیں۔ اس کی تین ذیلی فصول ہیں۔ فصل ۴۰ غسل نبوی میں اختلاف پر کہ لباس سمیت ہو یا نہ ہو، غسل دینے والوں کا بھی ذکر ہے۔ فصل ۴۱ قبر نبوی کے لحد بنانے پر ہے اور اس سے متعلق فصل ۴۲ ہے جو یہ بتاتی ہے کہ لحد بنانے والے حضرت ابوطلحہ اور دوسری نوعیت کی قبر کھودنے والے حضرت ابوعبیدہ تھے۔ اس مختصر سیرت کا آخری جملہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے گھر (بیت) میں لحد نبوی بنائی گئی اور بعد میں آپ کے ساتھ حضرات ابوبکر و عمر بھی وہیں دفن کیے گیے ﷺ

مختصر تجزیہ:

اس مخطوطۂ سیرت کی سب سے بڑی تکنیکی خصوصیت یہ ہے کہ وہ گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا ہے اگر چہ اس کے کاتب اور مقام کتابت کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ مخطوطہ میں کتابت کی بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں اور نحو وصرف کی بھی۔ خط اور کتابت عمدہ نسخ ہے جو بعض اوراق میں شکستہ سے داغدار ہو جاتی ہے۔ مندرجات کی تحلیل و تجزیہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی کتابت ہندوستان ہی میں کہیں کی گئی ہوگی۔

موضوع و مضمون۔ سیرت نبوی۔ انتہائی مقدس و مبارک ہے۔ اس اعتبار سے اس مختصر مخطوطہ کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا ایجاز و اعجاز بیان ہے۔ صرف سولہ اوراق میں پوری سیرت نبوی کو سمیٹ دینا دریا کو کوزہ میں بند کرنے کے مترادف ہے۔ تلخیص و اختصار کے باوصف اس میں جامعیت و ہمہ گیری پائی جاتی ہے۔ وہ مؤلفِ علام کی موضوع و مواد پر انتہائی قدرت پر دلالت کرتی ہے۔ حافظ ابن سید الناس نے اپنی مبسوط کتاب عیون الاثر کی تلخیص مطالعہ سے زیادہ حفظ کی خاطر کی تھی۔

زبان و بیان اور اسلوب کے لحاظ سے مختصر نور العیون کا مقام بہت بلند ہے۔ مصری بلاغت اور اندلسی فصاحت اس میں سمودی گئی ہے۔ خوبصورت الفاظ، بلیغ معانی، شاندار تراکیب اور صرف ضروری اور لازمی افعال و اسماء کے استعمال نے اس کو اعجاز بھی عطا کیا ہے اور ایجاز بھی۔ ایک بھی ترکیب یا لفظ و اسم زائد از ضرورت نہیں استعمال کیا گیا ہے۔

معلومات و مواد کو جمع و تدوین کرنے کی تکنیک مختصر ترین فصول پر مبنی ہے۔ یہ مختصرات سیرت کی مسلم تکنیک ہے ابتدائی فصول میں تمام بنیادی سوانحی معلومات جمع کردی گئی ہیں۔ اس کے بعد کی فصول سیرت کے متعلقات پر مجموعی بحث پیش کرتی ہیں۔

مؤلف و اختصار نگار نے اپنی پسندیدہ فصول میں بالخصوص معجزات وغیرہ کے بیان کو طول دیا ہے۔

اختصار نگاری کے باوجود مؤلف علام کا کمال یہ ہے کہ وہ راجح روایت/قول کے علاوہ مرجوح روایات کا ذکر لفظ قیل سے برابر کرتے رہتے ہیں۔ انہوں نے تاریخی شعور کا کمال بھی دکھایا ہے۔ ہر مرحلۂ زندگی میں انہوں نے تاریخوں کا ذکر کیا ہے اور عمر نبوی کے حوالوں سے اس کو مشرف کیا ہے۔ آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے بھی سجایا سنوارا ہے۔ کہیں کہیں مصادر و منابع کا حوالہ بھی دیا ہے۔ سیرت نبوی کے بعض حوالے اور معلومات نظر انداز ہوگئے ہیں۔ ان کی تلافی نئی معلومات کے اضافہ سے کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ ایک عظیم ترین مختصر سیرت نبوی ہے۔ ﷺ

از ڈاکٹر نسیم احمد

رام جس مغموم و محیط اور ان کی ایک غیر مطبوعہ نظم
”درذکر شہر بنارس“

لالہ رام جس کی زندگی کے احوال و کوائف کی تفصیل دستیاب نہیں۔ ادبِ اردو کی تاریخیں ان کے ذکر سے یکسر خالی ہیں۔ اکادکا تذکروں میں جہاں ان کا نام آتا ہے تخلص کے ساتھ لکھنوی یا ساکن لکھنؤ لکھا ہوا ملتا ہے۔ علی ابراہیم خاں خلیل نے گلزار ابراہیم میں مغموم تخلص کے ساتھ ان کا حال تحریر کیا ہے۔ خلیل نے انھیں منسلکان سرکار ممتاز الدولہ مسٹر جانسن بہادر اور ساکن لکھنؤ لکھا ہے اور بنارس میں بہ قید سنہ ۱۱۹۹ھ ان سے اپنی ملاقات کا ذکر بھی کیا ہے آخر میں نمونتہً تیکیس اشعار درج کیے ہیں۔

رضا لائبریری رام پور میں گلزار ابراہیم کا ایک قلمی نسخہ محفوظ ہے۔ یہ دو کاتبوں کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ ان میں سے ایک کا خط عمدہ نستعلیق ہے۔ اسی کے قلم سے کتاب کے متن میں بعض مفید اضافے ہوئے ہیں اور جا بجا معلومات افزا حواشی بھی لکھے گئے ہیں۔ ان اضافوں میں لالہ جواہر سنگھ رام کا ترجمہ مع چھہتر اشعار، اور ان کے برادر خورد رام جس کا احوال محیط تخلص کے تحت از سر نو قلم بند کرنا بھی شامل ہے۔ تصنیفات محیط کے ذیل میں ”اشعار ش مدونست“ کی صراحت کے ساتھ پانچ پانچ عاشقانہ و فلسفیانہ مثنویاں اور ترجمہ انوار سہیلی مسمی بہ ”محیط دانش“ ان سے منسوب ہے نیز غزلوں کے منتخب اشعار اور مثنویوں کے نمائندہ اقتباسات بہ طور نمونہ درج ہیں۔ داخلی و خارجی قرائن سے پتا چلتا ہے کہ یہ اضافے مؤلف کی وفات کے بعد معرضِ تحریر میں آئے ہیں اور کاتب کے نتائج قلم ہیں۔

گلزار ابراہیم کی تالیف کے تقریباً تیس برس بعد ۱۲۲۹ھ میں ذوالفقار علی مست بنارسی نے اپنا تذکرہ "ریاض الوفاق" مرتب کیا۔ مست نہ صرف یہ کہ محیط کے معاصر ہیں بلکہ ان کی مجالست و موانست بھی انھیں حاصل تھی، انھوں نے محیط کو قوم کھتری، مہرہ، لاہوری الاصل لکھا ہے اور ان کا مولد دہلی بتایا ہے۔ لکھنو میں مسٹر جانسن کی سرکار سے وابستہ رہنے کی خلیل کے بیان کی تائید بھی کی ہے۔ آخر میں نمونتہً صرف چھ شعر نقل کیے ہیں۔

نواب عنایت حسین خان مہجور بنارسی نبیرۂ خلیل اور شاگرد محیط نے "مدائح الشعرا" کے نام سے ایک تذکرہ ۱۲۵۱ھ تا ۱۲۶۱ھ کے درمیان مرتب کیا ہے۔ انھوں نے محیط کو "خطۂ جنت نظیر کاشمیر" کا باشندہ لکھا ہے اور دہلی سے براہ راست بنارس آنے کی بات کہی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں۔ "۔۔۔از خطہ جنت نظیر کاشمیر بود، وارد دار الخلافہ شاہجہان آباد، دہلی گردیدہ واز آنجا در بلدۂ کاشی بنارس تشریف آوردند۔" یہاں محیط کا کشمیری الاصل ہونا محل نظر ہے اور دہلی سے براہ راست بنارس آنے کی روایت بھی درست نہیں۔ مست بنارسی نے ان دو معاصر تذکرہ نگاروں کی بہ نسبت محیط کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا بیان زیادہ قرین صحت معلوم ہوتا ہے۔

معاصر تذکروں کے مطابق رام جس محیط کے آبا و اجداد اصلاً لاہور کے باشندے تھے۔ ان کے والد کا نام لالہ گنگا بشن عاجز تھا۔ عاجز روزگار کی تلاش میں دہلی چلے آئے۔ یہیں رام جس پیدا ہوئے۔ بڑے ہوئے تو معاش کی فکر دامن گیر ہوئی۔ یہ واقعہ ۸۰۔۱۱۷۰ھ کے درمیان کا ہے۔ سیاسی، سماجی اور معاشی اعتبار سے یہ دور نہایت پر آشوب تھا۔ بادشاہ مفلس و نادار، رعایا بے قدر و بے کردار اور دلی اجڑی ہوئی تھی۔ چاروں طرف بد نظمی اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ ایسے نامساعد حالات میں وہاں مستقل ذریعہ معاش کی توقع بے سود تھی۔ چنانچہ رام جس محیط لکھنؤ چلے آئے۔ ذہین اور طباع شخص تھے اردو اور فارسی میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے، یہاں آتے ہی مسٹر جانسن کی سرکار سے وابستہ ہوگئے۔ بعد ازاں سر رشتہ دار پرمٹ ہو کر بنارس آگئے۔ سرکاری ملازمت شاید مستقل نہ تھی، یہ سلسلہ ختم ہوا تو بارہ سو روپے سالانہ وظیفہ مقرر ہوا۔ بعد ازاں وہ گوشہ نشین و عزلت گزیں ہوگئے لیکن تفریح اور تفنن طبع کی خاطر ہر شام گنگا کی سیر کے لیے جاتے، دوستوں سے خوش گپیاں کرتے، اور

دل بہلاتے۔ بڑے مرنجاں مرنج قسم کے انسان تھے۔

رام جس محیط خواجہ حسن کے شاگرد تھے۔ ابتدا میں مغموم تخلص اختیار کیا، بعد میں محیط کر لیا۔ خوش نویسی میں ماہر اور ریختہ اردو کے قابل ذکر اور مشاق شاعر تھے۔ کبھی کبھی فارسی میں بھی کہتے تھے۔ ذوالفقار علی مست نے دیوان اردو کے علاوہ ان کی دو مثنویوں اور ترجمۂ انوار سہیلی موسوم بہ محیط دانش کی بھی نشان دہی کی ہے۔

سنٹرل لائبریری (بنارس ہندو یونیورسٹی) کے شعبۂ مخطوطات کے لالہ سری رام کلیکشن میں محیط کا ایک قلمی دیوان محفوظ ہے۔ دیوان کا لائبریری نمبر Ulx3\58 ہے۔ اس میں کل ۱۸۴ صفحات ہیں پہلا اور آخری صفحہ سادہ ہے۔ متعدد صفحات کے حاشیوں پر بھی کلام درج ہے۔ آغاز میں اسے "انتخاب دیوان محیط" لکھا گیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصل دیوان ضخیم رہا ہوگا۔ اس کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ضرورت ہے تحقیق و تفتیش کی۔ پیش نظر انتخاب دیوان میں محیط کی مذکورہ بالا مثنویوں میں سے کوئی مثنوی شامل نہیں ہے۔ اصناف میں بالترتیب غزلیات، رباعیات، مخمسات، واسوخت (ایک) اور آخری نو شعر کی پنجابی غزل سے پہلے ہوالمحیط" کی سرخی کے تحت چھیاسٹھ اشعار کی ایک نظم بہ ہیئت غزل موجود ہے۔ چوں کہ یہ نظم شہر بنارس، اہالیان بنارس اور مقامات بنارس سے متعلق ہے اور اس کی ردیف بھی بنارس ہے بنا بریں "در ذکر شہر بنارس" کے عنوان سے یہ ہدیۂ ناظرین کی جاتی ہے۔

در ذکر شہر بنارس

ہیں جتنے اب سخن دانِ بنارس — وہ دل سے ہیں ثنا خوانِ بنارس ۱

نہ ہوں کیوں کر میں حیرانِ بنارس — کہ حیرت وہ ہیں خوبانِ بنارس ۲

نہیں گلزار دنیا میں بجز اس کے — کوئی ایسا گلستانِ بنارس ۳

ہجومِ گل رخوں سے رشکِ جنت — سراسر ہے بیابانِ بنارس ۴

یہ میدانِ فلک پر گوئے سبقت — غرض لے جائے میدانِ بنارس ۵

اڑ اوے دم میں بوئے نافہ چیں — یہ خاک عنبر افشانِ بنارس ۶

بہ حسن و خوبی و با دلربائی — ہیں یکتا خوبرویانِ بنارس ۷

ری زادانِ گجراتی و مہراشت ق یہ سب ہیں خوش ادایان بنارس ۸
ولیلن گل رُخانِ اہلِ پنجاب ہیں سب میں رشک حوران بنارس ۹
ہیں دل کے لینے میں کیا چست و چالاک عزیزوا دلربایان بنارس ۱۰
ہر اک مہ پارہ ہے یہاں رشکِ یوسف کہ کاں حسن ہے کانِ بنارس ۱۱
رے ہے طعن گل کی نازکی پر نزاکت بار غنچان بنارس ۱۲
کرے ہے کیا قیامت فتنہ برپا خرام یار خوبان بنارس ۱۳
بہ یک دیدن کرے بے ہوش وے خود نگاہ مست مستاں بنارس ۱۴
یہ سب باللہ کرتے ہیں خدائی بتاں کافرستاں بنارس ۱۵
رے ہے منفعل مہر فلک کو یہ حسن مہ جبیانِ بنارس ۱۶
خدا کو بھی یہ کرلے رام دم میں رم شہری غزالانِ بنارس ۱۷
نگوں کر دیں کلاہِ مہر گردوں بشوخی کج کلاہانِ بنارس ۱۸
پریشاں کر دے دم میں حالِ عالم یہ زلف ماہ رویانِ بنارس ۱۹
جہاں میں اب تو رشکِ اہلِ فردوس یہی ہیں حور و غلمانِ بنارس ۲۰

ق

ہیں خوبی میں کم یوسف سے ہرگز اگر دیکھو عزیزانِ بنارس ۲۱
اسی سے غیرتِ آفاق ہے یہ عزیز و مہ کنعانِ بنارس ۲۲
عجب ہی رنگ سے رونق فزا ہے گل و بلبل سے بستانِ بنارس ۲۳
کسی عنوان کا غم وہاں نہیں ہے ہے راحت بخش عنوانِ بنارس ۲۴
کرے ہے بے کلی سے دل کو پامال ہجومِ گل عذار انِ بنارس ۲۵

ق

اگر چہ اور بھی ہیں باغ یارو نضارت دہ خیابانِ بنارس ۲۶
پہ باغوں میں ہے مادھو داس کا باغ سر سر حبلِ بستان بنارس ۲۷
پھرے ہیں ہر طرف جوں سروِ آزاد جدھر دیکھو جوانانِ بنارس ۲۸
یہ پیل مست سے ہوتے ہیں ہمسر بہ قوت اب ضعیفانِ بنارس ۲۹
یہ عزّ و جاہ اور باشوکت و شان ہیں فخر شہ گدایان بنارس ۳۰

نظر میں ان کی ہے سیر دو عالم　　زہے عزلت گزینانِ بنارس ٣١
اُڑاوے نغمہ سنجی بلبلوں کی　　نشید بید خوانانِ بنارس ٣٢
ہے جس سے نغمۂ توحید پیدا　　زہے ناقوس رہبانِ بنارس ٣٣
جنھیں پوجے ہے آذر اور سمندر　　یہ ہیں آتش پرستانِ بنارس ٣٤
بھلاوے چہچہے مرغِ ارم کو　　خروشِ عندلیبانِ بنارس ٣٥

ق

تلاش رزق میں رہتے ہیں ہر دم　　تگ و دو میں فقیرانِ بنارس ٣٦
ہے از بس نعمتِ دنیا سے مملو　　سراپا خوانِ احسانِ بنارس ٣٧
اسی سے اب نہیں رہتا ہے ہرگز　　گرسنہ کوئی مہمانِ بنارس ٣٨
عجب ہیں یہاں اب وہ پرم ہنس　　جو پھرتے ہیں یہ عریانِ بنارس ٣٩
انھیں دیکھے سے ہووے کیوں نہ راحت　　کہ ہیں وہ اہلِ عرفانِ بنارس ٤٠

ق

ولے اک شخص ہے یہاں مست وحدت　　اگرچہ ہے غریبانِ بنارس ٤١
پہ ہے سر خیل خیل اہلِ عرفاں　　ہے ظاہر اس سے عرفانِ بنارس ٤٢

ق

بہ آب و تاب جو ہے چشمۂ گنگ　　طراوت بخش بستانِ بنارس ٤٣
بہ وقتِ صبح اہلِ معصیت کو　　مکت بخشے ہے اشنانِ بنارس ٤٤

نہ سمجھو بت کہ ہے روحِ مجسم　ق　بشیشر ناتھ بھگوانِ بنارس ٤٥
اگر سمجھو حقیقت میں تو ہے اب　　بنارس جسم یہ جانِ بنارس ٤٦
کرے ہیں جان کر معبود اپنا　　پرستش جنّ و انسانِ بنارس ٤٧
مئے مقصد سے پُر جامِ تمنا　　کریں پیرو جوانانِ بنارس ٤٨

ق

خدا کے حکم سے رہتا ہے دن رات　　بتِ بھیروں نگہبانِ بنارس ٤٩
نہیں فرماں سے اس کے کوئی سرتاب　　یہ انسان اور حیوانِ بنارس ٥٠

ہاں مشرق سے لے کر تا بہ مغرب   غرض جاری ہے فرمانِ بنارس ۵۱

ق

یہ مادھو داس کا یارو دھرہرا   ہے تمکیں بخش ارکانِ بنارس ۵۲
رکھے ہے شرف برجوں پر فلک کے   یہ آثار نمایانِ بنارس ۵۳
اے ہے طعن ایوانِ فلک پر   غرض ہر ایک ایوانِ بنارس ۵۴
جو دیکھو تو فلک سے بھی ہے برتر   عزیزو رفعت و شانِ بنارس ۵۵

ق

یہ ان یاروں سے رکھ امیدیاری   کہ ہیں اغیار یارانِ بنارس ۵۶
کبھی ارکان یہاں کے میں جو دیکھے   تو ہیں بے عقل و نادان بنارس ۵۷
نہیں ہے ان میں بوئے آدمیت   خرچند ہیں یہ حیوانِ بنارس ۵۸
مگر ہے وہ جو ابراہیم علی خاں   غنیمت ہے ز ارکانِ بنارس ۵۹
اگر پاتا وہ تھوڑی سی بھی قدرت   تو بیشک تھا وہ سلطانِ بنارس ۶۰
یہ بے سازان و سامانوں کو دم میں   ہے ساماں بخش سامان بنارس ۶۱
ہمیں تو خار بھی اس گل زمیں کا   نظر آتا ہے ریحانِ بنارس ۶۲
فقط میں ہی نہیں قربان ہر دم   فلک بھی نت ہے قربانِ بنارس ۶۳
گریباں گیر دل کا گر ہے یہ شوق   تو میر دست ودامانِ بنارس ۶۴

ق

یہ جان و دل جو ہے ہر لحظہ یارب!   محیط اس جا ثنا خوانِ بنارس ۶۵
رہے تا زندگی اس کو میسر   طوافِ کعبۂ جانِ بنارس ۶۶

☆☆☆

تحریر: پروفیسر عبدالعلی
ترجمہ   ڈاکٹر صلاح الدین
محمد اسلام عمری

یمن کی رسولی سلطنت

رسولی خاندان نے دوصدی سے زیادہ (۱۲۲۹تا ۱۴۵۴) یمن پر حکومت کی انہوں نے وطنی اور عالمی سطح پر اہم کردار ادا کیا۔ اس خاندان کی برتری اس بات میں مضمر تھی کہ انہوں نے بین الاقوامی بحری تجارتی راستہ پر قبضہ کر رکھا تھا جو بحر ہند سے بحر متوسط تک براہ یمن بندرگاہ جاتا تھا۔ اس کو یہ حیثیت جزیرہ نما عرب کے جنوب مغربی کنارے اور بحر احمر کے دہلیز پر واقع ہونے کی وجہ سے حاصل تھی۔ اس کی وجہ سے نہ صرف مسلم دنیا بلکہ ان تمام ممالک میں ان کی عزت تھی، جن کا تجارتی تعلق مغرب ومشرق کے درمیاں واقع ممالک سے تھا۔ جس کے نتیجہ میں یہ بین الاقوامی حیثیت کی حامل طاقت بن گئی تھی۔ مگر یہ بات حیرت انگیز ہے کہ اتنی اہمیت کا حامل ہوتے ہوئے بھی مورخین نے ان کی حکومت اور کامرانی کو نہ تو ان کے شایان شان قلم بند کیا اور نہ اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ذیل میں اس سلسلۂ سلاطین کے مختصر حالات اور کارناموں کو پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

رسولی سلطنت کا آغاز وانصرام:

رسولی خاندان جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، سلطان نورالدین نے اپنے دادا محمد بن ہارون الغسانی کے نام پر رکھا جو کہ حکومت کے سفیر (رسول) کی حیثیت سے مصر کے ایوبی دربار میں کئی بار بھیجے گئے اور رسول کے نام سے مشہور ہوئے۔(۱) جس کی وجہ سے ان کی اولادیں رسولی نام سے موسوم ہوئیں۔ان کا نسلی تعلق مورخین کے نزدیک متنازعہ فیہ ہے۔

کچھ مورخین نے انہیں فارسی النسل قرار دیا ہے۔ کیونکہ ان کے آباواجداد میں کسی کا نام رستم تھا۔ (۲) لیکن اس حقیقت کو اگر مدنظر رکھیں کہ چھٹی صدی عیسوی کے اواخر سے ہی اہل فارس یمن پر قابض تھے۔ اور فارسی کے کافی الفاظ یمن میں مقبول ہو چکے تھے۔ تو ان کے فارسی النسل ہونے کے لئے قابل قبول ثبوت نہیں بن سکتا۔ بعض نے انہیں ترکمانی زبان بولنے کی وجہ سے اغز نسل کا ترکمان قرار دیا ہے۔ (۳) لیکن یمنی عرب مورخین نے ان کا تعلق قحطان سے جوڑا ہے جو جنوبی عربوں بتوسط جبلہ بن الایہم ۔ آخری غسانی حکمران اور زید بن کہلان بن سبار کے جد امجد کہلاتے ہیں۔ (۴)

علی بن رسول:

رسولی خاندان کے آغاز سے پہلے یمن پر ۱۲۲۹ء تک ایوبی قابض تھے۔ جسے سلطان صلاح الدین ایوبی کے بھائی طوران شاہ نے ۱۱۷۴ء میں فتح کیا تھا۔ چونکہ رسولی ایوبیوں کے منظور نظر تھے اس لیے علی بن رسول کو انہوں نے ۶۱۱ھ/۱۲۲۲ء میں مکہ کا گورنر بنا کر بھیجا جس کے انتقال کے بعد اس کا بیٹا نورالدین عمر اس کا جانشین ہوا۔

نورالدین عمر بن علی بن رسول (۶۲۶-۶۴۷ھ/۱۲۲۹-۱۲۵۰ء)

آخری وقت میں یمن کی ایوبی حکومت انحطاط پذیر ہو گئی تھی۔ اس کے آخری سلطان مسعود یوسف بن کامل اس صوبے سے مصر جانے پر مجبور ہوئے اس لیے ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں انہوں نے نورالدین بن عمر کو اپنا نائب اور گورنر مقرر کر دیا۔ لیکن ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں سلطان کے انتقال کے بعد نورالدین نے اپنی خودمختاری کا اعلان کیا اور ملک المنصور کا خطاب اختیار کیا۔ اس نے مصری حکمرانوں کو دیا جانے والا خراج بھی بند کر دیا۔ (۵) ضروری احتیاط کو بروئے کار لاتے ہوئے عنان (۶) حکومت پر اپنی گرفت یقینی بنانے کے لیے اپنے نام کے سکے جاری کئے نیز جمعہ میں اپنے نام کا خطبہ پڑھوانے لگا

۶۳۲ھ/۱۲۳۵ھ میں عباسی خلیفہ الظاہر بن الناصر نے رسمی طور پر رسولی خاندان کی حکومت یمن پر تسلیم کر لی اور اس طرح یمن پر رسولی خاندان کی حکومت کا آغاز ہوا۔

یہ بات بڑی دل چسپ ہے کہ سلطان مسعود نے عمر کو یمن کا سیاسی منصب ... کرتے وقت پوری احتیاط ملحوظ رکھی کہ رسولی ان کے تابع اور وفادار رہیں۔ اس مقصد مدنظر رکھتے ہوئے اور اس کی طاقت کو کم کرنے کے لیے عمر کے دو بھائیوں بدرالدین اور فخر الدین کو قیدی بنا کر مصر بھیج دیا اور ۶۴۹ھ/۱۲۵۲ء تک مقید رکھا۔ جنھیں سلطان مظفر بن عمر کے زمانہ میں یمن واپس لایا گیا لیکن اس وقت تک حالات بدل چکے تھے اور یہاں بھی انہیں قید ہی میں رکھا گیا۔ (۷)

یہ بات بھی اتنی ہی قابل ذکر ہے کہ نور الدین ایک اولو العزم اور لائق سیاست داں تھا مزید براں ایوبی سلطان کے ہاتھوں اپنے بھائیوں کے ساتھ برے سلوک نے اسے مزید ہوشیار اور متحرک بنا دیا۔ یہی وجہ تھی کہ گورنر بنے رہنے کے لیے پوری طرح سلطان کی مرضی پر منحصر نہ رہ کر اس نے عوام میں اپنی حیثیت مضبوط کرنے کی سعی کی۔ جس نے اس کے خودمختار حکمراں بننے (۸) کی خواہش کو عملی جامہ پہنانے میں کافی سیاسی فائدہ پہونچایا۔

عمر نے ۶۳۵ھ/۱۲۳۸ء میں مکہ پر قبضہ کر لیا اور پندرہ سال تک زیر تسلط رکھا۔ ۶۴۵ھ/۱۲۴۸ء میں اس کے بھتیجے اسدالدین محمد نے اس کے خلاف بغاوت کر کے دمار کا رخ کیا اور زیدی امام سے مفاہمت کر لی۔ لیکن چوں کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا اس نے جلد ہی اپنے چچا سے صلح کر لی اور شرفاء کے خلاف جنگ کی جو امام عبداللہ بن حمزہ کے اولاد تھے لیکن ۶۴۷ھ/۱۲۵۰ء میں سلطان عمر اپنی ہی مملوک فوج کے ہاتھوں جند میں قتل کر دیا گیا۔ اس کا کارنامہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس نے رسولی خاندان کی مضبوط بنیاد رکھی بلکہ اس کو مکہ سے حضر موت تک وسعت بھی دی۔ اور اس طرح دنیا کے نقشہ پر رسولی خاندان کا نام درج کر دیا۔ بعد میں آنے والے رسولی سلاطین کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ

انہیں تین اہم مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔

خاندانی خانہ جنگی اور سازشیں جس میں شہزادے حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے تھے اور ان کے سامنے مشکلات کھڑی کر دیتے تھے۔

یمن کے مقامی قبائلی امراء جن کا تعلق شرفاء کی جماعت سے تھا یہ لوگ اکثر رسولیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے رہتے تھے۔ لیکن جب ان کے منصوبے ناکام ہو جاتے تو وہ مفاہمت کر لیتے۔

زیدی اماموں کا خاندان پہاڑی علاقوں کے اندرونی حصوں میں آباد تھا۔ یہ بھی اہم طاقت تھے جن سے رسولیوں کا سابقہ پڑتا تھا اور ان سے جنگیں ہوتی تھی۔

مظفر یوسف (۶۴۷-۶۹۴ھ):

سلطان عمر کے قتل کے بعد قاتلوں نے اس کے بھتیجے کو سلطان بنا دیا اور زبید پر حملہ کر دیا۔ مقتول سلطان کے بڑے بیٹے مظفر یوسف نے مہم میں پناہ لے رکھی تھی اس نے قریب ایک سو پچاس بہادروں کو جمع کر کے زبید پر حملہ کر دیا جہاں اس کی زوجہ پہلے سے ہی تخت کے باطل دعوے داروں کے خلاف عوام کو بیدار کرنے میں مشغول تھی اس درمیان اس کے معاذنین و پیروکاروں کی تعداد میں اضافہ ہوا جس کے سامنے مملوک فوج مع قاتلوں کے نیز تخت کے دعویداروں نے ہتھیار ڈال دیا اور اس کی قیادت کو تسلیم کر لیا۔

سلطان مظفر یوسف ایک عادل، با اقتدار اور لائق حکمراں تھا۔ اس نے مصر کے مملوک سلاطین کو سالانہ خراج (۹) ادا کرتے ہوئے اپنے تعلقات کو استوار رکھا اور اپنی حالت کو مضبوط کر لیا۔ اس کے علاوہ یہ نہایت نامور رسولی سلطان تھا جس نے سینتالیس سال تک نہایت کامیابی کے ساتھ حکومت کی اور ملک کو مضبوطی عطا کی نیز اس کے حدود میں توسیع بھی کی (۱۰) وہ خدا پرست، فیاض اور عوام کے ساتھ حسن سلوک کرنے والا تھا (۱۱)۔

سلطان مظفر یوسف کا دور زیدی اماموں خاص طور سے امام مہدی احمد بن حسین (۶۴۶۔۶۵۶ھ/۱۲۴۹۔۱۲۵۹ء)، امام یحییٰ بن محمد السراجی (۶۵۶۔۶۶۰ھ/۱۲۵۹۔۱۲۶۳ء) اور امام مہدی ابراہیم بن تاج الدین (۶۷۰۔۶۷۴ھ/۱۲۷۳۔۱۲۷۷ء) کے خلاف مستقل جدوجہد کے لئے بھی قابل ذکر ہے ان میں امام السراجی کو سلطان کے وزیر سنجر الشعبی نے اندھا کر دیا جبکہ امام مہدی ابراہیم کو قیدی بنا کر تعز میں رکھا گیا جہاں قید ہی میں اس کی موت ہو گئی۔ (۱۲) اپنے مخالفین کے خلاف فتح حاصل کرنے کے نتیجے میں المظفر (خدا نے فتح یاب کیا) کے لقب سے مشہور ہوا۔۶۹۴ھ میں تعز کے قلعہ میں آخری سانس لی (۱۳)۔ اس کی موت کی خبر سن کر زیدی امام المتوکل المطہر بن یحییٰ (۶۷۶۔۶۹۷ھ/۱۲۷۸۔۱۲۹۸ء) نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ ''یمن کا عظیم ترین بادشاہ معاویہ زمان وفات پا گیا۔ اس کے قلم نے ہمارے نیزوں اور تلواروں کو پاش پاش کر دیا (۱۴)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مانا ہوا بہادر اور سیاست داں تھا۔

اس سلسلہ میں یہ ذکر کرنا بھی سود مند ہوگا کہ جب ہلاکو نے عباسی خلیفہ المعتصم کو ۱۲۵۸ء میں قتل کر دیا اس وقت سلطان مظفر یوسف نے خود کو مسلمانوں کا خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا (۱۵)۔ مسلمانوں کا روحانی پیشوا (خلیفہ) ہونے کی حیثیت سے چین کے مسلمانوں کے داخلی معاملات میں مداخلت کی جن کا تعلق رسم ختنہ سے تھا جس پر وہاں کے حکمراں نے پابندی عائد کر دی تھی۔ اس سلسلہ میں سلطان نے بیش بہا تحائف کے ساتھ ایک خط ارسال کیا اور پابندی ختم کر دی گئی (۱۶)۔

سلطان اشرف عمر بن یوسف (۶۹۴۔۶۹۴ھ) اور سلطان مؤید داؤد (۶۹۴۔۷۲۱ھ)

سلطان مظفر یوسف کے بعد اس کا بیٹا اشرف عمر تخت نشین ہوا۔ جس نے صرف تین سال حکومت کی، اس کا بھائی مؤید داؤد تھا۔ یہ شحر کا گورنر تھا اس نے اس کے خلاف

بغاوت کر کے عدن پر قبضہ کر لیا لیکن بالآخر اس کی شکست ہوئی اور قید خانہ میں ڈال دیا گیا۔ بعد میں جب عمر بن یوسف کو زہر دے کر مار ڈالا گیا تب اس کے بھائی مؤید داؤد کو قید سے رہا کیا گیا اور محرم ۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء میں وہ تخت نشین ہوا۔ اس نے اپنی فرماں روائی کا افتتاح اس لونڈی کو قتل کر کے کیا جس نے اس کے بھائی کو زہر دیا تھا (۱۷)۔ اس کا ابتدائی دور مشکلات سے پر تھا کیونکہ پہاڑی اور میدانی دونوں جگہوں پر بکھری ہوئی چھوٹی چھوٹی فوجوں سے جھڑپ روز کا معمول بن گیا تھا۔ لیکن اس نے بڑی بہادری سے ان سب کا مقابلہ کیا اور اپنی حکومت کو محفوظ رکھا نیز قانون اور ضابطے کو قائم کیا۔ مصر کے مملوک سلاطین سے تعلقات قائم رکھنے کے لیے اپنے پیش روؤں کی طرح قیمتی تحائف بھیجنا جاری رکھا۔ ۲۵ رسال تک حکومت کرنے کے بعد ذی الحجہ ۷۲۱ھ/۱۳۲۲ء میں وفات پائی (۱۸)۔ اپنے رحم دلی اور حسن سلوک نیز عوام الناس کے اچھے لوگوں سے محبت کی وجہ سے ان میں اس کی کافی عزت تھی۔ عوام میں اس کی کتنی عزت تھی اس کا اندازہ ایک ہم عصر یمنی شاعر تاج الدین عبدالباقی کے درج ذیل اشعار سے لگایا جا سکتا ہے جو اس نے سلطان کی شان میں اس وقت کہے تھے جب وہ ہاتھی پر سوار تھا

> ''اللہ تعالیٰ نے آپ کو وہ رتبہ اور عزت عطا کیا ہے جو آپ سے پہلے کسی سلطان کو نصیب نہ ہوا۔ جب آپ ہاتھی پر سوار ہوتے ہیں تو وہ فرط انبساط سے چلتے ہوئے دھول اڑاتا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی سلطان کے ساتھ مسرور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمام وحشی جانوروں کو آپ کے سامنے منکسر مزاج بنا دیا ہے۔ کیا آپ اس معاملہ میں حضرت داود یا سلیمانؑ جیسے ہیں (۱۹)۔

مجاہد علی (۷۲۱-۷۶۴ھ/۱۳۲۲ء-۱۳۶۳ء):

اپنے والد کے انتقال کے بعد مجاہد علی کو سلطان بننے کا موقعہ ملا لیکن ۷۲۲ھ میں اس کے حریفوں نے معزول کر کے اسے قید کر لیا اور اس کا چچا ایوب بن مظفر یوسف

سلطان ہوا۔ مگر مجاہد علی کے پیروکاروں نے اسے جلد ہی قتل کر دیا، جس کے نتیجے میں مجاہد پھر سلطان بنا لیکن اس کے بھتیجے ظاہر الدین عبداللہ بن منصور ایوب نے اپنے ہمدرد شہاب الدین الصفوی کے اکسانے پر دملوہ کے مضبوط قلعہ سے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا، عدن اور کچھ دوسرے علاقوں پر قبضہ کر لیا (۲۰)۔

بغاوت کو فرو کرنے میں خود کو لاچار پا کر سلطان مجاہد علی نے مصر کے مملوک سلطان ناصر بن محمد بن قلاوون سے مدد کی درخواست کی جس نے ۷۲۵ھ ۱۳۲۶ء میں ایک عارضی فوجی دستہ ظاہر بیبرس کی قیادت میں یمن بھیجا جس کی مداخلت سے دونوں کے درمیان عارضی جنگ بندی کا معاہدہ اس شرط پر ہوا کہ دملوہ اسد الدین کے زیر قبضہ رہے گا۔ اس کے بعد اس مصیبت کے ذمہ دار شہاب الصفوی کو حاضر ہونے کا فرمان جاری کیا جب اس نے حکم عدولی کی تو مصری فوجی دستہ نے تعز کے گھوڑوں کے بازار میں اس پر حملہ کر کے قتل کر دیا۔ انہوں نے ہر حصہ میں پھیلی بغاوت کو فرو کیا اور ۷۲۶ھ میں مصر واپس لوٹ گئے (۲۱)۔ مجاہد علی نے اپنی حالت کو مضبوط اور منظم کرنے کے بعد ظاہر اسد الدین کو معزول کر کے قید کر لیا اور پھر قتل کر دیا (۲۲)۔

افضل عباس بن مجاہد علی (۷۶۴-۷۷۸ھ):

۷۶۴ھ میں جب مجاہد علی کا بیٹا افضل عباس تخت نشین ہوا تو اس کے ایک بائی بھائی نے زیدی امام صلاح الدین کے ساتھ سازش کر کے ایک ساتھ کئی شہروں پر حملہ کر کے قبضہ کر لیا۔ مزید برآں شرفاء کچھ علاقوں پر قابض ہو کر اس کے لیے ہمیشہ مصیبت کی بنیاد بنے رہے۔ سلطان کا انتقال ۷۷۸ھ/۱۳۷۷ء میں ہوا۔

اشرف اسمٰعیل بن عباس (۷۷۸-۸۰۳ھ):

اشرف اسمٰعیل ماہ ذی الحجہ ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء میں پیدا ہوا اور اپنے والد کے انتقال

ہوا۔ اس وقت اس کی عمر اٹھارہ سال سے کم تھی اور اس نے اپنے اپ
ں سے گھرا پایا، زیدی اماموں، شرفاء اور اس کے اپنے مملوک فوجیوں
ے کئی بار اپنا دعویٰ سلطنت پیش کیا۔ بظاہر تمام ناموافق حالات کے
پنی حکومت بڑی تمکنت کے ساتھ قائم رکھا۔ پچیس سال تک حکومت
ربیع الاول ۸۰۳ھ میں وفات پائی۔ وہ بڑا ہی فیاض اور انصاف پسند
ت کے معاملات کو بڑی قابلیت سے انجام دیتا تھا۔ اس کی تدفین تعز
نوائے گئے مدرسہ میں کی گئی (۲۳)

۸۔۸۲۹ھ):

ندان کا آخری مشہور سلطان تھا جس نے حکومت کو منظم کیا اور باغیوں کو
یا مگر اپنے ہی ایک باغی بھائی کے ہاتھوں جس نے اس کے خلاف
لیا گیا اور اندھا کر دیا گیا۔

ں اور خاتمہ:

صر احمد کے بعد سلطنت کا اتحاد بہت دن تک قائم نہ رہ سکا اور جلد ہی
ں میں تقسیم ہو گیا، جنھوں نے متعدد قلیل مدتی حکمرانوں کے عروج و
جو انتشار یا خانہ جنگی شاہی گھرانوں کے اندرونی اختلافات کی وجہ سے
، فوجیوں کی بغاوت اور طاعون کے وقتاً فوقتاً وبا سے اور بھی ابتر ہو گئی۔
۱۱ء میں آخری رسولی سلطان الملک المسعود نے لاہج اور عدن کے
ں بڑھتی ہوئی طاقت کے سامنے سلطنت سے دست بردار ہو کر مکہ میں
۔ بنو طاہر یمن کے بڑے حصہ پر سولہویں صدی عیسوی کے اوائل تک
، پہلے قابض رہے (۲۴)۔

حکومت کا نظم ونسق:

حکومت کا نظم ونسق عموماً وزراء اور اعلیٰ عہدہ داروں یا بازگزار منصب داروں کے ذریعہ کیا جاتا تھا۔ وزیر، قاضی یا شیخ کے نام سے بھی موسوم تھے (۲۵)۔ ہر بڑے شہر میں دو طرح کے عمال تھے ایک والی یا امیر اور دوسرا ناظر زمام یا مشد کہلاتا تھا۔ محصول وصول کرنے کے لئے حکام باضابطہ ریاست کا دورہ کرتے تھے (۲۶)۔

سلطان قدرے سادگی پسند تھے اور گوشہ نشینی کی زندگی گزارتے تھے عوام میں ان کا ظہور گاہے بگاہے ہی ہوتا تھا۔ وہ نہ تو شاہی زندگی کی رسومات میں دلچسپی لیتے تھے اور نہ ہی اپنی رہائش گاہ پر گورنروں اور اعلیٰ عہدہ داروں کی مجلس منعقد کرتے۔ اگر کسی معاملہ میں کوئی امیر یا کوئی دوسرا عہدہ دار سلطان سے ملاقات کرنے کا متمنی ہوتا تو اسے اپنا پیغام تحریری شکل میں بھیجنا پڑتا تھا اور پھر سلطان اپنا فیصلہ اپنے ہاتھوں سے اسی خط پر تحریر کردیا کرتا تھا۔ اسی طرح کسی کے ساتھ کئے گئے ناانصافی پر دادرسی کے سلسلہ میں لکھے گئے درخواست پر سلطان اپنا فیصلہ اسی درخواست پر صادر فرما دیا کرتا تھا۔ سلطانوں کی شاہی زندگی کی دوسری اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنی تعطیلات اور فرصت کے اوقات اپنے معتمد دوستوں اور شرفاء (امراء) کے ساتھ زبید کے کھجوروں کے باغات (سبوت) میں اور ساحل سمندر پر گزارتے تھے۔ شاہی خاندان کا دورعروج میں یہ ایک مستقل اور باضابطہ عمل تھا۔

جہاں تک فوجوں کا تعلق ہے تو یہ ایک بڑی طاقت تھی جس میں کرد اور غز مملوک سپاہی بڑی تعداد میں بھرتی کئے گئے تھے۔ فوج عموماً ایک ہزار گھوڑ سوار اور دس ہزار پیدل سپاہ پر مشتمل ہوتی تھی۔ بعض اوقات گھوڑوں کو ان کے مردہ آقاؤں کی قبروں پر ذبح کردیا جاتا تھا۔

خارجہ پالیسی:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، جنگی نقطۂ نظر سے یمن کا جائے وقوع بڑی اہمیت کی

حاصل تھی۔ اسی وجہ سے رسولی سلاطین کو بین الاقوامی بحری راستہ پر حقیقی اختیار حاصل تھا جس کے نتیجہ میں نزدیک و دور کے تمام ممالک جو تجارت سے وابستہ تھے اپنے تاجروں اور جہازوں کی تحفظ کے لیے ان حکمرانوں سے دوستانہ تعلقات قائم کرنا چاہتے تھے۔ تعجب کی بات نہیں کہ دور دراز کے ممالک جیسے چین، ہندوستان، حبشہ وغیرہ سے سفارت کار مع بیش بہا تحائف رسولی سلاطین کے یہاں آیا کرتے تھے۔ چونکہ اس میں خود ان کا مفاد مضمر تھا اس لے وہ بھی اس جذبہ سے اپنے سفارت کاروں کو مع قیمتی تحائف ان کے یہاں بھیجتے تھے۔ ایسا کہا جاتا ہے کہ رسولی اپنا سفارت کار چننے میں بہت محتاط تھے اور اس عہدہ پر اپنے ان قرابت داروں کو مقرر کرتے تھے جو تقوی اور راست بازی کے لئے مشہور تھے (۲۷)۔

رسولی خاندان کی خارجہ پالیسی کی دوسری اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ مصر کے سنی مملوک سلاطین سے اپنے سیاسی تعلقات قائم کر رکھا تھا اس کا اہم مقصد صرف زیدی اماموں، جن سے ان کی دائمی جنگی صورت حال قائم تھی، کے خلاف ضرورت کے وقت فوجی مدد حاصل کرنا ہی نہیں تھا جو اکثر اس کا حق جتاتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے یہ مملوک سلاطین کے لیے بیش بہا قیمتی تحائف متواتر بھیجتے رہتے تھے۔ اسی طرح کا ایک تحفہ اتنا ضخیم تھا کہ اس کو لے جانے کے لیے دوسو اونٹوں کی ضرورت درکار تھی اس میں نفیس کپڑا اور یمن کی نادر ومخصوص چیزیں شامل تھی۔ مزید برآں تحفے میں دوسو اونٹ اور گھوڑے بھی شامل تھے (۲۸)۔

مذہبی اور اقتصادی حالات:

رسولیوں نے ان علاقوں میں جو ان کے زیر تسلط تھے ایوبیوں کی سنی اسلام کی پالیسی کی سر بلندی کو قائم کر رکھا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جس وقت زیدی اماموں نے شمال یمن کے دور دراز پہاڑی علاقوں میں شیعی مذہب کی تبلیغ شروع کی۔ اس وقت تک ان کے ممالک میں سنی مذہب مضبوطی سے قائم ہو چکا تھا۔ چونکہ رسولی سلاطین امام شافعی کے پیرو

تھے اس لئے مسلک شافعی ملکی مذہب قرار پایا۔

رسولی سلطان مذہب کی طرف راغب تھے۔ اس لیے بڑے پیمانے پر مذہبی علیم کی اشاعت کے لیے سہولیات دیں۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے پورے ملک میں زیادہ تعداد میں مدارس اور مساجد تعمیر کروائیں۔ ان کی مذہبی زندگی کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ ہر سال ۲۷ رجب کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شب معراج کی تقریب کا سلطان اور عوام بے صبری سے انتظار کرتے اور جوش و خروش سے مذہبی رسومات ادا کرتے۔ اس موقعہ پر سلطان عوام سے گھل مل جاتے تھے اور اس عرصہ میں بادشاہ کے امور خانہ داری کے افسران (مدار طعام) کو اس معاملے میں مداخلت نہ کرنے کی ہدایت ہوتی تھی (۲۹)۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ سلطانوں کے اندر مذہبی جوش زیادہ تھا اور مذہبی جذبے کے اظہار کے لئے تدابیر بھی کرتے تھے۔ اس نقطہ کو ثابت کرنے کے لیے دو مثالیں کافی ہوں گی۔ اول۔ ۱۲۵۸ء/۶۵۵ھ میں جب منگولوں کو بغداد پر فتح و نصرت حاصل ہو گئی اور غلاف کعبہ کسوہ کا بہم پہنچانا مشکل ہو گیا تب سلطان مظفر یوسف نے بحیثیت فرماں رواں اسلام اپنی مذہبی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے غلاف کعبہ کو ۶۵۹ھ میں وہاں بھیجنے کا اقدام کیا۔ یہ پہلا سلطان تھا جس نے کعبہ کو اندرونی اور بیرونی دونوں طرف غلاف سے مزین کیا۔ ایسا کہا جاتا ہے کہ اندرونی غلاف ۷۶۱ھ تک وہاں موجود تھا (۳۰)۔ اس کے بعد کعبہ پر کسوہ ڈالنے کا استحقاق مصر کے مملوک سلطانوں کو حاصل ہوا۔ جنھوں نے خادم الحرمین (مکہ اور مدینہ دونوں جگہوں کے مقدس مساجد کے خادم) کا لقب اختیار کیا۔

سلطان مظفر یوسف نے سنگ مرمر کے سلوں سے تجدید کعبہ کا حکم صادر کیا اور بطور یادگار ذیل کی عبارت کندہ کروائی۔

''یوسف بن عمر بن علی بن رسول جو اپنے رب کے فضل و نصرت کا ہمیشہ طلبگار ہے۔ اس نے عظیم گھر کی سنگ مرمر سے تجدید کرنے کا حکم دیا۔ اے اللہ! اپنے قوی دست گیری سے اس کی تائید فرما اور اپنی رحمت سے اس کے گناہوں

کو بخش دے اے کریم درگزر فرمانے والے تاریخ ۶۸۰ھ (۳۱)۔

سلطان مؤید داؤد بھی اپنے اظہار مذہب کے لیے نمایاں تھا۔ یہ حقیقت اس بات سے ظاہر ہے کہ سرکاری کاغذات اور دستاویزات پر اپنا دستخط کرنے سے پہلے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے ایک سطر لکھتا تھا۔ اللہ کے فضل و رحمت کے لیے اس کا مشکور ہوں (۳۲)۔

اس طرح ملک و عوام کی معاشی و اقتصادی حالت بہتر بنانے کے لیے بہت سی باتیں رسولیوں کے پیش نظر رہتی تھی۔ چونکہ تاجر اور سوداگر ان کی آمدنی کے بڑے ذرائع تھے اس لیے ان کی بڑی عزت تھی اور ملک میں ہر جگہ ان کا خیر مقدم کیا جاتا تھا اور جو بھی سہولیات ان کو میسر ہوتیں وہ ان کو مہیا کرائی جاتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دنوں عدن ایک بڑی تجارتی منڈی بن گیا تھا۔ تاجروں کو اس بات کی ضمانت بھی دی جاتی تھی کہ ان پر اوسط درجہ کا ہی محصول عائد کیا جائے گا اور کسی بھی صورت میں انکا استحصال نہیں ہوگا۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ایک بار تاجروں پر کافی گراں محصول عائد کر دیا گیا جس سے وہ کافی ناخوش ہوئے اور عدن سے جدہ کی طرف ہجرت کر گئے۔ اس کے نتیجے میں ملک کو کافی مالی نقصان ہوا۔ (۳۳)۔

دوم: ملک کی آمدنی کا دوسرا اہم ذریعہ کاشت کاروں پر عائد زراعتی محصول تھا۔ کبھی کبھی ان پر معونہ یا اعانت کی شکل میں ضمنی محصول عائد کر دیا جاتا تھا۔ اس محصول کو جاری کرنے والا بانی سلطنت عمر بن علی تھا۔ لیکن جب اس کے بیٹے المظفر نے محسوس کیا کہ کاشت کار اس سے ناخوش ہیں تو اس نے یہ محصول ختم کر دیا۔

سوم: یہ بڑے پیمانے پر کھجوروں کے پیڑ لگانے کے لیے ہمت افزائی کرتے تھے۔ جس کی وجہ سے بڑی مقدار میں کھجور پیدا ہونے لگی۔ چونکہ یمن کی آب و ہوا اس مقصد کے لیے کافی موافق تھی۔ اس لیے یہ طرز عمل عوام کی معاشی حالت بہتر بنانے میں کافی نفع بخش ثابت ہوا۔

متذکرہ بالا امور کے علاوہ رسولیوں نے مختلف میدانوں میں آزمودہ کار محنت

کش لوگوں کو مصر اور سیریا سے سلطنت میں آنے کی ترغیب دی اور انھیں اپنی سلطنت میں ملازمت دی۔ ان غیر ملکی کارندوں کے تئیں رحم دلی کا مظاہرہ کیا۔ انہیں اتنی عزت ملی کہ، اپنے وطن کو بھول گئے۔ اس کے باوجود بھی اگر کوئی اپنے وطن واپس جانا چاہتا ہو تو اسے اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔ بہر کیف اگر وہ ملک چھوڑنے پر بضد رہتا تو اس کی ساری جائداد بطور جرمانہ ضبط کر لی جاتی اور اسے خالی ہاتھ جانا پڑتا لیکن کوئی عارضی اور بطور سیلانی وہاں جانا چاہتا تو اس کے برعکس برتاؤ کیا جاتا تھا۔ یہ پالیسی ملک سے آزمودہ کار مزدوروں اور دولت کی برآمدگی میں سد باب ثابت ہوا (۳۴)۔

تعلیمی اور عالمانہ مشاغل:

علم و دانش اور استعداد علمی کی نشر و اشاعت کا ذوق پیدا کرنے کے لیے سلاطین نے بڑے پیمانے پر لوگوں کی ہمت افزائی کی۔ ان لوگوں نے اپنے ملک میں عالموں کی قدر و منزلت کی اور ان پر تحائف کی بارش کی۔ ان کے ذریعہ بڑی تعداد میں مدارس و مساجد کی تعمیر ہوئی اور ان میں تعلیم و تعلم کو روایت کے مطابق مستحسن طریقے سے جاری کیا۔ دنیا کے مختلف حصوں سے کتابیں اور مخطوطے جمع کئے گئے جس کے نتیجے میں یمن اسوقت علم کا ایک مرکز بن گیا تھا۔

علم و دانش کا سرپرست ہونے کے علاوہ اکثر سلطان خود بھی عالم تھے۔ انھوں نے مختلف مضامین پر کتابیں لکھیں۔ مثال کے طور پر سلطان مظفر یوسف کو فن روایت فقہ میں کمال نیز صرف و نحو اور ادویات کا ماہر تھا۔

اسی طرح سلطان اشرف بن یوسف بھی اپنے دور کا ایک فاضل محقق تھا جو علم الانساب، ادویہ اور علم ہیئت کا ماہر تھا۔ وہ الاصطرلاب (اصطرلاب) طرفۃ الاصحاب فی معارف الانساب (علم الانساب کی ایک کتاب)، التبصرہ فی علم النجوم (علم نجوم پر تبصرہ) اور المغنی فی البیطرہ، علاج حیوانات کے متعلق کتاب کا مصنف تھا (۳۵)۔ ایسا کہا جاتا ہے

کہ رسالہ المعتمد فی مفردات الطب جو ادویہ مفردہ پر سلطان مظفر یوسف کے نام سے شائع ہوئی ہے وہ بھی سلطان اشرف عمر بن یوسف کی تخلیق تھی (۳۶)۔

سلطان مؤید داؤد ایک دوسرا مشہور عالم اور کتابوں کا شوقین تھا۔ ایسا کہا جاتا ہے کہ تریپولی کے ابراہیم بن اسمٰعیل الاجدابی (متوفی ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء) کی کتاب کفایۃ المتحفظ جو کہ علم اللسان کی کتاب اور احمد بن بابشاذ (متوفی (۱۰۷۷ء/۴۶۹ھ) کی عربی قواعد کی کتاب مقدمہ بابشاذ کو اس نے تخت نشین ہونے سے پہلے ہی حفظ کرلیا تھا (۳۷)۔ سلطان نے ایک گراں بہا کتب خانہ قائم کیا جس میں مختلف مضامین کی تقریباً ایک لاکھ کتابیں تھیں۔ علاوہ ازیں وہ گھوڑوں پر ایک علمی کتاب کا بھی مصنف تھا اس کتاب میں اس نے ان کے اقسام، خصوصیات، بیماریوں اور ان کے علاج سے بحث کی ہے۔

اس کے علاوہ سلطان افضل بن مجاہد علی اپنے دور کا ایک مشہور عالم تھا۔ وہ کئی کتابوں کا مصنف تھا جن میں نزہۃ العیون فی تاریخ طرائف القرون (آنکھوں کو خیرہ کرنے والی قرون ماضی کی مسحور کن تاریخ) العطایا الثنیۃ فی المناقب الیمنیہ (مناقب یمن پر لاثانی تحفہ)، نزہہ الابصار فی اختصار کنز الاخبار (خوش کن مناظر برائے اختصار خزینۃ الاخبار) اور بغیہ ذی الھمم فی الانساب العرب والعجم (عربی و عجمی کے شجر نسب پر خواہش اولوالعزمی) ہیں جو بہت مشہور ہوئیں۔

سلطان اشرف اسمٰعیل اس شاہی خاندان کا آخری نامور عالم تھا جس نے مختلف مضامین جیسے فقہ، علم اللسان، ادب، تاریخ، علم الانساب، ریاضی وغیرہ میں تخصص حاصل کیا تھا۔ وہ کتابوں کا بھی بڑا شوقین تھا اور بڑی تعداد میں کتابیں جمع کی تھیں۔ علاوہ ازیں وہ نامور مصنف اور شاعر بھی تھا۔ اس کی تصنیف و تالیف کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے موضوع منتخب کرتا اس کا خاکہ تیار کرتا مواد یکجا کرتا اور کسی کو اسے پورا کرنے کا حکم دیتا۔ جب مسودہ اس کے حضور پیش کیا جاتا تو وہ اس میں ضروری ترمیم و اضافہ اور تصحیح کے علاوہ اصلاح بھی کرتا تھا۔ (۳۸)

تعمیرات:

آخر میں مگر موخر نہیں، رسولیوں نے تعمیری کاموں میں بھی کافی دلچسپی لی۔ بیشمار مدارس، مساجد اور محلاتؑ ان کے دور حکومت کی عظیم الشان یادگاریں ہیں۔ اس میدان میں قریب قریب سبھی سلاطین نے نمایاں حصہ لیا۔ مثال کے طور پر سلطان عمر بن علی نے تعز میں دو، زبید میں تین اور ایک ایک مدرسہ جند اور عدن میں تعمیر کروایا۔ اس نے تہامہ کے ہر گاؤں میں ایک ایک مسجد بھی تعمیر کروائی۔ اور ان کو قائم رکھنے کے لیے مناسب حال جائدادیں بھی وقف کیں۔ اس کا بیٹا سلطان مظفر یوسف بھی اس کے نقش قدم پر چلا اور مختلف جگہوں پر مدارس اور مساجد تعمیر کرائے۔

سلطان مؤید داؤد کی بنوائی ہوئی قابل فخر عقیلی محل اور سلطان اشرف عمر بن یوسف اور سلطان اشرف بن اسمٰعیل بن عباس کی تعمیر کرائی گئی تعز کی اشرفیہ مسجد قابل تعریف ہیں۔ ان کا شمار یمنی رسولیوں کے کلیدی یادگاروں میں ہوتا ہے۔ نیز یہ ان کے تعمیراتی عروج کے بہترین نمائندہ نمونے ہیں۔ ذیل میں ان کا مختصر تعارف پیش ہے۔

عقیلی:

محل کے دیوان خانہ کا طول وعرض بالترتیب پچیس (۴۰) اور بیس ہاتھ تھا اور اس میں بغیر کسی ستون کے سونے کے ملمع چڑھے ہوئے دو چھتیں تھیں ہال چونکہ سنگ مرمر اور سونے سے مزین تھا اس لیے اونچائی سے دیکھنے پر خوبصورت پارک جیسا معلوم ہوتا تھا۔ اس کے سامنے سو اور پچاس ہاتھ طول وعرض میں بنا ہوا پانی کا حوض تھا جس کے دونوں طرف پرندوں اور حیوانوں کے پیتل کے مجسمے نصب تھے۔ ہر ایک کے منہ سے تیز پانی کی دھار نکلتی تھی۔ (۴۱)

جہاں تک اشرفیہ مسجد کا تعلق ہے اس کی تعمیر کی ابتدا سلطان اشرف عمر بن یوسف

نے اور تکمیل سلطان اشرف اسمٰعیل بن عباس نے کی۔ مسجد ہال کے بڑے مرکزی گنبد کے دونوں طرف آٹھ چھوٹے گنبد تھے۔ پورا ہال عمدہ قسم کے استر کاری کے مسالے (چونے) کے نقش و نگار اور مصوری سے آراستہ تھا۔ پیچھے مربع صحن تھا جو ایک شاہی مقبرہ اور قرآن کی تعلیم کے لیے بنے مدرسے کے کمروں سے گھرا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کا نقشہ مکمل مربع کی شکل میں ہو گیا تھا، جنوبی سمت کے کنارے نفیس و گوناگوں نمونے کے دو چھوٹے مینارے کھڑے تھے۔ قبلہ کی طرف کی باہری دیوار جس میں چھوٹے اور ایک دوسرے پر رکھے ہوئے محراب بنے تھے۔ چہار دیواری کی طرح مزین تھے۔ باہر کو نکلے ہوئے محراب کا بیرونی حصہ مقرنس نقوش سے مزین تھا اور شہ نشین پر گنبد بنا ہوا تھا جو چھت سے اوپر اٹھا ہوا تھا۔ سو سال بعد صحن کے تین گوشوں میں تین شاہی مقبرے تعمیر ہوئے۔ ان پر سنگی مقبروں کے نقش و نگار کا عمدہ کام تھا۔ مسجد کے تین طرف با چھت کا غلام گردش کا اضافہ کیا گیا۔ قبلہ کی دیوار کے ساتھ محرابی چھت دار راستہ تھا جو کہ دو چھت دار شہ نشین میں ختم ہوتا تھا۔ نئے غلام گردش سے باہر کو نکلے ہوئے تین شاندار پھاٹک جس میں مرکزی جنوبی پھاٹک کے دونوں طرف راہداری کمرے تھے۔ (۴۲)

خلاصہ۔

آخر میں رسولیوں کے بارے میں یہ بات بے لاگ کہی جا سکتی ہے کہ بین الاقوامی اہمیت کی حامل ہونے کے علاوہ ملک یمن کے بیشتر حصوں کو جو کہ چار سو سال تک منقسم تھا یکجا رکھا۔ صرف کچھ اندرونی پہاڑی علاقوں کو مستقل طور پر اپنے زیر تسلط نہ لا سکے جن پر زیدی اماموں کا قبضہ تھا۔ اس طرح زمانہ ما قبل اسلام کے حمیری سلطنت کے زوال کے بعد یہ یمن کی سب سے بڑی ملکی ریاست تھی۔ انکے زیر حکومت ملک نے نشاۃ ثانیہ کے تابناک دور کا مشاہدہ کیا جو ان کے تعلیمی و علمی کارناموں نیز تمدنی میلان اور کارہائے نمایاں سے ظاہر ہے۔

رسولیوں کے زوال کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اس نے شمال یمن میں زیدی اماموں کے پائدار غلبے کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ دوسری طرف طاہری جو رسولیوں کے بعد جنوبی یمن پر قابض ہوئے وہ زیدی اماموں پر قابو پانے اور غیر ملکیوں سے اپنی دفاع کرنے میں ناکام ثابت ہوئے۔ جس کے نتیجے میں اس ملک پر پے در پے مصری مملوک سلطان، عثمانی اور برطانوی قابض ہوتے رہے۔ جبکہ شمال یمن میں زیدی امام قوم پرست غازیوں کی شکل میں ابھرے اور بہادری سے غیر ملکیوں کا سخت مقابلہ کیا۔ مگر تاریخی اور فرقہ وارانہ وجوہات نے شمال اور جنوبی یمن کے درمیان کی خلیج کو اور گہرا کر دیا جو آج بھی قائم ہے۔

حواشی وحوالے:

(۱)۔ابوالمحاسن النجوم الزاہرہ، قاہرہ جلد ۸،ص ۷۱

(۲)۔ Stanley Lane-Pool The muhammadan Dynastics, Berut, 1966,pp,99-100

(۳)۔ C.E. Bosworth; The Islamic Dynastics, Edinburgh, 1967,p76

(۴)۔احمد شبلی موسوعہ التاریخ الاسلامی، قاہرہ طبع پنجم ۱۹۹۲ء، جلد ۷،ص ۴۴۹

(۵)۔ابن خلدون کتاب العبر، بیروت، ج ۵،ص ۱۰۹۰

(۶)۔علی بن حسن الخزرجی العقود اللؤلؤیہ، ہلال پریس مصر جلد ۱،ص ۴۶

(۷)۔احمد شبلی: محولہ بالا،ص ۴۵۰، ابن عبدالمجید بھجۃ الزمان،ص ۸۵

(۸)۔احمد شبلی محولہ بالا،ص ۴۵۰

(۹)۔ابن خلدون: محولہ بالا،ص ۱۰۸۷

(۱۰)۔ابوالعباس احمد بن علی القلشقندی صبح الاعشیٰ، قاہرہ، ج ۵،ص ۳۱

(۱۱)۔ خیرالدین زرکلی الاعلام، بیروت، طبع نہم ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۴۳
(۱۲)۔ احمد شبلی محولہ بالا، ص ۴۵۵
(۱۳)۔ ایضاً
(۱۴)۔ الاعلام جلد ۵، ص ۲۴۴
(۱۵)۔ العقود اللولیہ محولہ بالا، ج ۱، ص ۲۷۹
(۱۶)۔ احمد شبلی بالا، ص ۴۵۴، احمد محمد شرف الدین، الیمن عبر التاریخ، ص ۲۲۹
(۱۷)۔ ابن خلدون محولہ بالا، ص ۱۰۹۰
(۱۸)۔ ایضاً
(۱۹)۔ النجوم الزاہرہ محولہ بالا، جلد ۹، ص ۲۵۳
(۲۰) ابن خلدون محولہ بالا، ص ۱۰۹۳
(۲۱)۔ ایضاً
(۲۲)۔ القلشقندی، محولہ بالا، ج ۵، ص ۳۲
(۲۳)۔ السخاوی الضوء اللامع، قاہرہ، جلد ۲، ص ۲۹۹۰
(۲۴)۔ C E Bosworth op Cit ,p 77
(۲۵)۔ احمد شبلی محولہ بالا، ص ۴۵۲
(۲۶)۔ A S Tritton's article on the Rasulids in E J Brill's First Encyclopaedia of Islam,vol vii, p 1129
(۲۷)۔ احمد شبلی محولہ بالا، ص ۴۵۲
(۲۸)۔ ابن خلدون محولہ بالا، ص ۱۰۹۰
(۲۹)۔ احمد شبلی محولہ بالا، ص ۴۵۲
(۳۰)۔ الاعلام محولہ بالا، جلد ۸، ص ۲۴۳
(۳۱)۔ ایضاً ص ۲۴۴

(۳۲)۔القلشقندی ج ۵،ص ۳۵

(۳۳)۔احمد شبلی محولہ بالا،ص ۴۵۳

(۳۴)۔القلشقندی محولہ بالا،ص ۳۶۔۳۵

(۳۵)۔الاعلام محولہ بالا،ج ۵،ص ۶۹

(۳۶)۔ایضاً

(۳۷)۔النجوم الزاہرہ محولہ بالا،ج ۹،ص ۲۵۳

(۳۸)۔الضوء اللامع محولہ بالا،ج ۲،ص ۲۹۹

(۳۹)۔الیمن عبر التاریخ محولہ بالا،ص ۲۲۹

(۴۰)۔One Cubit is equal to about eighteen Inches

(۴۱)۔احمد شبلی محولہ بالا،ص ۴۵۴

العقود اللؤلؤیۃ ۱،ص ۳۷۷۔۳۷۸

(۴۲)۔hiticture of the Islamic world ed by George Michell

London, 1978,p 211.

مراسلات

از الناظر محمود شیرانی

خدابخش جرنل کا شمارہ ۱۱۹ موصول ہوا۔ یہ امر باعث اطمینان ہے کہ اس کا علمی معیار نہ صرف قائم ہے بلکہ بہتر ہو رہا ہے۔

شمارہ ۱۱۹ میں محترم شفقت رضوی صاحب کا دلچسپ مضمون ''ماہ لقا بائی چندا'' بھی نظر سے گزرا۔ دس برس پہلے شفقت رضوی صاحب کا مرتبہ ''دیوان مہ لقا بائی چندا'' مجلس ترقی ادب، لاہور نے شائع کیا تھا۔ موجودہ مضمون اسی دیوان کے آغاز میں بطور مقدمہ بھی چھپا تھا۔ اتنا ضرور ہے کہ دیوان کے مقدمے اور جرنل والے مضمون میں معمولی اختلاف ہے۔ میں صاحب مضمون کی توجہ چند چھوٹی چھوٹی غلطیوں کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ یہ غلطیاں مقدمہ دیوان اور موجودہ مضمون دونوں میں موجود ہیں

جرنل ۱۱۹ کے صفحہ ۱۲۰ پر رضوی صاحب نے چندا کی والدہ میدہ بی بی کی لوح مزار سے پانچ اشعار پر مشتمل قطعہ تاریخ وفات نقل کیا ہے۔ بقول ان کے میدہ بی بی کی تاریخ وفات ۱۹ رمحرم ۱۲۰۷ھ ہے لیکن قطعہ تاریخ وفات کے آخری شعر

بنائے رحلت او گفت ہاتف ''بیامرزد خدا این عاجزہ را''

دوسرے مصرع سے، جو مادّہ تاریخ ہے، سال ۱۲۱۷ھ برآمد ہوتا ہے۔ کیا یہ سنہ (۱۲۱۷ھ) سال وفات نہیں بلکہ مقبرہ کی تعمیر کا سال ہے؟ فاضل مؤلف نے کوئی صراحت نہیں کی۔ بظاہر تو یہ سال وفات ہی ہونا چاہیے۔ اس صورت میں ممکن ہے مادّہ تاریخ پر مبنی مصرع میں نقل کرتے ہوئے یا چھپتے ہوئے کوئی غلطی ہوگئی ہو۔ مثلاً اگر ہم ''بیامرزد'' کی جگہ ''بآمرزد'' پڑھیں تو یہ زائد دس عدد کم ہو جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے مقابلے میں اگر

''عاجزہ'' سے پہلے آنے والے لفظ ''این'' کو ''آن'' سے بدل دیا جائے تو بھی مطلوبہ سنہ یعنی ۱۲۰۷ھ حاصل ہو جاتا ہے۔ پہلے مصرع میں الفاظ ''رحلت او'' کا اشارہ بھی ''این'' کی جگہ ''آن'' کا تقاضا کرتا ہے۔

شفقت رضوی صاحب نے چندا کا سال وفات ۱۲۴۰ھ بتایا ہے اور اس ضمن میں لکھتے ہیں: [جرنل ۱۱۹ ص ۱۲۸]

''چندا کے سال وفات کے بارے میں بھی غلط روایات عام ہیں۔ گلزار آصفی کے مؤلف غلام حسین خاں نے سال رحلت ۱۲۳۶ھ بتلایا [ہے] اس کے بیان کو بشمول غلام صمدانی خاں گوہر اور نصیرالدین ہاشمی سب نے درست مان لیا ہے۔ کسی نے بھی اس کے مقبرے پر موجود تختی پر درج اس شعر سے استفادہ نہیں کیا:

ہاتف غیبی ندا داد بتاریخ ''راہی جنت شد ماہ لقائے دکن''

(۱۲۴۰ھ)

اب دشواری یہ ہے کہ رضوی صاحب کے درج کردہ مصرع سے سال ۱۲۴۰ھ ہرگز دستیاب نہیں ہوتا بلکہ ۱۲۳۴ھ یعنی مؤلف گلزار آصفی کے بیان کردہ سال سے بھی دو برس کم۔ ادھر عروضی اعتبار سے بھی رضوی صاحب کے نقل کردہ دونوں مصرعوں میں سقم نظر آتا ہے۔ پہلا مصرع تو دم کٹا معلوم ہوتا ہے یعنی جیسے اس کے آخر سے کوئی لفظ رہ گیا ہے۔ دوسرے مصرع میں جو مادہ تاریخ ہے ''شد'' کے ''دال'' پر شدید سکتہ وارد ہوتا ہے۔ اس سکتے سے گلوخلاصی کے لیے ہمیں ''شد'' کے بعد ''ہ'' بڑھانا ہوگی یعنی ''شدہ'' لکھنا ہوگا۔ اس طرح یہ فائدہ بھی ہوگا کہ چندا کا سال وفات ۱۲۳۴ھ سے ۱۲۳۹ھ ہو جائے گا ممکن ہے درست سنہ وفات یہی ہو اور ۱۲۴۰ھ بھی ہو سکتا ہے کیوں کہ مادہ تاریخ میں ایک عدد کی کمی بیشی جائز سمجھ لی جاتی ہے اگرچہ اہل ذوق کو یہ رخصت آسانی سے ہضم نہیں ہوتی۔

لیکن اب سوال شعر کے پہلے مصرع کا ہے جو ترمیم کردہ مصرع ثانی کے مقابلے میں اور بھی سکڑ گیا ہے۔ میرے خیال میں اس صورت حال سے نکلنے کے لیے ہمیں اس شعر

کو یوں پڑھنا ہوگا۔

ہاتف غیبی ندا، داد بتاریخ و گفت ''راہی جنت شدہ، ماہ لقائے دکن''

۱۲۳۹ھ

تاہم یہ سب قیاسات ہیں۔ لوح مزار سے مقابلہ کیے بغیر کچھ بھی وثوق سے نہیں کہا جاسکتا۔ اگر زیر بحث لوح شکستہ حالت میں ہو تو پھر قیاس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ بصورت دیگر چندا بائی کی درست تاریخ وفات کے لیے کسی اور شہادت کی جستجو کرنا ہوگی۔ آخر میں مضمون کے مؤلف محترم شفقت رضوی صاحب سے گزارش کی جاتی ہے کہ وہ اس صورت حال پر مفید مطلب روشنی ڈالیں۔

ڈاکٹر اسلم حنیف

خدا بخش لائبریری جرنل شمارہ ۱۲۰ میں ''اردو عروض تواتر اور تغیر''، جناب سکندر احمد صاحب کے وسیع مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ مصنف نے اپنی فنی آگہی اور وسیع مطالعے کے پیش نظر ایک جامع بحث کی ہے۔ فن عروض سے متعلق کتب کے حوالے میں علامہ ابراحسنی گنوری کی ''میری اصلاحیں'' حصہ اول و دوم کی شمولیت ضروری تھی اگرچہ ان کتب کا بڑا حصہ تلامذہ کے کلام پر اصلاح و توجیہات پر مشتمل ہے لیکن ابتدا میں مندرج بہت سے نکات براہ راست اسی فن سے متعلق ہیں اور اگر بالواسطہ صورت میں اصلاح و توجیح کو بھی اسی فن کے ذیل میں شامل کرلیا جائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

مضمون نگار نے جہاں بعض عروضی شخصیتوں کی کوتاہیوں پر اجمالی بحث کی ہے وہاں تاثراتی رنگ بھی غالب آگیا ہے۔ مثلاً موجودہ دور کے جدید کاروں میں کمال احمد صدیقی، شمس الرحمن فاروقی، مغنی تبسم اور شارق جمالی وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ ویسے جدید

کاری کا دعویٰ تو زار علامی اور عنوان چشتی نے بھی کیا مگر ان حضرات کو عروض داں ماننا عروض کے ساتھ زیادتی ہوگی بس تقطیع کر لینا جانتے ہیں۔ عنوان چشتی کی کتاب ''عروضی وفنی مسائل'' مجموعہ اغلاط ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ شمس الرحمٰن فاروقی صاحب کی کتاب درسِ بلاغت بھی مجموعہ اغلاط ہے۔ دیکھئے میرے مضامین '' قافیہ کیا ہے؟'' اور ایک بحث بحر متقارب کے حوالے سے'' (جو شائع ہونے والا ہے) رہا تقطیع کر لینے کا فیصلہ سو وہ بھی غلط ہے۔ آمد، پر بشیر بدر کے فنی تسامحات اجاگر کرنے میں عنوان چشتی صاحب نے کئی مقام پر غچہ کھایا ہے خصوصاً خارج از بحر، اشعار کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔'' اب دیگر نوعیتوں کے خارج از بحر اشعار پیش کئے جاتے ہیں۔''

اک سواری آئیگی اک جائیگی — باری باری سب کی باری آئیگی

پھول اگر پیروں کے نیچے آئیں گے — آنکھوں کی بینائی کم ہو جائیگی

ان اشعار کی تقطیع بحر رمل مسدس سالم سالم محذوف رمقصور میں فاعلاتن فاعلاتن فاعلن رفاعلان میں کی گئی ہے اور لکھا ہے کہ'' لیکن اگلے پانچ اشعار اس بحر میں نہیں ہیں۔'' تقطیع بحر متقارب مزاحف میں کی گئی ہے جو درست ہے لیکن مذکورہ مطلع میں کسی وجہ سے'' ایک'' کے بجائے'' اک'' چھپ گیا ہے۔ اور ایسا ہو جاتا ہے اب'' ایک'' رکھ کر تقطیع کیجئے تو مطلع اور شعر بھی پانچ اشعار کے وزن پر تقطیع ہو جائیں گے۔ اس لئے تقطیع کرنے کا دعویٰ بھی غلط ہے۔ (دیکھئے حرف برہنہ، ص ٦٨)

زار علامی کا بھی یہی حال ہے۔ محمد حسین آزاد کے دو اشعار کی بحر تو صحیح تجویز کی ہے مگر تقطیع اس طرح لکھی۔

ہنگام	ہستی کو	شعر۔	ہنگامۂ ہستی کو
گر غور	س دیکو تم		گر غور سے دیکھو تم
مفعول	مفاعیلن		

ہر خشک و	تر عالم	ہر خشک و تر عالم
مفعول	مفعولن	
صنعت کے	تلاطم میں	صنعت کے تلاطم میں
فعول	مفاعیلن	(کلید عروض، ص ۲۲۵)

''ہر خشک و ترِ عالم'' کی تقطیع مفعولن مفعولن۔ ان کی تقطیع دانی کا راز افشا کرتی ہے۔

کمال احمد صدیقی صاحب نے میرؔ کے شعر. الٹی ہو گئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا'' کی تقطیع اس طرح کی ہے۔

الٹی (فعلن) ہو گئیں (فعلن) سب تد (فعلن) بیریں (فعلن). ''

(آہنگ اور عروض، ص ۱۲۵)

ہو گئیں، کس طرح فعلن پر تقطیع ہو گیا؟ یہ تو وہ ہی بہتر جانتے ہوں گے لیکن اتنا صاحب مقالہ بھی جانتے ہیں کہ یہ تقطیع کمالی صاحب کے علم و فن پر غلط اثرات ڈالتی ہے۔

میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ ہر عروض کی کتاب میں غلطیاں موجود ہیں مگر صحت یا عدمِ صحت کا دوٹوک فیصلہ مناسب نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے اظہار کیا ہے۔

عربی عروض کی بنیادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ فارسی والوں کے اجتہادات کی کاوشیں بھی اسی کی لچک کا نتیجہ کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن ان اجتہادات کو غلط معنی دے کر ہم اردو عروض میں جس جدید کاری کا مظاہرہ کرنا چاہتے ہیں اس کے کیا اصول ہوں گے'' یہ ایک ایسا سوال ہے جسے حل کرنا مشکل ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ مبہم اور گنجلک مسائل کو قابل فہم بنایا جائے اور عروض کی کتب میں جو جو اغلاط در آئے ہیں ان پر از سر نو غور کیا جائے تاکہ قاری جھمیلوں میں پڑنے کے بجائے ہر بات کو صحیح انداز میں ذہن نشیں کرتا چلا جائے۔ اب تک جدید کاری کے نتیجے میں بجائے مسائل آسان ہونے کے مزید مغالطے کھڑے ہوتے رہے ہیں۔ خود صاحب مقالہ بھی تجاویز پیش کرنے اور مختلف آراء سے نتائج اخذ کرنے میں ناکام نظر آتے ہیں۔ جب کہ ضرورت تھی اس بات کی کہ جدید کاری کے سلسلے

میں فیصلہ کن نتائج کو بھی پیش کیا جاتا۔

ڈاکٹر شعائر اللہ خاں

جرنل ۱۱۹ میں پروفیسر شکیل الرحمٰن کا مضمون ڈاکٹر ذاکر حسین۔ تصورات و تاثرات کے آئینے میں بے حد معلوماتی اور پُر مغز ہے لیکن صفحہ ۴۸ پر ذاکر صاحب کے ذیل میں جہاں حکیم اجمل خاں مرحوم کا ذکر آیا ہے وہاں شکیل صاحب نے ان کی وفات کی تاریخ کسی غیر معتبر کتاب سے نقل کر دی ہے، بظاہر یہ کتاب حکیم سید حسان نگرامی کی ''تاریخ طب (ابتدا تا عہد حاضر)'' ہو سکتی ہے جو اغلاط سے پُر ہے۔ حکیم نگرامی نے اپنی کتاب کے صفحہ ۴۴۱ پر جہاں حکیم اجمل خاں کی تاریخ وفات غلط طور پر ۲۹ر دسمبر تحریر کر دی ہے وہیں یہ بھی لکھ مارا ہے کہ

''۲۹ر دسمبر ۱۹۲۷ء کو صبح سوا دس بجے مریضوں کے جھرمٹ سے چھین لیا''

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ حکیم اجمل خاں کا انتقال رامپور میں رات کے پچھلے پہر ڈھائی بجے کے قریب ہوا۔ اس سلسلہ میں معاصر اخبار دبدبۂ سکندری رام پور نے اپنی ۲ر ۹ر جنوری ۱۹۲۸ء کی ہفتہ وار اشاعت میں صفحہ ۹ پر جو تعزیتی نوٹ شائع کیا ہے اس کے مطابق حکیم اجمل خاں نے خاص باغ پیلیس میں ۲۷ر دسمبر ۱۹۲۷ء کو خوش و خرم دن گذارا۔ رات کے ۱۰ بجے تک بلیرڈ کھیلا جس میں نواب حامد علی خاں صاحب (متوفی ۱۹۳۰ء) بھی شریک رہے۔ ۱۰ بجے کے بعد سب لوگ آرام کرنے کی غرض سے اپنے کمروں میں چلے گئے۔ حکیم صاحب وقت ابت قلبی کمرے میں پہنچے، محسوس ہوئی تو پانی مانگا، پانی پینے کے بعد ہی ان کا انتقال ہو گیا۔ فوراً ہی تمام لوگ بشمول نواب صاحب آ گئے اور انھوں نے دہلی تار دیکر حکیم جمیل احمد [illegible] نماز جنازہ ہوئی اور اسی وقت میت دہلی روانہ کر دی گئی۔ جہاں

بعد نماز عصر مفتی کفایت اللہ صاحب نے نماز جنازہ پڑھائی بعدہ درگاہ حسن رسول نما (متصل لیڈی ہارڈنگ کالج) میں دفن کیا گیا۔اس طرح یہ بات تصدیق کو پہنچی کہ حکیم اجمل خاں کا انتقال ۲۷/۲۸ر دسمبر کی درمیانی شب میں ہوا۔ازروے حساب یہ تاریخ ۲۸ر دسمبر ۱۹۲۷ء مطابق ۳رر جب ۱۳۴۶ھ یوم چہار شنبہ تھی ________________ چونکہ شکیل صاحب نے اپنے مضمون میں حکیم صاحب کی وفات ۲۹ر دسمبر تحریر کی اس لیے یہ تفصیل پیش کی گئی ہے تاکہ تمام تر ذد دور ہو جائیں۔

☆☆

تازہ مطبوعات خدابخش لائبریری

- آزاد ہندوستان- ماضی اور مستقبل آزادی کی پچاسویں سالگرہ کے موقع سے منعقدہ سمینار ۱۹۹۸ء کی روداد اور مقالے — ۲۰۰۰ء، ۵۰۶ص -/۲۵۰
- تاریخ ہند عہد وسطیٰ (غیر مطبوعہ ماخذ) خدابخش جنوبی ایشیائی علاقائی سمینار ۱۹۸۸ء کے مقالات — ۱۹۹۹ء، ۴۶۶ص -/۱۵۰
- حکایات کشمیر تاریخ جموں اور کشمیر/ محمد الدین فوق طبع اول ۱۹۲۸ء — ۲۰۰۰ء، ۱۰۶ص -/۴۰
- ڈاکٹر ذاکر حسین حیات و خدمات ذاکر حسین سمینار منعقدہ ۲۹-۳۱ مئی ۱۹۹۹ء کی روداد اور مقالے — ۲۰۰۰ء، ۶۲۲ص -/۳۰۰
- دبیات اردو' انتخاب رسالہ ندیم گیا ۱۹۳۱-۱۹۴۹ء، ج ۱۰ — ۱۹۹۹ء، ۲۶۰ص -/۹۰
- اکر صاحب کے خط، جلد چہارم ترتیب و تحشیہ پروفیسر مختار الدین احمد — ۱۹۹۹ء، ۲۲۲ص -/۱۲۵
- ذکرہ مشاہیر کاکوری/ مولوی حافظ محمد علی حیدر علوی کاکوروی — ۱۹۹۹ء، ۵۲۴ص -/۲۰۰
- یض اور کلام فیض/ حبیب الرحمٰن چغانی — ۲۰۰۰ء، ۱۱۲ص -/۴۰
- ہار میں علوم و ادبیات- ۲ انتخاب رسالہ ندیم گیا، ج ۹ — ۲۰۰۰ء، ۲۶۰ص -/۹۰
- ہار میں قومی تحریک کا ارتقا/ ڈاکٹر اس- این- شریواستو — ۲۰۰۰ء، ۱۸۰ص -/۶۰
- یوان رنجور (نسخۂ خدابخش)/ رنجور عظیم آبادی — ۲۰۰۰ء، ۱۸۰ص -/۸۰
- فتہ وار پچ کا توضیحی اشاریہ/ مرتبہ عبدالعلیم قدوائی — ۲۰۰۰ء، ۵۹۰ص -/۲۵۰
- نتخاب کلام مصحفی/ نورالحسن نقوی — ۲۰۰۰ء، ۸۰ص -/۳۰
- نسانی کردار کی تفہیم/ پروفیسر شمشاد حسین، ترجمہ ذکیہ مشہدی — ۲۰۰۰ء، ۲۹۲ص -/۱۵۰

- سیرت فیروز شاہی- نسخۂ خدابخش — ۱۹۹۹ء، ۳۹۸ص -/۱۶۰
- یوان غزلیات عرفی شیرازی/ تدوین پروفیسر ڈاکٹر محمد ولی الحق انصاری — ۲۰۰۰ء، ۷۷۵ص -/۴۰۰
- ہانگیرنامہ (نسخہ خدابخش) — ۲۰۰۰ء، ۲۶۰ص -/۱۲۵

Our latest Publications

English

1 India in the Early 19th Century — An Iranian's Travel Account : Translation of Miratul Ahwal-i-Jahan Numa / Ahmad Behbahani tr. by Prof. A F Haider, 1996, 194p Rs 250 00

2 Kalam-i-Lam Yazal / Hazrat Khwaja Moinuddin Chishti tr. by V N Sukul, 282p Rs 125 00

3 Secularism in India . Khuda Bakhsh Lectures 2000, p 100 Rs 40 00

4 Urbanisation in North India during the Medieval Period (1556-1668 AD) / Vandana, 160p , 1999 Rs 70 00

Hindi

५ स्वतंत्रता आंदोलन में बिहार के मुसलमानों का योगदान/ तकी रहीम अनुवाद, शदाई, २०००, २०० पृ० रु० ८०/-

quantity of manuscripts preserved there is very considrable, but it will be long before these will be accessible for any but a very limited number of students —K)

182 L Beltrami, *Augenio Griffini Bey* (Also in the Yaman a new order has commenced, for in the recently published history of Yaman (by 'Abd al-Wasi' al-Yamani, Cairo 1326) we find on page 274 under the year 1344 the following note In this year the Imam Yahya, whom God strengthen, built in Sana'a' the large library and collected in it valuable books of every branch of learning and he brought together the libraries of the ancient Waqfs in San'a, which some hands had tried to bring to ruin "

183 L Levi-Provencal, *Catalogue des manuscripts arabes de la Medrsa de Rabat*, Paris 1921

184 L Bouvat, *Les societes, les publications officielles et les bibliotheques de l'Inde in Revue du Monde Musulman* IV 599 ff (The author here does not dwell long enough upon the very large and valuable collection of Arabic books found in the great public libraries in India, which contain many treasures for which one would search ... the libraries of the West [illegible]

۱۳

ناری

۱۵۔ سیرت فیرو

۱۶۔ دیوان غزلیات

۱۷۔ جہانگیر نامہ (نسخہ خدا

unable to complete his task as he died in May 1925 (Since then Prof.Jean Deni has been working upon the same task and is, as far as I know, still engaged upon it -- K)

176 Al-Ma'luf, *Al-Khizanat al-Taimuriyyah* in Review of the *Arab Academy* III 225 ff (Ahmad Taimur Pasha with the greatest liberality permits students to make ample use of his unique private collection of valuable Arabic manuscripts He even permits photographs to be taken Another similar library is that of Ahmad Zeki Pasha in Gizeh, which is particularly rich in photographs of rare manuscripts in Constantinople libraries, and the learned owner is equally liberal in permitting free use of his treasures —K)

177 (Catalogues of the libraries in Constantinople are published but they have much to be desired and many a unique manuscript has had to be rediscovered Such have been described, principally in German Journals —K)

178 Tarrazi, *Dar al-Kutubal-kubra fi Bairut*, Review of Arab Academic II 18, *Al-Ma luf, Al-Khizanat al-Baraudiyah ibid* V 32 ff (Three fascicles of the Catalogue of the Jesuit Library have been published so far, and these mention several unique manuscripts —K)

179 Az-Zayyat, *Khaza'in al-Kutub fi Dimashq*, Cairo 1902

180 Massignon, *Etude sur les manuscripts des Bibliothe*[illegible] *Baghdad, Revue du Munde Musulman* VIII. 23[illegible] order of the 'Iraq Government the colle[illegible] manuscripts found in the Waqfs of various [illegible] been collected into a State Library. His [illegible] Pasha informs me that only about 10 [illegible] original possessions of the Waqf have [illegible]

181 Rif'at Pasha, *Mirat al-Haramain*, Ca[illegible] (Enquiries I have made from learned [illegible] made use of the libraries at Al-Med[illegible]

natural grief of the Arabs about the loss of their cultural heritage, the Crusaders, who knew very little about Muslim Culture or hated it, saw in their destruction of the library of Tripolis only an episode such as happened continually and everywhere and consequently did not deserve special notice.

164 Ibn al-Qifti, *Tarikh al-Hukama'* p 440

165 Maqrizi I 408-9

166 Maqrizi I 408

167 The Fatimide Dynasty as is well-known were Shi'ahs, while most of the population of Egypt, including the slaves here mentioned, were Sunnis.

168 Maqrizi I 409 The words "Hills of Books" make us believe that this notice refers to heaps of papyri existing in that quarter but the writings they contained were not those of Arabic books but ancient papyri, the well-known *Kom* which even to this day furnish interesting materials for students.

169 Maqrizi I 409. Ibn Khaldun IV 8 Contrary to this statement Abu Shamah *Raudhatain* I 200 asserts that the Qadhi al-Fadhil, trusted by Salah ad-Din to supervise the selection and sale of the books caused the covers to be stripped off the most valuable ones and had them thrown into a cistern, only to buy them when the sales were finished at a ridiculous price because they were damaged and practically worthless

170 Abu Shamah p 228.

171 Al-Adhari, *Bayan* II. 314-5

172 Ibn Sa'id, *Tabaqat* p 66

173 Ibn Khaldun IV 146. Maqqari, Cairo ed I 180, Leiden I 249-50

174 Ribera, *Bibliofiles* p 45

175 The Italian Orientalist Griffini was in 1920 entrusted with the arrangement of the Royal Library, in Cairo, but was

152 Qalqashandi I 466 (but see my remarks above. K.)

153 Ibn al-Athir IX, 297

154 Yaqut, *Buldan* IV 509

155 Ibn al-Athir IX, 120

156 Yaqut, *Irshad* II 315.

157 Yaqut, *Irshad* V 446-7.

158 Concerning this see Henri Lammens, *As-Salibiyun wa maktabat Tarabulus ash-Sham* (There Crusaders and the Library in Syria), *Mashriq* 1922 p 107ff

159 Historian of the 7/13th century Cf Wustenfeld, *Geschichtsschreiber*, No 316

160 Abu Talib ibn 'Ammar, Qadhi of Tripolis, made himself master of the town in 426, he was succeeded by his son Fakhr al-Mulk (Ibn al-Qalanisi ed Amedroz, Leiden 1908 p 97)

161 A fortified town near Hamat where Fakhr al-Mulk had retired when the Crusaders attacked Tripolis (Ibn al-Qalanisi p 164, Ibn al-Athir X 335)

162 One can see that the priest in question had never been in a real library where books are arranged according to subjects

163 The translation given in the text is direct from the manuscript Quatremere (*Memoires sur l'Egypte* 1811 II 506-7) had noticed it already, but translated it rather freely, and he has been followed by all modern historians of the Crusades like Michaud, *Histoire des Croisade* I. 305 and *Bibliotheque des Croida des* IV 24 and Wilken, *Geschichte der Kreuzzuge* II 221. The complete silence of the Christian chroniclers who have recorded some times very minutely even trivial matters, has induced some writers, (especially Lammens in his above-mentioned article) to cast doubt upon the account of Ibn al-Furat, or at least consider it an exaggeration of the Arab author, as if he wanted to invent a parallel to the presumed burning of the library at Alexandria. Really, while it depicts the

Muhammad ibn 'Ali is the same to whom Abul Ala' has addressed a letter (*Rasa'il*, ed Margoliouth XIX) and to whom one of his poems (*Siqt az-Zand* II.121) is addressed He is most likely also identical with the one of whom Yaqut speaks (*Irshad* VI. 360)* Margoliouth is certainly mistaken in identifying him in a foot-note, p.358, with another Abu Mansur ibn Ahmad ibn Tahir, also a librarian of the *Dar al-'Ilm*, who died in 510/1116, sixty years after the death of Abu'l 'Ala'

138 Maqrizi I 459, Yaqut, *Irshad* II 420

139 Maqrizi I c

140 Ibn al-Furat fol 38v

141 Maqrizi II 458

142 Maqdisi p 449

143 Yaqut, *Irshad* II 420

144 Ibn Hazm in Ibn Khaldun IV 146, Maqqari, Cairo ed I 184; Leiden ed I 256

145 Ribera, *La ensenanza entre los musulmanes* p 94

146 See above, p ...

147 See above, p ..

148 Wustenfeld, *Die Schafi'iten*, Gottingen Academy vol.37. p 152 (This statement of Abu Hayyan is found also in the *Durar al-Kaminah* in his biography. This work, it is to be hoped, will soon be accessible to students by the intended publication by the *Da'iratul Ma'arif*, Hyderabad. -K)

149 Wustenfeld, *Geschichtsschreiber* No 409.

150 G Weil, *Arabische Verse uber das Ausleihen von Buchern. Islamica* 2nd series IV .. 556-61 (A very long chapter could be written about the thefts from Waqf libraries by borrowers, and especially by dishonest persons in charge, and I hope to come back to this subject at another time. K)

151 Ibn al-Athir IX, 246, X 5; al-Bundari p 18; Safadi fol.26v; Yaqut, *Irshad*, who places this event in 447/1055.

119 Ibn Khaldun IV. 146. Maqqari Cairo ed.I. 250 (Leiden I 180)

120 Yaqut, *Irshad* II 315

121 Nicholson, *Literary History* p 266.

122.Maqdisi p 449 Sprenger for this reason believed that Ibn an-Nadim, author of the Fihrist, derived his biographical and bibliographical notes from some such catalogue, especially his extracts from Greek, Pehlewi and Indian works But when one simply goes through the pages of this important work, especially in the earlier parts, one will see that it is a reasoned work of bibliography and not a book-catalogue. For the different opinions see Kremer, Kulturgeschichte, Browne, *Literary History of Persia* and Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* We possess perhaps one such catalogue in Nos 21 and 26 of the Berlin Library, and certainly in the work of Hajji Khalifah, *Khashf az-Zunun*, but this author is very late in date (died 1069/1658)

123.Maqqari Cairo ed I 249 (Leiden I 180), Ibn Khaldun IV 146

124.Ibn Furat, Vienna Ms. fol. 38v.

125 Ibn al-Furat fol.36v.

126 Maqrizi I 458

127 Yaqut, *Irshad* V 447

128 Maqrizi I 409

129 Ibn Khaldun IV 146

130 *Fihrist* p 98

131 Ibn Bashkual, *Silah* I 304-5

132 Ibn Miskawaihi, *Tajarib* VI. 286

133 Wustenfeld, *Geschichtsschreiber* No 354; Safadi fol.IIv-12r

134 Nicholson, *Literary History* p 265

135 Ibn Khallikan I 482 (W No.456)

136.Yaqut, *Irshad* VI. 358, Safadi fol. 26v; Ibn Tiqtiqa' p 450, Maqdisi p 449 : Maqrizi I. 458.

137.Abu'l 'Ala' al-Ma'arri, *Risalat al-Ghufran*, ed. Cairo 1321 p.73 (Cairo 1343 p 138). The librarian Abu Mansur

94 Yaqut, *Buldan* I c.

95 Ibn al-Athir XI 120

96 Yaqut, *Irshad* II 315

97 Maqdisi, p.449.

98 Yaqut, *Irshad* V 446-7

99 Ibn Khaldun IV 146, Maqqari, Cairo ed I 180 (Leiden I 249)

100 Ibn Sa'id. *Tabaqat.* Bairut p.65-66, Al-Adhari, *Bayan* ed Leiden II. 314-5.

101 Ibn Khaldun, IV. 146, Maqqari ed Cairo I 80 (Leiden I 250)

102 *Raudh al-Qirtas* ed. Tornberg p 18.

103 Hariri, *Maqamat* I 26-7

104 Abul Ala, *Siqat az-Zand* (ed .Cairo 1324) II 7, (ed Bulaq 1286) II 51

105 Maqdisi 449· Maqrizi II. 459

106 As this Academy was not a theological one the library attached to it contained also books on exact sciences (It was proabably here that Ibn al-Haitham, one of the greatest scientists Islam has produced, could find the Greek works upon mathematics, astronomy etc and pursue his studies after his arrival in Cairo K)

107 Maqrizi I, 458

108 Maqdisi p 449

109 Yaqut, *Irshad* VI 359-360

110 Blochet, *Les Enluminures* plate X

111 Ibn al-Athir X. 5, Safadi fol 27r.

112 Ibn al-Furat, Vienna Ms fol 38r-y of vol I

113 Maqqari, Cairo ed I 256 (Leiden I 184-5)

114 By ancient sciences or the sciences of the Ancient the Arabs understood mathematics, astronomy, philosophy etc.

115 Perhaps 1,200 volumes are meant, which would mean about thirty complete copies of the colossal work.

116 Maqrizi I 408.

117 Qalqashandi III. 475.

118. Abu Shamah, *Raudhatain* I. 228.

65. Qalqashandı *Subh al-A'sha* I. 466.
66 *Fihrist* p 105
67 *Fihrist* p 5 line 18 and 30 : 21-120 and 274.
68 Ibn Khallıkan I 549 · W.No.515.
69 Safadı fol 26r.
70. Ibn al-Athır, *Kamil* IX. 71.
71 Ibn al-Athır IX. 246: Safadı fol.26v, 27r; Yaqut I. 799
72. I. Athır, *Kamil IX* 246; Safadı fol.26v · Bundarı, (Leiden 1889) p 18 · Yaqut, ***Buldan*** I.799.
73 I Athır, *Kamil* IX. 246; Bundarı p.18.
74 Safadı fol 110v.
75 Abul Fıda' *Tarıkh* III. 179. Qazwını, *Nuzhat* (ed. Le Strange 42)
76 Reinaud, *Introduction to the Geography of Abul Fida* (Paris 1848) p CXLI.
77. Qalqashandı I 466 (but see my remarks in Note above K)
78 Yaqut, *Irshad* II. 420.
79. Al-Maqdısı, *Bibl Geog* III. 413.
80. Harırı, *Maqamat* ed. Paris 1847 p 26-27 of vol I.
81 Ibn al-Athır X 122.
82 Maqdısı l c
83 Ibn al-'Adım, Paris Ms fol 56: Margoliouth, Letters of *Abu'l 'Ala al-Ma'arrı* p.XVI.
84. Ibn al-Furat, *Tarıkh*, Vienna Ms. under year 503 A H Ibn al-Athır X. 334
85. Maqrızı, *Khitat* I 408
86. Maqrızı I 458.
87. Ibn al-Qıftı, *Tarıkh al-Hukama'* ed.Lippert p.440.
88 Maqrızı I 408-409.
89. Maqrızı I. 409. Ibn Khaldun IV. 81.
90. Abu Shamah, *Raudhatain* (Cairo 1287) I.228.
91. Maqrızı, *Khitat* II. 367; Qalqashandı I.467.
92. Ibn al-Athır IX. 297.
93. Yaqut, *Buldan* IV. 509.

47 *Kitab as-Suluk*· Ms Paris fol 76 v

48 as-Safadi, Wafi Ms Brit Mus fol 232-233 v

49 Ibn Athir, *Kamil* ed Tornberg IX 261

50 ib VIII. 341.

51 Yaqut, *Irshad* II 315

52 Ibn Miskawaih, *Tajarib*, Facsimile VI 286 ff

53 Nicholson, *Literary History of the Arabs* p 265-66

54 Hajji Khalifah ed Fluegel III 99

55 Ibn Abbar, *Takmilah* Biography No 312

56 Ibn Bashkual, *Silah* p 304-305

57 Ibn Abbar *Takmilah* I 128.

58 Ribera, *Bibliofiles* p 42-45.

59 Ibn Khaldun, *Histoire des Berberes*, Paris ed I 503 (French translation II 446)

60 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Paris ed p 104.

61 Maqqari, *Nafh at-Tib*, (Cairo ed I. 215. Z Leiden I 302)

62 Lalanne, *Curiosites*. (Paris 1857) p.160-1

63 For this subject see Wustenfeld, *Akademien der Araber*, Gottingen 1837: Arminjon, *L'enseignement dans les Universites musulmanes d' Egypte*, Paris 1907; Ribera, *La ensenanza entre los musul mamnes espanoles*, Zaragoza 1983; Kremer, *Kurlturgeschichte* II, 480-482, Mez, *Renaissance* p 60-82, Girgi Zaidan, *Tamaddun* III. 199-205; Suyuti, *Husn al-Muhadharah* I 199-184-190, Maqrizi, *Khitat* II. 362-405.

64 Dr Pinto is here mistaken, for though many books certainly perished in the sack of Baghdad, the library of the Mustansiriyah existed for more than a century later. In the biography of Ibn al-Futi which I have published in the *Loghat al-'Arab* (Baghdad) vol.VI. p.647-649. it is distinctly stated that he was for many years librarian there. In the same biography mention is made of the vast library collected by Nasir ad-Din Tusi in Maraghah near Tabriz. K.

Rainer) III 98 ff

25 Ibn Abd Rabbihi, *'Iqd* II 223

26 Kremer, *Kulturgeschichte* II 310 (after Al-Ya'qubi)

27. Ibn Khallikan I. 286 (W No 258).

28. Ibn Khallikan I 308 (W No 281).

29 Ibn Khallikan II 312 (W No 800).

30 *i e* about £30 Ibn Khallikan I. 479 (W No 849)

31. Maqrizi, I.408.

32. Ibn Khallikan, II. 522 (W.No 454)

33. *Fihrist* (ed. Fluegel) p 42

34 Ibn Abi Usaibi'a, *'Uyun al-Anba'* I 69-70.

35 Ibn Khaldun, *Tarikh* (Bulaq 1284) IV 146 Maqqari *Nafh at-Tib* (Cairo 1302) I 180 (We can hardly call this a price for the book, the money sent by al-Hakam to the author of the *Kitab al-Aghani* was rather a princely present than payment for the book (K)

36. Yaqu't, *Mu'jam (*ed Wustenfeld) IV 509-10 (The wording of Yaqut is not very clear, but it is reasonable to assume that the total value of the books borrowed was 200 Dinars, or about ten shillings each Books must have been very cheap at that time and much depends upon their size, etc (K)

37 *Fihrist* p 116-117

38. Yaqut, *Irshad* VI 79-80

39 Abul Mahasin, *Nujum* (ed Juynboll) II.79.

40 Yaqut, *Irshad* V 467

41 Safadi, *Al-Wafi* (Brit Mus Or.5320 fol.110 v (Safadi also records that the dishonesty of the librarian accounted for this library falling into decay See my article on the Sabi family in *Encyclopaedia of Islam.* K).

42. Ibn Khallikan II. 495: W.No.848. Maqrizi II 6.

43. Ibn Khallikan I. 481: W.No.456.

44. Maqrizi I.408.

45. Maqrizi I 409.

46. Maqrizi I.409.

1865)

5 W Axon, *Biblioteche antiche e moderne* (Buonarotti, II series vol XI. 1876)

6 I Olschki, *Das Bibliothekswesen im Altertum*. (Weimar 1889)

7 A Hessel, *Geschichte der Bibliotheken* (Gottingen 1926)

8 I Lalanne, *Curiosites bibliographiques* (Paris 1857) p 208-11

9 A Cim, *Le Livre* (Paris 1905) p.269 of vol 2

10 I Goldziher, *Stellung der alten islamischen Ortodoxie zu den antiken Wissenschaften* (Prussian Academy, 1915)

11 C H Becker, *Islamstudien* (Leipzig 1924)

12 Cf specially L Caetani, *Annali dell' Islam* vol VII p 119-125 where previous notes on the subject are given (The earliest mention of the destruction of the Alexandrian Library as far as I know is made by Bar Hebraeus, *Mukhtasar al-Duwal*, an author who lived six centuries after the event and could hardly have possessed any reliable information (K)

3 Ibn Abd Rabbihi, *'Iqd* (Bulaq 1293) I 199

4 Ibn at-Tiqtiqa', *Al-Fakhri* (ed. Ahlwardt) p 3.

5 Mutanabbi, *Diwan* (ed Diterizi, Berlin 1861) p 683

6 Ibn Tiqtiqa', l c

7 C Huart, *Les Calligraphes de l'Orient musulman* (Paris 1908)

8 E Blochet, *Les enluminures des Mss Orientaux de la Bibliotheque Nationale* (Paris 1926)

9 H Lammens, *L'attitude del 'Islam primitif en face des arts figures*, *(Journal Asiatique* XI, Series 1915 p 239-279)

0 'Arib, Dhail (Leiden 1897) p 90.

1 Ibn Khallikan, (ed Bulaq 1275) I. 727=ed Wustenfeld No 659

2 The oldest paper manuscript in Arabic which I have seen in *Gharib al-Hadith* of Abu 'Ubaid in the Leiden Library dated 243 A H. —(K)

3 Maqrizi, *Khitat* (Bulaq 1270) I. 408.

4 J.Karabacek, *Das Arabische Paper (Mitteilungen. Erzherzog*

the language and the cultural tradition of their country. In this manner the study of Arabic culture and civilization, which has in latter years shown such a great development, may continue more rigorously and more successfully

---

Notes & References

1 The author of this monograph, Dr Olga Pinto, is an Italian lady, pupil of Prof Levi della Vida of Rome, who obtained her degree of D Ph for her Arabic studies, her article on Arabic Libraries is the most complete monograph upon the subject and the following translation has been made with her consent Any additions or differences of opinion on my part are marked in the notes by the letter (K)

2 The principal articles upon Arabic libraries are found in *Kremer, Kulturgeschichte* (Vienna 1877, vol 2 p 483ff), *Girgi Zaidan, Tamaddun* (taken from Kremer), A Mez, *Renaissance des Islams* (Heidelberg 1922 p 162-180), Quatremere, *Gout des livres (Journal Asiatique* 1838 vol 2 p 36-74), A Grohmann, *Bibliotheken, etc ismamischen Orient* (Vienna 1926 p 431-42), Heffening, *Kutubkhanah (Encyclopaedia of Islam* s v) All are more or less incomplete and only Julian Ribera has written a short work *Bibliofilosy Bibiliotecas en la Espana Musulmana* Zaragoza 1896) dealing with Spanish libraries, but this work has no references to the authorities from which the author has drawn his information. (It will be seen from this note that most of the works dealing with the subject are hardly within the reach of English readers (K)

3 Petit-Radel, *Recherches sur les bibliotheques anciennes et modernes* (Paris 1819)

4 E Edwards, *Libraries and Founders of Libraries* (London

large quantities of Yamanite manuscripts which, forming an important collection, are now preserved in the Ambrosian Library at Milan. Professor Griffini commenced to make a catalogue of this collection but it was left unfinished on account of his premature death.[182] Other collections of smaller size, coming from the Yaman, are among the manuscripts preserved at Berlin and at the British Museum in London. The cordial relations between Italy and the Yaman make us hope that the time is not far distant when this extreme portion of the Arab world can be explored scientifically.

Under the influence of the French, libraries have also been established in the cities of Tunisia, Algeria and Morocco, which are gradually being enlarged and enriched by continual new acquisitions. At the present time the following libraries are well known on account of the precious manuscripts which they contain: the library of the Zaituniyah mosque at Tunis, the library of Algiers, the fine collection in the madrasah at Tlemsen and that of Rabat (Morocco), a catalogue of the latter having been published recently.[183]

Also India, with the very great number of its collections of manuscripts found in the larger cities, like Madras, Bombay and the cities of Bengal and the Punjab, continues with pride, aided by England, the cultural movement commenced by the Mongol dynasty in the 16th and 17th centuries.[184]

But all that has been done up to the present for the preservation of manuscripts in the East is not sufficient. Many precious manuscripts are still scattered everywhere, sometimes in the hands of private people who perhaps do not know even the value of them, or in small mosques or madrasahs where they remain buried and unknown. These ought not only to be saved from destruction and loss and collected in larger institutions, but should also be catalogued rationally and correctly and, in case of need, photographed so that they can be studied in other parts of the world. For this purpose Western Orientalists and learned Orientals should collaborate, the former bringing their scientific methods, the latter their practical knowledge of

the collections scattered in many mosques and madrasahs are set out in a large catalogue (in 40 volumes) which catalogue unfortunately leaves much to be desired Precious mines for students are the Koprulu, Yeni Jami, Top Kapu Sarai, Hamidiyah and other libraries in which some of the most precious and unique Arabic manuscripts are found [177] It is certain that the government of the Turkish Republic will consider it a duty to preserve these treasures and make their use more easily accessible to European students than has been the case hitherto

The influence of the West has made itself strongly felt in Syria in recent years, at Bairut, where, besides several small libraries[178], through the efforts of the Jesuit fathers who direct the University of St Joseph an important collection of manuscripts has been formed In Damascus, where the first impulse was given by the far-seeing governor, Midhat Pasha, about 1870, several libraries have come into existence [179]

The libraries of Baghdad, capital of the 'Iraq and once the seat of the Caliphate, underwent during the last fifty years a deplorable decadence, which commenced in the 16th and 17th centuries Inundations, plague, and last but not least the sale of manuscripts to Europeans have almost completely dispersed the manuscripts In 1909 there still existed public libraries attached to mosques, the most important of which was that of Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani [180] Today, principally by the interest taken and under the guidance of the learned Carmelite, Father Anastase, a very learned Arabic scholar and himself the possessor of a valuable collection of manuscripts, an important cultural movement has taken place there also.

The libraries of the principal cities of the interior of the Arabian peninsula, like Mecca and Medina[181], are too little known, but are sure also to contain precious material, if we can judge by the copies made by the learned Shaikh ash-Shinqiti, and others made for Count Landberg

Other collections exist in the Yaman especially in the city of San'a, where the Lombard merchant Caprotti acquired at intervals

ere followed by the Othmanli Turks who, in their capital, onstantinople, especially in the 16th and 17th centuries, collected eat libraries, most of which were attached to the mosques while the chest and most important one was comprised in the heritage of the ultans themselves.

Principally, however, in the 19th and more so in the 20th ntury there has arisen in so many oppressed nations a sentiment of ationism, of independence and a pride in the sacred and malieable eritage of their own civilisation, and this feeling has also roused the slamic Orient from its torpor. After the example of Europe all cultural manifestations have revived and flourished, and with these, libraries have taken a new lease of life If those which exist in the Islamic world are only in part a poor step towards the revival of a glorious past they nevertheless represent this renewal of Muslim culture and the tendency to collect and put into order the cultural treasures Egypt, most closely in contact with Europe, first felt the need for establishing libraries of European type, and the Khedivial, now National, Library was arranged by distinguished German Orientalists, Spitta, Vollers and Moritz.[175] In this library are brought together the most precious manuscripts which were scattered in the various mosques of Cairo, arranged with modern acumen in such a manner that they can be utilised and studied by the learned of all nations. Since the time of the first European director, Spitta, this library, has had a special staff of qualified copyists able to produce exact copies of the manuscripts for scholars who made a request for such, and recently has been introduced the more commodious and exact process of photographing

Besides this Public Library, Egypt boasts also of private collections of valuable manuscripts, among which the most important is that of Ahmad Taimur Pasha, one of the most learned modern Egyptians [176]

Constantinople has not remained behind in this movement so much more so because, as already mentioned, this city boasted of flourishing libraries in the 16th and 17th centuries, and the contents of

wazir al-Mansur Muhammad ibn Abi 'Amir who, hating everything that dealt with philosophy, religious controversy or similar themes invited some theologians to the library of Al-Hakam, made them sort out all books of a materialistic or philosophical nature, and had some burned[171] while others were cast into wells and cisterns of the palace where they soon decayed under the dust and stones thrown upon the top of them [172]

A few years later when Cordoba (in the 5/11th century) was menaced by Berber troops the wazir al-Wadih, freedman of Al-Mansur had part of the remaining library sold, while what was left was plundered and destroyed by the conquerors[173] ; only a very small remnant of the books which escaped was taken to Toledo, where they probably served to form the beautiful library of the Banu'n-Nun of Toledo, when after the death of the Caliph Hisham III, Spain was split into a number of small kingdoms (the Muluk at-Tava'jif) [174]

The 7/13th century, fatal for the independence of the Caliphate, was also disastrous for Arabic culture and libraries Almost simultaneously this immense realm, already diminished and enfeebled by the continual struggle of the princes who had divided the power among themselves, was invaded from two sides by two great movements of nations totally different in civilization and religion but both intent upon destroying and eradicating all that was dear and sacred to their common enemy, the Mongol horde and the Christian armies of the West

But while the Christians of Spain were able to drive out the Muslims and supplant their civilization for that of the Arabs, though being to no mean degree influenced by them, the Mongols, less civilized, allowed themselves to be converted to Islam and the religion transfused gradually into the new converts the love for books. The Mongol dynasty established in India was the first to feel the need for intellectual food and became the initiator and protector of all sciences It was then that in the great cities libraries saw the light which collected the remnants of the great cultural heritage of the Arabs. They

wazir Abu'l Faraj Muhammad ibn Ja'far al-Maghribi who as reward received many books which were carried by 25 camels, while the sum of money which was due to him was 5,000 Dinars, but the books which he had selected were valued at well over 100,000 [165]

The same Nasir ad-Daulah and his partisans were the same year compelled to flee from Cairo driven out by the same Turkish soldiers, who were exasperated by their preponderance and assumed excessive power and many houses, among them the library of the castle were plundered The books which were in the so called "Internal Library" of the castle escaped out of the large library This library, it appears, had a secret entrance.[166]

Other books ended by falling into the hands of the governor of Alexandria, who is not known, but on being sent back to Cairo they were again plundered by slaves, and the negro slaves tore off the bindings to make sandals of them, burning the leaves, making the pretence that the book had come from the castle of the Sultan, who was a Shi'ah in opposition to their own creed [167] Other books were thrown away and scattered in all directions. The remnants which were not burned were covered by heaps of dust and formed hillocks and remained in the vicinity of the ancient deposits called today "Hills of Books [168]"

The experiences of the books included in the libraries of the Fatimids had not finished here. In 567/1171 Salah ad-Din made himself master of Egypt and also took a share in the fate of the libraries As already mentioned he gave to his secretary the Qadi al-Fadl 'Abd ar-Rahim ibn 'Ali[169] 100,000 books while he ordered the remainder to be sold by auction. The sales were twice a week and lasted for years as they were still going on in the year 527/1176, and among the purchasers was the historian 'Imad ad-Din al-Isbahani, secretary of Salah ad-Din, who, however, was by his master absolved from payment for the books he had purchased.[170]

The library of Cordoba also perished miserably. Under the caliphate of the weak Hisham II, the power passed into the hands of the

world and the Banu 'Ammar had bestowed the greatest care upon it There were 180 copyists employed in it, and thirty worked day and night, and all were well paid for their services The Banu 'Ammar had in all lands agents who bought for them choice books and Tripoli during the reign of the Banu 'Ammar became one whole Academy from all countries came students and eminent persons, and under the Banu Ammar all sciences flourished, especially the doctrine of the Imami sect, as a matter of fact the Banu 'Ammar had recalled to life this doctrine and its followers When the Franks entered Tripolis and conquered it they burned the Academy down to the ground The cause of the burnging was that a priest (may God curse him) when he saw all those books became beside himself It happened that he entered the rooms where the Koran were stored and he picked up a volume and behold! it was a Koran Then he took a second book and it was again a Koran like the first, so he went on till he had picked up about twenty Korans Then he exclaimed "All that is to be found in this library are Korans of the Muslims[162]!" After this they burned it, only a few volumes were carried away by the Franks —May God curse those who are gone down to perdition already, and may He send to perdition all those who remain! And these are those who afterwards wander through Muslim lands [163]"

A slower but nevertheless inexorable agony underwent also the libraries of Cairo and Cordoba At the death of the Caliph al-Hakim the Cairo library was still cared for, the wazir of his successor Abu' Qasim 'Ali Ibn Ahmad al-Jarjara'i in 435/1043 caused a new catalogue to be made of the books and had the bindings repaired.[164] But gradually the library fell into decay, especially under the Caliph al-Mustansir (426/1035-487/1094) During this reign a serious revolt occurred in Cairo by the negro soldiers in the service of this prince agianst the Turkish soldiers, commanded in this civil war by the Egyptian general Nasir ad-Daulah ibn Hamdan, who, having, after much trouble defeated the rebels in 461/1068, demanded from the Caliph for himself and his followers large recompenses One of his partisans was the

ges of them were wiped out;[152] that of Ghaznah, burned by the ...ops of the Ghuri prince Husain, when he sacked the city in ...1155[153], that of Marw, destroyed by the Tatars in 606/1209[154]; that ...Nishapur laid to ashes by the Ghuzz Turks in 548/1153[155]. Less ...astrous was the fate of the library of Ar-Ray. Mahmud of Ghaznah, ...ich were against the Sunni doctrines of which the Sultan was a ...ent supporter [156]

The rich library at Shiraz, on the contrary, decayed gradually, ...the time of the successor of its founder it was already neglected. In ...one of the copyists, Ibn al-Bawwab, complained one day to the ...tan Baha' ad-Daulah about the disorder which reigned in it, so that a ...script of the Kor'an copied by the celebrated calligraphist Ibn ...q'lah in thirty sections had lost one section and it took a long time to ...ng the fragments together to make the copy complete [157]

Neither was the library of the Banu' Ammar in Tripolis spared ...om being destroyed by fire, the incendiaries were in this case not ...ars or Turks, but Christian bands [158] In fact this library was burned ...n by the Frank soldiers in the First Crusade 503/1109.

This fact has been recorded by the historian Ibn al-Furat (died ...7 1404) as follows

"The Shaikh Yahya ibn Abi Tayy Humaid an-Najjar ...-Halabi[159] says In Tripolis was an academy the like of which there ...is nowhere else in the world on account of the abundance, beauty ...l excellence of its books. Yahya said that his father informed him on ...' authority of a Shaikh of Tripolis who said : I wan with Fakhr ...Mulk ibn 'Ammar[160], lord of Tripolis, at Shaizar.[161] He received the ...ws of the conquest of Tripolis (by the Franks) and he fell down in a ...nt; then he regained consciousness and tears fell from his eyes. He ...d By God! Nothing has caused me greater sorrow than (the ...struction of) the Academy. In it were three million books in all ...ences of theology, Korans, traditions and literature. There were fifty ...usand copies of the Koran alone and eighty thousand commentaries ...it My father said that this library was one of the wonders of the

scientists the public libraries also permitted their loan to places away, sometimes against a deposit of money, at others, even without such deposit. An example is the Damiriyah library at Marw from which Yaqut had borrowed 200 books[147], and others visited by the Spanish historian Abu Hayyan (died 745/1343) who would not buy any books because, he says. Whatever book I want to have I can get on loan from any library, while if I wanted to borrow money to buy books I should find no-one who would lend it to me.[148]

But not all were so generous. Some donors, leaving their books in *Waqf*, made the condition that such books should not under any circumstances be lent out, as was done by the Qadi Ibn Hibban of Nishapur.[149] Many books lent were not returned to the library they belonged to, and the verses of a certain Ar-Rabbat of Halab composed in 1216/1801 were a cry from the depth of his heart:

"Never lend a book, but rather make an excuse! Take some lien for it, for such is a just way of acting If you do not pay attention to my words you will certainly lose the book!"

Also the verses of a certain Ibn as-Sarim (964/1556) "Whoever borrows my book and then keeps it is certainly not noble, but of low breed and a traitor[150] "

After all the life of these wonderful libraries was not long, through carelessness of the librarians, change of government, acts of vandalism by conquerors who tried to eradicate everything they found made by the hands of the defeated, these immense intellectual riches gradually vanished In Arabic history not infrequent are notices of the loss of this or that library. One of the most frequent causes was destruction by fire So ended the library founded in Baghdad by Sabur ibn Ardashir, which did not long survive its founder who died in 416/1025, being burned down with the whole quarter of the city where it was situated by the soldiers of the victorious Saljuk Sultan Toghrul Beg [151]

A similar fate had several other libraries in Baghdad, burned and destroyed by the Tatars under the leadership of Hulago so that all

...rary at Cairo at the time of Al-Hakim shows that the expenses ...urred by this institution were not inconsiderable [139]

	Dinars
Price of 'Abbadani matting	10
Paper for the copyists	90
For the librarian (perhaps his salary)	48
For water	12
For servants	15
Paper, ink and pens	12
Repairs to the curtains	1
Repairs to books and missing leaves supplied	12
Felt curtains for winter use	5
Carpets for winter use	4

The large public libraries were open to all without distinction. ...pon this the sources insist continually, saying that anyone who could ...ead, write or study a subject was admitted Such was the free ...dmission in the libraries at Tripolis[140], Cairo[141], Shiraz[142] and ...osul [143] It is not clear from the original sources whether the library of ...he Caliph Al-Hakam at Cordoba was open to the public The explicit ...tatement that the public were admitted cannot be found but the words ...f the informant "Al-Hakam was very generous towards the people, ...ollecting many books[144]," seem to indicate that the library was open to ...e public, for if the Caliph had only collected a fine private library, he ...ould hardly have done any service to the people even if, as Mr Ribera ...elieves[145], some scholars were allowed to use it. In such case the ...odest schoolmaster Muhammad ibn Hazm would have been infinitely ...ore generous towards the public who freely permitted many scholars ...f Cordoba to work in his library. The same can be said of 'Ali ibn ...ahya al-Munajjim and many other private persons.[146]

To facilitate in every way the use of books by students and

copyist would work by himself, in other cases several scribes wou copy to dictation, so that at the same time several copies were made the same original The library at Tripolis is stated to have employe 180 such scribes, 30 of whom never ceased working day and night[12 such scribes were also employed in the libraries of Cairo[126] an Shiraz [127] The same method was used by private persons like th Caliph al-'Aziz in Cairo[128], Al-Hakam in Spain[129], the historia Al-Waqidi (died 208/823)[130], the Spanish scholar Abu Mutrif[131] and others, when for some reason they were unable to purchase the book they required

The large private libraries as well as the public ones had their librarians and attendants and among these we find at times distinguished authors and scientists The historian Ibn Miskawaihi (died 421/1030) was librarian of the wazir Abu'l Fadl Ibn al- Amid of Ar-Ray[132], the historian Ibn as-Sa'i (died 674/1275) was director of the Mustansiriyah library at Baghdad[133], Avicenna (Ibn Sina) as mentioned before, was librarian of the Samanid prince Nah ibn Mansur at Bukhara[134], the author 'Ali ibn-Muhammad ash-Shabushti (died 389/998) was librarian of the Fatimid Caliph Al-'Aziz [135]

In the large public libraries the work of one librarian was absolutely impossible and he had under him as a rule one or more sub-librarians.[136] In fact the librarian, though primarly in charge of the administration and cataloguing of the books, was supposed to keep the public informed and to overlook the loan of books and the handing of books to the students, as it was difficult work the ordinary servants attached to the establishment could not take charge of it For this post it was imperative to be able to read, while the ordinary attendants may have been an alphabets. One interesting notice has come down to us· In the large library of the *Dar al-'Ilm* at Baghdad the charge of handing the books to the copyists was a negro woman's named Taufiq [137]

The administration of such an establishment incurred large expenses, especially as nearly all libraries supplied the students with paper, ink and pens.[138] A survey of the fixed sums for the needs of the

states that the library was accomodated in one single room which housed about 200,000 volumes, a notice which is incredible as one room could not possibly hold such an enormous quantity of books. Another source states that the library contained 1,600,000 volumes, among them 1,200 copies[115] of the history of At-Tabari; and finally another author limits the number to only 120,000[116] a figure which agrees with that of another historian, Al-Qalqashandi, who has drawn from other sources independent of al-Maqrizi.[117] Though we are unable to arrive at a correct figure, the library must have been composed of a much greater quantity than 120,000 because, though frequently plundered in the time of the Fatimids, Salah ad-Din, at the conquest of the city of Cairo, after having given to his secretary Al-Fadil 100,000 to 120,000 books, had the remainder sold at auctions which were held twice a week and lasted for a whole year.[118]

In order that the public might use with ease all the material collected in these great libraries there existed proper catalogues collected in booklets or larger volumes as was the case with the libraries at Cordoba[119], Ar-Ray[120], Bukhara[121] and Shiraz.[122]

Additions to the library were made either by the purchase of manuscripts or by copying for which special copyists were employed

Immense sums were spent by the founders of libraries for the acquistion of new books, the pride and ambition of many was to be the first to possess the work of the well-known author For this purpose princes like Al-Hakam of Spain[123], and the Banu 'Ammar of Tripolis[124] employed specialists and merchants who undertook this class of trade to acquire books in all foreign lands.

Probably some founders or directors of libraries acquired books at the auction sales, much in vogue in oriental countries, which was also one of the means adopted by private persons.

Besides the direct purchase of books it was also the custom to make copies of a work of which a copy was wanted. For this work the great libraries employed in a room set apart for the purpose a number of special copyists. Their manner of working varied. Sometimes a

advantage that they preserved the rich and beautiful bindings from dust and sunlight. They certainly added to the books being infested by vermin on account of the want of ventilation.[109]

The books were placed on the book-shelves divided in sections so as to form little heaps as can be clearly seen in the miniature taken from a manuscript of Hariri, published by Blochet,[110] which reproduces the wall of a public library, most probably at Mosul

The name of the author and the title were written on the back of the book The arrangement was according to subjects, and to facilitate the search for a work required the contents of each section of a bookshelf was registered upon a strip of paper attached to the shelf outside; these strips had also indications of works which were incomplete or lacking in some part

The number of books in libraries naturally varied considerably. The library founded by Sabur Ibn Ardashir contained 100,000 to 140,000 volumes, among them a hundred copies of the Kor'an written by the celebrated Banu Muqlah.[111] The library at Tripolis, according to Ibn al-Furat, possessed three millions, certainly an exaggerated figure, among them 50,000 copies of the Kor'an and 80,000 commentaries upon the same [112] That of Cordoba consisted of 400,000 volumes, and six whole months were required to remove it from its old building to a new one [113] The number of the volumes in the library of the Fatimid Caliphs is very uncertain because the various Arabic sources used by al-Maqrizi, author of a very extensive topographical description of Egypt, do not state explicitly the number of books in total, but here and there one or the other portion of this library. One of these, for example, speaking of the library of Al-'Aziz, later incorporated in that of al-Hakim, says that it consisted of forty chambers each containing 18,000 books upon the *"ancient"* sciences[114] and that of the *Kitab al-'Ain* the great dictionary of Al-Khalil, thirty copies were found, and of the colossal historical work of Tabari twenty copies, while the Jamharah of Ibn Duraid was represented by one hundred copies, besides 2,400 copies of the Kor'an Another source

any of the books."[107]

Al-Maqdisi has left an interesting description of the rich library at Shiraz[108]

"Adad al-Daulah founded in Shiraz a residence which had not its equal East to West, no ignorant person entered it but was enchanted, nor any learned person but his imagination was filled with the delights and perfumes of Paradise He made it intersected with water-courses, the buildings were crowned with domes and surrounded by gardens and parks, lakes were excavated and every king of comfort that could be thought of I have heard the servants say that there were 360 rooms and pavilions, in each of which he resided one day of the year, some were on the ground-floor and some above. The library constituted a gallery by itself, there was a superintendent, a librarian and an inspector chosen from the most trustworthy people of the country There is no book written up to this time in whatever branch of science but the prince has acquired a copy of it. The library consists of one long vaulted room, annexed to which are store-rooms. The prince had made along the large room and the store-chambers, scaffoldings about the height of a man, three yards wide, of decorated wood, which have shelves from top to bottom, the books are arranged on the shelves and for every branch of learning there are separate scaffolds There are also catalogues in which all the titles of the books are entered Only persons of standing are admitted to this library. I myself inspected this library, downstairs and upstairs, when all was still in order. I observed in each room carpets and curtains, I also saw the ventilation chamber, to which the water is carried by pipes which surround it on every side in circulation "

The rooms set apart for the books had along the walls shelves which did not surpass the height of a man, so that it was not necessary to use dangerous ladders to reach the books on the top-shelves The scaffolds were all furnished with shutters some in hinges while other were let down from the top, and with locks. These locked shelves though not very commodious for the distribution of the books had the

Sultan demanded from the defeated Sancho, king of Spain [102]

The princes took great care concerning the buildings whicl were to serve as public libraries Some of them like those of Shiraz Cordoba and Cairo were placed in separate structures, with many rooms for different uses, galleries with shelves in which the book were kept, rooms where the visitors could read and study, rooms se apart for those in charge of making copies of manuscripts, room which served for literary assemblies[103], and even in some cases room for musical entertainment[104], etc. All rooms were richly an comfortably fitted, on the floors were carpets and mats, where th readers in Oriental fashion squatted with crossed legs, reading an even writing, holding the sheet of paper or parchment adroitly in th palm of the left hand The windows and doors were closed wit curtains, the chief entrance-door having a specially heavy curtain to prevent the cold air from entering [105]

The Arab historians have described some of these libraries a some length as if they were finding a great delight in their beauty an riches So, for example, al-Maqrizi describes a library in Cairo

"On the 8th day of Jamadi II. 395 A H. (1004) was opened th building called *"The House of Wisdom"* The students took up thei residence. The books were brought from the libraries of the Inhabite Castles (residences of the Fatimid Caliphs) and the public wa admitted. Whoever wanted was at liberty to copy any book he wishe to copy, or whoever required to read a certain book found in the librar could do so. Scholars studied the Kor'an, astronomy, grammar lexicography and medicine.[106] The building was, moreover, adorned b carpets, and all doors and corridors had curtains, and managers servants, porters and other menials were appointed to maintain th establishment Out of the library of the Caliph al-Hakim those book were brought, which he had granted — books in all sciences an literatures and of exquisite calligraphy such as no other king had eve been able to bring together. Al-Hakim permitted admittance t everyone, without distinction of rank, who wished to read or consul

·ssed ten libraries, among them:

The Nizamiyah founded by the above-named Nazim

The Aziziyyah founded in the sixth (XIIth) century by ı, a court chamberlain [94]

Libraries are mentioned only on account of thier being c Ghuzz Turks in 548/1153 [95]

The library which in 420/1029 was removed to the conqueror Mahmud of Ghaznah [96]

The library founded by the Buwaihi ruler Adid eigned 367/977-372/982)[97], but it was already neglected at is son Baha' ad-Daulah [98]

SPAIN.

The library founded by the Caliph Al-Hakam (349/961-365/976) [99] The wazir of his successor Hisham)6/1006) named al-Wadish, a freedman of Al-Mansur Ibn Abu 'Amir, had all materialistic and philsophical burned[100], part of it was sold at the time of the Berber '11 century) and what remained was plundered by the
)1

MAGHRIB.

The library of the Madrasah as-Saffarin founded by ;ultan Ya'qub Ibn 'Abd al-Haqq (591/1195 - 614/1217) great extent from the books found in Spain, which the

Bedouins invaded the town in 483/1090 [81]

Ramahormuz

(9) A library founded by the same Ibn Sawwar who founded the library at Al-Basrah [82]

Helab (Aleppo)

(10) A library founded by the Hamadanide princes who reigned there in the fourth (10th) century [83]

Tripolis in Syria

(11) The library founded by the rulers, the Banu 'Amma towards the end of the fifth (11th) century and destroyed by the Franks at the time of the First Crusade (503/1109) [84]

Cairo

(12) The library attached to the Azhar mosque founded by the Fatimid Caliph Al- Aziz (reigned 365/975-386/996) [85]

(13) The library attached to the Dar al-'Ilm founded in 395/1004 by the Caliph Al-Hakim, successor of Al-'Aziz [86] This library was still flourishing under his successor Az-Zahir[87], but was later neglected and partly plundered[88], though it still existed at the time when Salah ad-Din took the city in 567/1171 He made a present of part of the library to his secretary, Al-Fadil 'Abd ar-Rahim[89], while the remainder was sold by auction [90]

(14) The library attached to the Fadiliyah Madrasah founded by the above name Al-Fadil, in which were incorporated the books which he had received from Salah ad-Din Very soon after, the books were sold by the students (!) and scattered in all directions [91]

Ghaznah

(15) Libraries enriched by the books plundered from ar-Ray in 420-1029 and from Isfahan in 425/1033 by the Ghaznawi troops, but they were a century later destroyed and scattered when the city was taken in 550/1155 by the Ghuri Sultan Husain [92]

170/786-194-809)[66] or by Al-Ma'mun (198/813-218/833)[67] which was still in existence at the time of Al-Mu'tasim (218/833-227/842)[68]

(2) A library attached to another Dar al-'Ilm, founded in 381/991[69] or in 381/903[70] in the street *Bain as-Surain* in the town-quarter Al-Karkh by the Buwaihi wazir Abu Nasr Sabur ibn Ardashir (died 416/1025), praised by many writers for its beauty and size[71] and also that it contained more than 100,000 volumes, among them some copied by the most celebrated calligraphists. This library survived the death of its founder for a short time only, because it was completely plundered and burned to the ground by the soldiers of the Saljuq Sultan Toghrul Beg when he conquered Baghdad in 401/1059.[72] A certain quantity of books were saved from destruction and incorporated in the library of 'Amid al-Mulk al-Kunduri, the wazir of Toghrul Beg [73]

(3) The library attached to the Nizamiyah Madrasah, founded in 457/1064 by Nizam al-Mulk, the wazir of the Saljuq Sultan Alp Arslan.[74]

(4) The library of the Mustansiriyah Madrasah founded in 631/1233 by the last but one Abbasid caliph al-Mustansir (624/1226-641/1243).[75]

All these libraries, and in the seventh century of the Hijrah (XIII century) there were thirty six[76] in all, were probably destroyed at the entering of Baghdad by the Mongols under Hulagu Khan in 656/1258 [77]

Mosul (Al-Mausil)

(5) The library of the Dar al-'Ilm founded by the scholar and poet Ibn Hamdun in 323/935.[78]

Al-Basrah

(6) and (7) Two libraries, one founded and opened to the public by a certain Ibn Sawwar[79], the other mentioned by al-Hariri[80], the author of the *Mqamat*, were both probably burned down when the

Hud in Saragossa, the Banu'l-Ahmar in Granada and others Al-Qalqashandi (died 812/1418), author of a voluminous encyclopaedia for the instruction of State officials under the Mamluk Sultans (the *Subh al-A'ash*) speaks with pride of the great libraries which had once existed and laments that they had been left abandoned in his times

"The Caliphs and kings had in ancient times a great interest in the large libraries and bestowed much care upon them, which enabled them to get the most beautiful and numerous collections It is said that the greatest libraries in Islam were the following three First, the Library of the Caliphs in Baghdad It contained an enormous quantity of books of inestimable value It existed till the Tatars came to Baghdad and their king Hulagu murdered the Caliph al-Musta'sim, the last of the Caliphs The library disappeared like so many other things and was lost and its traces disappeared[64] Second, the library of the Fatimide caliphs at Cairo This was one of the largest libraries and one of the richest collection of books in all sciences It remained in existence till the death of the last of their Caliphs, when Salah ad-Din (Saladin) ibn Ayyub made himself master of the kingdom . The third was the library of the Omayyad Caliphs of Spain This library also remained intact till the end of the dynasty when the smaller kings divided Spain among themselves It was then that the books were dispersed for ever As regards today, kings have but little interest in libraries, they content themselves with the libraries of the Madrasahs because these are a greater necessity."[65]

I have compiled in the pages which follow a list of all the public libraries which existed in the Arab empire during the time of the Abbasid Caliphate of which I have been able to find any mention Some of the sources simply enumerate them while others tell us about their foundation their utility and management

BAGHDAD

(1) The library attached to the Dar al-'Ilm or Bait al-Hikmah founded by the Caliph Harun ar-Rashid

included. In the Madrasah founded in Cairo by the caliph Al-Hakim, which was in reality the first Lay University also Mathematics, Astronomy, Medicine and Metaphysics were taught.[63]

These great institutions had their libraries which, at the time of their foundation or soon after, were made public and did not remain the preserve of the professors and students alone.

The same process can be noticed in the West, for we see the great public libraries arose out of those of princes given to the State, or of libraries belonging to monasteries, which in Europe were the first places where a love for books and their preservation can be traced and finally the libraries of the colleges or universities. But while in the East the institution of the *Waqf* conferred upon private libraries an inalienable public character, this characterisic is not to be found in Europe till much later, in the 15th century.

The development of the Arabic libraries was much quicker and more extensive These institutions, a sign of high culture, received not only admirable support from the Abbasid Caliphs, masters of realm worthy to stand at the head of the greatest empires of East and West, but also from the ambition of many small princes from the early centuries of the Hijrah onwards to gain favour with the Caliphs of Baghdad First, these princes acted as governors, later as independent rulers of the various provinces of the Arab empire. The same process can be noticed in Arabic civilization which we find in the Italian renaissance. While the splitting up and dismembering of the State into small semi-independent principalities certainly meant a weakening of the power of the State, it nevertheless gave greater impulse for cultural life on account of the continual rivalry of the small princes. So it happened in Halab (Aleppo) in the case of the Hamdanid dynasty, especially under Saif ad-Daulah (reigned 333/944-356/967) when the city became an important cultural centre, or in Tripolis under the Banu 'Ammar. The same occurred in distant Persian provinces under the dynasties of the Samanids, Buwaihis and Ghazanwis; also in Spain under the Banu Dhu-Nun in Toledo, the Aftasis in Badajoz, the Banu

Mesopotamia and Syria, followed, then Egypt which was a very important cultural centre, then the Eastern provinces which, though divided into many small principalities, still maintained a vivid sentiment of Arabic culture and at last the distant branch of the Arabic world, Spain where, as in all countries conquered by the Arabs, their culture penetrated gradually, and attained a wonderful development perhaps greater than in any other part

I have thought it advisable to arrest my enquiry with the collapse of the Arab Empire and the end of the Abbasid dynasty partly because the sources of information concerning the later period are scarce and scattered, but also on account of the great decay of Arabic Culture and the rise of new nations, the Persians, Turks and Mongols, except that at the end of this article I shall try to trace a brief review of the condition and growth of modern Arabic libraries, to show the relationship between them and the ancient ones, and point out the new aspects which belong to them and the importance they have for Oriental studies

As I have already pointed out concerning the private libraries, many of these were open to students, like that of 'Ali ibn Yahya, of Ghars an-Ni'mah and others, but the public character arose and developed gradually from three types of large libraries Those of the sovereigns who with their ample means were able to found vast collections worthy of being placed at the disposal of the public, those of the mosques and those of the Madrasahs.

In ancient times education, elementary as well as advanced came from the mosques, each of which had its own small library in which the necessary books were brought together, but only such as were strictly connected with theological studies, a custom still in vogue Later and gradually, under lay influence which flourished most in the 3/9th century, the advanced studies remained no longer confined to the mosques The Madrasahs arose, resembling our colleges. In these the instruction had a wider scope, for in Baghdad as well as in Damscus and elsewhere history, grammar and philosophy were also

ate purchaser did not know any thing at all about the ought but was attracted solely by the beautiful binding the book, as it would just fill a gap on his book shelf in

lication of the civilization of a people however are not s, but public ones; and it is these which in the Arabic eir greatest development. It must be noted as a curious : those regions and provinces of the extensive empire :arest to Europe (then buried in the obscurity of the :ould boast of many and rich private libraries, they were titute of public ones; as, for example, Spain, where no which was open to everybody. The contrary was the rule tres of the Orient, like Baghdad, Cairo, Shiraz, etc.

rab sovereigns and government-officials in general, iception which we may call "democratic," which always ic countries, by which studies and science were not monopoly of a few privileged persons, but ought to be l people of good intentions, be they rich or poor, free or ood early the necessity for consulting books. At first ced by admitting to their private libraries persons ly, later they undertook professedly to found real public

ntre in which undoubtedly the first public library saw its he capital of the empire, Baghdad, where in fact in the tury, by order of the great caliph al-Ma'mun (reigned 33) the first library was instituted as an annexe to the *Bait al-Hikmah* "The House of knowledge" or "Abode After this there arose in the capital as well as in other imilar institutions, which gained world-wide fame, and) Louis XI of France, when he was in Eastern lands, the g them and initiating at Paris a collection which was to time a public library.[62]

iencing at Baghdad, the principal centres of

had carefully copied, and guarded with the utmost care [55] One of the greatest book-lovers in Spain was the judge Futais ibn Sulaiman, known as Abu Mutrif, of Cordoba; he had a rich library in which six scribes were continually working and the great value of his collection was not revealed till through misfortune which befell his family the books were sold by auction The sum realised was 40,000 Dinars [56]

The love for books was inherited by the many small kings, Muluk at-Tawa'if, who divided Spain among themselves at the death of the caliph Hisham in 423/1031. Known are the libraries of the Aftasid Al-Muzaffar[57], prince of Dadajoz (Batalyaus), of the Banu Hud of Saragossa, the Banu'l Ahmar Granada, the Banu Dhu-Nuh of Toledo, who to enrich their own collection did not hesitate to rob those of Al-Araushi, and many others [58]

Also the Hasside princes of Tunis followed the cultural movement of the whole Arab empire The founder of the dynasty, Abu Zakariya (reigned 625/1228-647/1249) collected a library[59] which was sold much later by one of his successor Abu Yahya Zakariya' al-Lihyani (reigned 711/1313-717/1317) when he retired to private life to Cairo [60]

There were also not lacking in the Arabic empire people of high rank who considered it their duty to collect a library equipped with the utmost luxury, with shelves filled with books, bound artistically, but which were never taken from the shelves except now and then to be dusted and cleaned A clear example of this occurred at Cordoba to a great book-lover and passionate scholar, al-Hadhrami He used to visit every auction of books in search of a manuscript of a work in which he had the greatest interest. Having at last found one at one of the auctions, there ensued between him and another bidder a struggle by which the price rose by leaps and bounds till it reached a sum out of all proportion with the value of the book Al-Hadhrami at last decided to give up, but he wanted to know the person who bid against him as he believed him to be a student as ardent as himself, but possessing larger means His disillusion and anger were immense when he learned

reigned 338/949-372/982), which has been mentioned before, there existed smaller libraries of the princes like that of Majd al-Daulah[49], of Mu'izz al-Daulah[50], (and of some of the wazirs of this dynasty like Abu'l Fadhl ibn al-Amid and as-Sahib ibn 'Abbad. The latter (died 385/995) declined the office of wazir of the Samanid princes, making the pretence that it would be impossible to carry with him his library, the theological works in which alone amounted to 400 camel-loads.[51]

Of Ibn al-'Amid the historian Ibn Miskawaih, who was his librarian, treats at length in his history. The house of this wazir having been plundered by the soldiers of Khorasan so that not even a cup remained to drink from nor a thing to sit on, he did not worry; his mind was solely occupied with his library because he did not know what had become of it and nothing in the world was so dear to him. "He had many books," says Ibn Miskawaih, "on every science and every branch of philosophy and literature, more than a hundred camel-loads He hardly had seen me when he asked me about them and when I informed him that they had been saved and none had been lost he became happy and said to me: Thou art a man of good omen, everything can be replaced, but this, meaning his library, could never have been made good I saw his face become serene.[52]

The Samanid Sultans, also, in the third (9th) century, who reigned over the Eastern part of the Arab realm, cultivated an intense cultural life at their courts. The Sultan Nuh ibn Mansur (reigned 366/976-387/997) had this private library, praised by Avicenna, who was permitted to visit it and became some time after its librarian.[53] To him is wrongly attributed the mad act of having set the library on fire.[54]

Spain, which had but few public libraries, was instead rich in libraries collected by private persons, not only such formed by princes and rich nobles at great expense, but also by poor students who spent for books their meagre means. They were collected gradually, as was done by Muhammad ibn Hazm, a schoolmaster, who by degrees was able to bring together in Cordoba a fine library, envied by many scholars who frequently made use of his manuscripts which he himself

al- Aziz Billah (reigned 365/975-386/996), probably collected and arranged by his Wazir Ya'qub ibn Killis, who was himself book-lover, for among his heritage was found among other treasures rich library [42] The collection of manuscripts of the caliph, the librarian of which was the author Abu'l Hasan 'Ali ibn Muhammad Ash-Shabushti[41], has been described as being rich in books, distributed in forty rooms 18,000 books dealt with theology alone Of the Kur'an there were 2,400 copies, written by celebrated calligraphers, like Ibn al-Bawwab and the Banu Muqlah already mentioned, they were embellished with gold and silver But there were also many other manuscripts of celebrated authors, among them several autographs [4] This library was incorporated in one of the greatest public libraries o the world, the "Dar al-'Ilm" or "House of Knowledge[45]" by his successor, the caliph Al-Hakim bi Amr Allah This remarkable ruler who was responsible for many wise ordinances but also for extravagance, towards the end of his life conceived the mad idea o having himself proclaimed a Godhead, and as such he is worshipped to this day by the sect of the Druzes in the Lebanon

At the time of the conquest of Egypt by Salah ad-Din (Saladin in 567/1171) his Wazir Al-Fadhil[46] formed out of the books presented to him by his sovereign an immense library consisting of 68,000 volumes. Being, however, sequestered after a few months, they came back to their owner diminished by about 12,000 volumes [47]

The Wazir of the Ayyubi dynasty founded by Saladin, Abu' Hasan 'Ali al-Qifti, known also by the title Al-Qadhi al-Akram, had a fine library at Halab, valued at 50,000 Dinars, which by his will he lef to An-Nasir, the ruler of that city.[48]

Also, in the Western provinces of the Arab empire, arose everywhere private libraries to some of which foreign students were admitted.

The Sultans of the Persian dynasties who in the 4/10th century wrested the power from the Caliphs, made their courts the protectors o sciences Besides the large library founded by 'Adhud ad-Daulah

scientists of the al-Basrah and al-Kufah. Always did he carry a book with him, which he carried either in his sleeve or in the legging of his boot and whenever he found a spare moment he began to read it If ever he had cause to leave the table of the caliph, he fetched out his book, even when he went to the lavatory.[38]

The habit of carrying a book in the sleeve was also adopted by another book-lover, Abu Da'ud as-Sijistani, the celebrated author of the *Sunan* or collection of traditions. For the purpose of being able to carry books of greater volume he had his sleeves made larger so as to be able to accommodate such books [39] Also the above-named 'Ali ibn Yahya al-Munajjim collected a large library in his magnificent castle in the village of Karkar, near Qufs in the neighbourhood of Baghdad, and called it *Khizanat al-Hikmah* "Treasury of Wisdom". Yaqut relates · Many people from all countries travelled to it in order to study various sciences In it the books were completely at the disposal of students and all were entertained at the sole expenses of 'Ali. This library was known in the whole Arabic world and attracted students in such manner that the astronomer Abu Ma'shar (died 272/885) coming from Khorasan with the intention of going to Mecca to perform the pilgrimage, decided to go and see it He was so enthusiastic about it that he remained there and did not continue his journey [40]

The historian of the 5/11th century, Ghars an-Ni'mah of the celebrated family of scientists as-Sabi, collected at Baghdad a small library of 400 volumes to which admission was granted to a limited number of students He sold it later when the instalment of the library of the Nizamiyyah college drew the students away from his more modest establishment.[41]

We have much less information about the private libraries in Egypt. In that province were but few large town-centres, and as in Cairo existed one of the most marvellous public libraries in the world, private persons did not feel the necessity to possess their own collections of books.

A private character had the library of the Fatimide caliph

the poems of the Omayyad poet Jarir ten Dinars[12]. In the year 248/ a copy of the dictionary *Kitab al-'Ain* of Al-Khalil was sold for 1 Dinars.[13] The translation of the commentary of Alexander of Afrod upon the "Acrosis" of Aristotle was sold for one hundred Dinars[14]. Al-Hakam, caliph of Cordoba, paid to the author one thousand Di for the immense poetical and literary collection, the Kitab *al-Agha*. In the seventh century (XIIIth A D) books cost already less The ab named Yaqut, mentioning the loan of books which he had at Damiriyah library at Marw, says, "My house was never clear of volumes, taken on loan, or more, and I had never to give a dep though their value was 200 Dinars [16]" This would mean an aver price of one Dinar per volume.

In spite of the high price of books we find in the Arab w many bibliophiles who collected fine libraries, among these mentioned in the 3rd/9th century the prolific writer on all mat Al-Jahiz, Al-Fath Ibn Khaqan, the courtier of the caliph al-Mutawak and the judge Isma'il ibn Ishaq

Al-Jahiz (died 255/868) was real devourer of books fo addition to his eagerness in reading and absorbing the books whicl could buy, he took on deposit, as agent, books from booksellers, no book ever fell into his hands but he read it from cover to cover the books which he loved were the cause of his death like a t bibliophile. As it was his habit to heap up round him all the bc which he needed for his studies, and being on account of his great partially paralysed, one day a heap of books fell on him and killed l Also Isma'il Ibn Ishaq (died 282/895 or 286/899) passed all his t among his books, and one of his contemporaries relates that he ne entered his presence except that he found him handling some book

Al-Fath Ibn Khaqan had a magnificient library probabl Baghdad, collected and arranged by 'Ali ibn Yahya al-Munajjim ((275/888) another patron of learning who will be mentioned shortly one could see a more marvellous library than his for the quantity beauty of the books, and his house was open to the Bedouins

Arabs substituted linen rags for the silk-waste which had been the material of the Chinese in the manufacture of paper. From the fifth century of the Hijrah (XIth century A.D.) the whole of Europe was supplied with paper from the Arab world, from the factories of Baghdad and Cairo in the East, or from those in Spain in the West, where the principal centre of the industry was in the town of Shatiba (to-day Xativa)

With the introduction of paper and the increased traffic in book caused by the fall in prices, in every Arab city book-shops were opened, which assumed a great importance because they became the meeting-places of scholars and students, who, seeking and examining the books, conversed and discussed their value.[25]

Baghdad for example had already in the third century (IXth century A D) one hundred book-shops.[26] These were in small shops in close proximity to each other and generally in the vicinity of a mosque The books exposed for sale on trestles had a label on the back to facilitate the search for them, whether by the book-seller or the purchaser, or to be copied. These labels were affixed either by the seller himself or by his assistants, whether for sale privately or by auction, a custom which was much in vogue in all parts of the Arab world The proprietors of such shops or their agents were at times well-known scholars. The poet al-Haziri[27] (died 568/1172) was, on account of his profession, called *Dallal al-Kutub*, i e., book-agent, book sellers were Abu Hatim Sahl Ibn Muhammad as-Sijistani[28], one of the chief pupils of al-Asma'i, and the geographer and historian Yaqut[29] (died 626/1229).

The price of books, though made cheaper by the introduction and use of paper, was always high, and one can understand the necessity of public libraries for persons who could not afford the luxury of acquiring a library of their own.

In the fifth century (XIth) a copy of the dictionary *al-Jamharah* of Ibn Duraid cost sixty Dinars[30] (1 = 10 sh); a copy of the vast historical work of at-Tabari one hundred Dinars[31], a copy of

horse, and the best companion will always be a book."

Sometimes it is considered of equal value with arms, a al-Muhallabi advised his sons[16]

"My sons! Whenever you stand in the market before a shop stand only before those where weapons and books are sold."

Everything that had relation to books had a great and stupendous development, they were copied, embellished and sumptuously bound. At the same time they were most carefull preserved and also they were communicated to others, all that was th aim and preoccupation of Muslim culture. There arose veritabl schools of calligraphy[17], from which the Banu Muqlah and Ib al-Bawwab issued as real artists. Among the calligraphists wer authors and scholars like Al-Jauhari, the author of the dictionar 's-*Sahah*, the celebrated traditionist Ibn al-Jauzi and the musicia Abd al-Mu'min of Isfahan. Not only were books produced b celebrated calligraphists, but also the art of painting in miniatur originated in this manner.[18] At first this art confined itself to paintin plants and flowers, but soon also animated beings were introduced[19] and the artists displayed remarkable skill in the technique of thei pictures.

Binding of the books was not neglected and often mention i made of books bound in valuable leather[20], of various colours[21] an tooled with silver and gold.[22]

A great impulse was given to the development of the book b the importation of the art of paper-making, because it made them les expensive and consequently within easier reach of the masses.[23] As lat as the fourth century of the Hijrah (Xth century A.D.) books were sti written upon parchment and papyrus, but this made the books ver expensive. The art of paper-making having come from China by th way of Samarqand[24] to the Muslim world, made very rapid progres and in many centres of the extensive Muslim empire paper-factorie were established on a large-scale. It was principally in Egypt wher flax was cultivated extensively that most factories arose; here th

evolution, had arrived at a state of saturation and petrification, so that the Arabic-Mulsim civilization presents at its formation almost all the characteristics of what is called "Mediaevalism"

For the Arabs, every book, commencing with the great book, the Kur'an", represented a whole world in itself, more than for any other people of antiquity it was the only and inexhaustible fountain for the inner life This people is accused at the time when it appeared on the stage of the history of the world, of having committed an act of vandalism in the first century of the Hijrah, of having destroyed, at the command of Umar Ibn al-Khattab, the greatest library of antiquity, the library of Alexandria This accusation, which has long been relegated to legendary fiction[12], is also in complete contrast to the spirit which animated the Arabs at the time of the conquests, which was not that of violent proselytism or fanatic destructiveness, but rather that of respect for the superior civilisations with which they came into contact, and of which they appropriated the greater part of the spiritual heritage

It must be well understood that at the time of 'Umar one could not speak of Arabic books, much less of libraries, but a little over a hundred years later we see in Baghdad, the capital of the empire, the rise of the first, what may be called "public", library

The Arabs always speak with affection and respect of books as if they were things dear to the heart and faithful friends.

"What a good companion a book is when you happen to be alone with it! You can find consolation with it, even if those whom you loved have betrayed you!"

"It does not betray the secret which is confided to it, and out of itself bears fruit of wisdom and truth[13]!"

Yet another says.

"The book is a companion who does not betray, does not annoy nor make reproaches when harshly treated [14]"

The most celebrated poet of the 'Abbaside times, Al-Mutanabbi, says[15].

"The most honourable seat in this world is in the saddle of a

THE LIBRARIES OF THE ARABS DURING THE TIME OF THE ABBASIDS

(Translated from the Italian by F Krenkow)

By *Dr Olga Pinto*

The history of books among the Arabs, so important for the knowledge of the development of Arabic Culture, is almost completely ignored in the larger works dealing with the History of Libraries[2] Neither in the work of Petit-Radel[3], nor that of Edwards[4], nor that of Axon[5], of Olschki[6], nor even in the most recent by Hessel[7], is any mention made of them Only in Lalanne[8], a collector of the most curious notes on bibliography, and in the steps of Cim[9], are short notes found about the libraries of Cairo and Tripolis of Syria.

Among few peoples, however, has the cult of books and literary tradition had such importance in the spiritual and cultural life as with the Arabs.

At first sight it appears strange that a people, uneducated, coming from the desert, to become rulers in youthful energy of a vast territory at one time ruled over by two large empires, the Roman-Byzantine and Sassanide-Persian, should in a short time exhaust the originality of its impulsive creativeness and impress upon its own civilization the characteristics of a reflective, traditional and typically "book" —culture The reason for this apparent incongruity must be sought (as is demonstrated by the recent enquiries into the formation of Islamic civilisation by Goldziher[10], and Becker[11]), in the facts that the Arabs, especially on account of their own imperfect cultural development at the time of the conquests, absorbed more rapidly the essential elements and the inquisitive spirit of the three civilisations which they had subjugated politically and ethically the Greek, Persian and Jewish. All three, on account of their secular

15 *Kulliyat, Diwan*, I, pp 1 and 2.

16 I have followed Qazvini edition for his ghazal. Other editions give a few more verses

17 *Kulliyat, Diwan*, II, p 3.

18 *Kulliyat, Diwan*, I, pp.125 and 126.

19 *Kulliyat, Diwan*, II, pp.153-54

20 Ibid , p 287.

21 Ibid , pp 90-91

22 *Kulliyat, Diwan*, pp.193-4.

23 *Kulliyat, Diwan*, I, p.117.

24 *Kulliyat, Diwan*, II, p 121.

25 *Kulliyat, Diwan*, I, p 304

26 *Kulliyat, Diwan*, II, p 459

27 Ibid , pp 298-99

28 Ibid , p 312

29 *Kulliyat*, pp 479-80

30 Ibid , p.470

31 Ibid , p 472

Courtesy Indo-Iranica, June 1988

رباعی(۲)

ای آنکه فدای مه جبینت گشتم   قربان عذار نازنینت گشتم
تاراجِ نگاهِ اولینت گشتم   باز عشوه که بندهٔ کمینت گشتم (31)

Notes & References

1 *Kulliyat-i-Fard*, Diwan I, p 93

2 Muzaffar Husain Saba, Roz-i-Rawshan, print 1297 A H p 518
Nur'l Hasan, *Nigaristan-i-Sukhan*, print 1293 A H, p 74
'Azizuddin Balkhi, *Tarikh-i-Shu'arai-Bihar*, p 77

3 It is sad to record that the Maulana passed away on the 30th August, 1954 The news reached me when this paper had just been completed

4 *Hayat-i-Fard*, pp 1-2, 4, 5, 44, 69, 75, 91-94, 95, 114

5 Hakim Sho'aib, *Bazm-i-Shu'ara-i-Phulwari*, Mu'asir, Patna Supplement, pp 4 and 5

6 *Hayat-i-Fard*, pp 51-62

7 *Kulliyat, Diwan*, II, p 251

8 Ibid , p 403

9 *Hayat-i-Fard*, p 59

10 Ibid , pp.56-59

11 Fard must be given credit for composing three times as many ghazals as Hafiz composed, as the genuine odes of the latter do not exceed 500 See Introduction of *Diwan-i-Hafiz*, edited by Mirza Md Qazvini and Dr Qasim Ghani, Tihran, 1941.

12 A separate edition of the Diwans appeared in 1331 A H from Kanpur

13 Cf Prof A J Arberry's article, Hafiz and His English Translations in Islamic Culture, Hyderabad, April and July, 1946

14 *Hayat-i-Fard*, p 53.

زد خاک بدلق خرقه پوشان آمد چو بخوی خود فروشان
مدهوش و شگفته* دل خموشان در مجلس بزم باده نوشان
بسته کمر و قبا کشاده

با این همه ناز و جمله تمکین دارد بفریب دل صد آئین
حرفش چو نبات جمله شیرین لعلش چو عقیق گوهر آئین
زلفش چو کمند تاب داده

چون دل نکشد مرا بسویش؟ کس چون نکند گذر بکویش؟
شوریست بعالمی ز مویش در گلشن بوستان رویش
زنگی بچگان ز ماه زاده

کسی نیست برون ز منت وی قدر همه پست رفعت وی
بوسیده زمین خدمت وی بنشسته زمین بحضرت وی
گردونش بخدمت ایستاده

در حسن یگانهٔ زمان است گفتن نتوان که چنان است
عالم همه بنده اش بجان است خورشید که شاه آسمان است
در عرصه حسن او پیاده

ای فرد گمان مدار هرگز خون گریه شود بکار هرگز
بینی رخ آن نگار هرگز سعدی نرسد بیار هرگز
کو شرم کن است و یار ساده(29)

رباعی(۱)

چون ذات تو حاجات روا ساخته اند ابروی تو محراب دعا ساخته اند
کن لطف و اشارهٔ ز ابرو فرما ای آنکه ترا برای ما ساخته اند(30)

گو همه جسم و جان منم منکه منم نه من منم   جان همه جهان منم منکه منم نه من منم
آب رخ زمین منم کوکب هر جبین منم   رفعت آسمان منم منکه منم نه من منم
تازگیِ رخ گلم، نغمهٔ زار بلبلم   رونق بوستان منم منکه منم نه من منم
زاهد و پارسا منم، ساقی جام ها منم   شیخ منم مغان منم منکه منم نه من منم
در گل و غنچه رنگ و بو، در همه سبزه آبرو   در دل بلبلان منم منکه منم نه من منم
درد منم دوا منم، خود مرض و شفا منم   عیسی مهربان منم منکه منم نه من منم
خلوت ماست هر دلی، مظهر ماست هر یکی   جلوه گه جهان منم منکه منم نه من منم
شاه سریرِ عظمتم مالک ملک عزتم   کوکبهٔ شهان منم منکه منم نه من منم
آمده از برای تو با درد آشنای تو   فرد یقین بدان منم منکه منم نه من منم[28]

Ghazal-writers, with the sole exception of Sa‘di, in Persian literature do not do well in other branches of poetry This is true in case of many celebrated Persian lyrists and can be equally approved in connection with Fard's poetical skill His *qasidas*, which are dedicated to the Prophet and saints, are very mediocre performances. His *ruba‘iyyat*, which deal mostly with love, are weak compositions, and fall below his standard Some of his *mathnavis* attract our attention but only for their autobiographical interest Yet, before we conclude, we can afford to read one of the *mukhammas*-poems in which he has incorporated a very popular ode of Sa‘di, and also one or two quatrains:

(مخمس)

آمد ببرم قبا کشاده   تقوای مرا شکست داده
دستی چو بدوشِ من نهاده   سرمست حق لطیف و ساده
در دست گرفته جامِ باده

Here is an ode in purely mystical strain.

کس را چه خبر کیستم و یا ز کجائیم — آن طایر قدسیم که در دام نیائیم
در پردهٔ شبهای سر زلف سیاهی — شمع ره خویشیم و بخود راه نمائیم
با سبحه و سجادهٔ و با خرقه و دستار — گه زاهد و گه صوفی سرمست برائیم
درگل همه آب و همه رنگ و همه بوئیم — با بلبل شوریده فغانیم و نوائیم
بانگ جرس قافلهٔ کثرت خویشیم — از چنگ و نی و عود که در ساز صدائیم
پیدا و نهانم که بصد جلوهٔ رنگین — در چشم تماشا همه خود را بنمائیم
آئینهٔ صافم که بهر شاه و گدای — بر صورت شاهیم و گهی عکس گدائیم
ما فتنهٔ حسنیم و همه آفت عشقیم — از ناز و اداها دل خلقی بربائیم
گر خلعت شاهی است وگر دلق گدائی — این جمله لباس است و نهان در همه مائیم
هر سو که رود قافلهٔ دل بره شوق — گلبانگ حدی هستم و هم بانگ درائیم
گه عاشق شوریده و باسوز و فغانیم — گاهی همه معشوقم و با ناز و ادائیم
سرهای جهان خاک در عزت ماست — ما بادشه و تاجور ملک بقائیم
در وادی کثرت چو زدم خیمهٔ خود را — هم عین جهانیم و هم از جمله جهانیم
از درد چه پروای دل عاشق ما را — بهر دل پر درد دوائیم دوائیم
بی برگ و نوایان در عزت خود را — ساز و سر و سامانم و هم برگ و نوائیم
تا عشق تو شد تخت نشین دل فردم — ما بر در دل هستم و دربان سرائیم[27]

Fard is noted everywhere in his poetry for the sweetness of his melody. Most of his poems cited above are delightful musical compositions which can be set to music with great success. Here is one which can be enjoyed very well for its melodious and rhythmic tune:

(۳)

بگلها رنگ و بو امداد کردی   به بلبل ناله ها ارشاد کردی
دل غمگین ما را شاد کردی؟   که این ویرانه را آباد کردی؟
در افگندی به سنبل پیچ و تابی   نهال سرو را آزاد کردی
سحر گاهی خرامیدی ز خلوت   زمین از سبزه ها آباد کردی
ز تاب زلف و چشم فتنه انگیز   بلا و آفتی ایجاد کردی
بر اغیار گر عشقم بگفتی   بجان من چها بیداد کردی
بهر رنگی که گشتی جلوه آرا   تحیر شیوهٔ بهزاد کردی
چه فهمی قدر درس عشق ناصح   چو من کی خدمت استاد کردی
بفرد خود عجب رنگی نمودی   که محو نالهٔ و فریاد کردی (25)

(۴)

امیدم بود از تو صد پیامی   نکردی یادگاهی از سلامی
ز لعلت بر نیامد هیچ کامی   نخوردم گه ز مینای تو جامی
چه کم گردد ز تو گر یک دو گامی   بخاک کشتگان سازی خرامی
چه چاره سازم ای قاصد که اکنون   نه ارشادی نه حکمی نی کلامی
بعهد او قیامت هست بر من   نه صبحی هست روزم را نه شامی
ز اعجاز لبم گر زنده سازی   مسیحا را بماند از تو نامی
صبا کن عرض حال خاکساران   بآن گردون نشین عالی مقامی
سر انجامی نمی دارد چو عشقم   پریشانم ز کار ناتمامی
ندارد جز تمنای تو فردم   چه باشد گر بیائی بر غلامی (26)

In short metres specially he produces beautiful pieces.

(۱)

به چشم جلوه فرمائی نفرمود　　کرم آن نور بینائی نفرمود
نگاهش کشت ما را پیش چشمش　　لب لعلش مسیحائی نفرمود
بتشریف قدومی از عیادت　　علاج درد تنهائی نفرمود
نکرد از مرحبای سرفرازم　　ترحم بر جبین سائی نفرمود
براه انتظارش خاک گشتم　　گهی جلوه برعنائی نفرمود
نشد آباد خلوت خانهٔ دل　　بت من بزم آرائی نفرمود
نشد روشن مگر حال دل من　　که آن مه رونق افزائی نفرمود
بدل صد پندها دادم ولی گوش　　یکی از صد ز خود رائی نفرمود
گهی هنگام رخصت حسب عادت　　که باز ای فرد کی آئی؟ نفرمود [23]

(۲)

کشتگان ترا شماری نیست　　کوی تو کم زلاله زاری نیست
ناصحا نیست اینکه یاری نیست　　اینچنین لیک غمگساری نیست
برفکن خاک در دهان رقیب　　در دلت گر زمن غباری نیست
صبر دل کی شود بوعدهٔ تو　　که بعهد تو اعتباری نیست
عشق را گو که دست بردارد　　گر دل من ترا بکاری نیست
ناخدا نوح گر شود چه کند　　بحر عشق ترا کناری نیست
ساقیا جلوهٔ بگلشنِ من　　بی رخت در چمن بهاری نیست
از دل من قرار می جوئی؟　　اینکه زلف ترا قراری نیست
می زنی طعنه بر اسیر من　　چه کنم فرد اختیاری نیست [24]

(۴)

باده میریخت صراحی و به هی هی بگریست گفتم این گریه ات ای چشمهٔ فیضم از چیست؟
گفت بر عمر گرانمایه که ضایع کردی که چنین زهد همان به که نمی باید زیست
قدر می نیست ترا رو سوی زندان چه کنی؟ به در میکده ای عمر تبه کرده مایست
این حریم حرمی نیست که بیباک آئی این در پیر مغان و حرم باده کشی ست
جای نامحرم اسرار درینجا نبود طاعت و بندگی اینجا همه رفتن ز خودی ست
بزم مستان می و محفل رندان اینجاست هوشیار اند ولی از دوجهان بیخبری ست
بیخودانند بجز می هوی نیست بسر خویش را هم نشناسند ندانند که کیست
فرد تا گم نشوی پای منه در ره عشق که درین راه گذشتن بخرد بی ادبی ست (21)

(۵)

دل ز مدت ناز بردار تو بود تو ندانستی و درکار تو بود
جان ز عمری عاشق زار تو بود و ز سر زلفت گرفتار تو بود
غنچه را دل خون زگفتار تو بود برگ ریزان گل ز رخسار تو بود
از خیال بزم تو جان بود شاد راحت تن زیر دیوار تو بود
یاد آن ایام و آن عهد قدیم در سرما هم سر و کار تو بود
منظر چشمم بجز رویت نبود دیدهٔ من بود و دیدار تو بود
یاد آن عهدیکه از سودای من گرم تر از مصر بازار تو بود
از دل صد چاک شانه می زدم صدهزاران خم بهر تار تو بود
ناتوانیها باین عالم رساند قاتل من چشم بیمار تو بود
وای بر من گر نمی دانی مرا خانهٔ من زیر دیوار تو بود
کم نخوانم فرد نظمت را ز در بر زبان یار اشعار تو بود (22)

(۲)

به بتی فتاد کارم که ز مهر نه کار دارد		نه بکشتنم شتابد نه وفا شعار دارد
گرهی زده بگیسو چو کمان کشیده ابرو		مگر از خدنگ مژگان هوس شکار دارد
بکه شب شراب خوردی ببر که خواب کردی		که هنوز چشم مستت اثر خمار دارد
چه قدر بریخت چشمت بره تو خون مردم		که برنگ تختهٔ گل در تو بهار دارد
چه عجب نوای زارم نکند چو گوش آن گل		که چو من بگلشن خود نه یکی هزار دارد
ز رقیب چون پسندی که بروی تو به بیند		چو وجود نازک تو که نه تاب بار دارد
تو ز چشم سرمه گینی که زنی بخلق شبخون		دل من بکنج زلفت همه شب قرار دارد
نکشیده دست قدرت بجمال تو مثالی		صنما بکس چه گویم که چه آن نگار دارد
نه همین که خاکساران هوس در تو دارند		که فلک بآستانت سر انکسار دارد
سر و برگ آن ندارم که بری ز تو بچینم		که نهال نازنینت چو سهی نه بار دارد
زنبات لعل نوشین پی فرد شربتی ساز		که ز تاب و سوز هجر تو جگر فگار دارد (۱۹)

(۳)

چشم تو دیده ساغر و مینا گذاشتم		از مستی نگاه تو صهبا گذاشتم
جانان ز دین گذشتم و دنیا گذاشتم		غیر تو هر چه بود همه را گذاشتم
رفتم ز خود چنانکه ز هستی اثر نماند		دل را ز پای بند خرد وا گذاشتم
چون هستیم حجاب میان من و تو بود		از درمیان گذشتم و خود را گذاشتم
چشم تو گشته رهزن دینم بیک نگاه		از بهر چشم مست تو تقوی گذاشتم
ناصح چو هست جنت فردوس کوی او		از سر خیال جنت ماوا گذاشتم
تا دیده ام ز چشم تو میخانه ها خراب		تو به بدل نمودم وصهبا گذاشتم
در عشق نیست مصلحت اندیشی از خرد		من کار خویش بر دل شیدا گذاشتم
ای فرد چون برفت دل من ز اختیار		من همچنانش در سر و سودا گذاشتم (20)

(فرد)

فاش میگویم جهانی گو کند تکفیر ما — می پرستم ساقی ما مرشد ما پیر ما
وقت ساقی خوش که از زهدم سوی رندی کشید — کرد از یک دور جامی گردش تقدیر ما
غرق می هستیم چون از میکده بیرون رویم — هست موج می بساغر دام ما زنجیر ما
گر مبین از چشم بد ناصح سوی رند خراب — مصلحتها هست پنهان اندرین تعمیر ما
مستی ما کم نخواهد شد که قسام ازل — ریخت صد خمخانه در طینت دم تخمیر ما
زلف بر دوش و نگه مست و قدح بر کف، رسید — شاهد ما دلبر ما از پئی تسخیر ما
پیچ دستار و گره بند قبایش بود وا — فرد این طرز خرامش شد گریبان گیر ما[17]

These five ghazals may be cited here as typical representatives of Fard's style and technique They are specimens of charmingly fresh poetry, distinguished by sweetness, elegance delicacy, flow and depth and tenderness of feelings.

(۱)

پرتوِ روی آن پری آفت آفتاب شد — نکهت زلف عنبرین فتنهٔ مشک ناب شد
پرده ز رخ چو بر کشید جلوهٔ آفتاب شد — داد بزلف چون گره نافهٔ مشک ناب شد
زلف ز شانه چون کشاد عزت و قدر شب فزود — شانه ز پرتوِ رخش پنجهٔ آفتاب شد
هر که شنید سوز من هم دل و سینه اش گداخت — هر که بدید گریه ام غرقهٔ خون ناب شد
ز آتش آه پر شرر سینهٔ محتسب بسوخت — دیدهٔ خشک زاهدان تر شد و غرق آب شد
سیل سرشک و آهِ گرم فتنه چها بدل نمود — پارهٔ دل به آب رفت پاره دگر کباب شد
چشم ز جوش گریه ام چشمهٔ آبشار گشت — مایهٔ صبر دل که بود خانهٔ او خراب شد
فرد کجا فتادهٔ خیز و بیا بکوی یار — بر رخ خلق بهر تو گیسوی شب نقاب شد[18]

قدوم موسم گل شوق انگیز است در دلها   الا یا ایها الساقی ادرکاساً و ناولها
ز جام بیخودی سرشار همت کن مغان را   که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها
بخم افگندم از حکم مغان سجادهٔ تقوی   که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها
چه افسون درحدی ای ساربان خواندی که من مستم   جرس از شوق نالانست و میرقصند محملها
دل خلقی براه تو ته خاک اند ازین حسرت   که هنگام خرامیدن فتد پای تو بر دلها
خدا را همتی ای خضر چون در اول گامم   بگل افتاد پا و دورم از مقصود منزلها
زدی آتش ز رخ در خرمن هستی پروانه   که خواهد زیست با این جلوه‌ات ای شمع محفلها؟
ته خاک درت بس آرزومندان که در خواب اند   مبادا از خرامت باز خیزد فتنه بر دلها
اگر صد موج طوفان خیز خیزد از سرشک خلق   سر موی ز نقش تو کجا می خیزد از دلها؟
بهر سو می زنم دستی که شاید بر کنار افتم   نمی دارد مگر بحر محیط عشق ساحلها
منال ای فرد عمرت گر بسر آمد دم وصلش   ندیدی بر در دولت سرایش حال بسملها[15]

A comparative study of the following ghazals by Hafiz and Fard, in the same metre and rhyme, will offer us a glimpse into the respective merits of the two artists:

(حافظ)

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما   چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما
ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون   روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما
در خرابات طریقت ما بهم منزل شویم   کاین چنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما
عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است   عاقلان دیوانه گردند از پئ زنجیر ما
روی خوبت آیتی از زلف بر ما کشف کرد   زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
با دل سنگینت آیا هیچ در گیرد شبی   آه آتشناک و سوز سینهٔ شبگیر ما
تیر آه ما ز گردون بگذرد حافظ خموش   رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ما[16]

aspects of his style and thought, and of preserving as many of them as possible from the cruel ravages of time and neglect I hope I will be excused by those readers who are not familiar with the Persian langauge for not supplying them with English renderings of these poems Unfortunately I do not possess any skill in verse making, and our bitter experience with Hafiz has more than convinced us that translations, not to speak of prose-translation, simply spoil the beauty and the spirit of the lyrical ode, which is the most delicate of all the poetic forms in Persian poetry[13]

Here is one of Fard's earliest poems to which a reference has already been made It bears traces of his immature art but at the same time shows clear signs of future brilliance

روزی که عاصیان امم را ندا کنند　　آنها نگاه سوی رسول خدا کنند
گویند آن شهی تو که شاهان برای فخر　　جان را بخاک پای سگانت فدا کنند
دستم بگیر و طاعت و جرم مرا مپرس　　کاین جرمهای من خجلم از خدا کنند
دارم بسی گناه نداریم طاعتی　　باشد که لطفهای تو کارم روا کنند
ما دادخواه آمده ایم عذر ما پذیر　　ای آرزوی خاک درت انبیا کنند
از عاصیان ز حالت عصیان شان مپرس　　چشمی نمانده است که پیش تو وا کنند
لطف تو کارها بکند ورنه از گناه　　روی نمانده تا که ترا التجا کنند
از بهر پاس خاطر اولاد فاطمهٔ　　آنانکه خاک را بنظر کیمیا کنند
رحمی بعاصیان که بشکر شفاعتت　　هر مو شود زبان و ز هر مو ادا کنند
آناکه حل عقدهٔ مشکل کنند کاش　　آیا بود که گوشهٔ چشمی بما کنند
باشد که از عنایت و الطاف فرد را　　از دام شرمساری و خجلت رها کنند (14)

The following ode contains fine specimens of the figure tadmin beside being parallel with Hafiz's famous ghazal in the same rhyme and the same metre·

view, I am sure, will not be shared by many Hafiz excellence in the domain of ghazal will ever remain unapproachable Nevertheless, all those persons who have got some acquaintance with his *Kulliyat* will certainly acknowledge that in a very large number of his poems he has maintained, with great success, the spirit and the form of the poetry of his illustrious predecessor.

The Kulliyat of Fard printed in Calcutta in 1268 A H, covering more than 900 pages, contains 1,585[11] ghazals arranged alphabetically according to the rhyme in two diwans[12], 102 *ruba'iyat* (quatrains), 6 *mukhammas*, 1 *tarji'-band*, 1 *tarsi' band*, 7 *qasidas* (panegyrics), 6 *mathnavis*, a number of *qat'-at* and several *qat'-at-i-tarikh* (chronogrammes) besides fragmentary verses and a number of Urdu poems This shows not only that he was a prolific writer who enjoyed the distinction of composing in all the branches of Persian poetry, but also the important fact that he was essentially a ghazal-writer His lyrical odes not only formed the bulk of his poetry but were most suited to his poetical skill It is in these love-lyrics that he stands at his best, and it is to them that he owes his greatness The majority of these, however, may not appeal to modern taste as they are conventional and at times even monotonous, repeating the same ideas again andagain, a drawback from which Persian ghazal as a whole suffers But this does not mean that the bright spots in his poetry are few and far between In fact we frequently come across pieces which reach the heights of poetry These delightful compositions are mostly erotic and Bacchanalian, and some of them even mystical Easy flow of versification, the glow and exquisite beauty of diction, the depth and spontaneity of feelings and above all a heavenly inspired rapture are some of their salient features

Copies of the *Kulliyat* of Fard that was published more than 100 years ago, are becoming rare. In Calcutta where it came out I have been able to trace so far only two. I, therefore, quote from his poems, rather more copiously than I would have done under usual circumstances, with the double object of exhibiting the various

Alimin knew very little of his son's aptitude for poetry until in one of his ecstacies caused by the singing of an anonymous ghazal, he wanted to know the name of the composer and was amazed to hear that the author was none but his own son Fard This incident along with the encouragement he received from his father served as a great incentive to the youthful poet, and he began to cultivate poetry more assidously He consulted his cousin Tapan in his early efforts, but never took regular correction from anybody He received further inspiration from his vigils at the tomb of his grandfather Hazrat Tajul Arifin and from his careful study of the *Diwan of Hafiz* Iraqi, Sa'di, Khusraw, Jami, 'Urfi all of whom attracted his notice in turn and each of whose style he tried to imitate But the man who created indelible impression on his mind, determined the very course of his poetical talent and stamped his poetry with his own unrivalled genious was the great Hafiz[6] Fard frequently takes his name with great reverence

در جناب قدس حافظ عرض کن احوال فرد   ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس (7)
ای فرد گر بحضرت حافظ گذر کنی   از من بگو که گشته ام آن خاک راه تو
گر سنگ تفرقه بجهان چرخ افگند   مائیم و آستانهٔ دولت پناه تو (8)

Fard's indebtedness to Hafiz can be gauged from the fact that more than half of his odes in his *Kulliyat* are parallels with the well-known pieces from the *Diwan-i-Hafiz* not infrequently in the same rhyme and the same metre, and the entire work bears its unmistakeable influences He devoted his poetry to the familiar themes of Hafiz and imitated his style with admirable success Like Hafiz he chiefly sang of the Spring, the Rose, the Nightingale, Wine, Youth and Beauty using the same popular language of the ordinary lover, but always reserving his love for the Eternal Beloved This prompted many of his admirers to call him the Indian Hafiz[9] His biographer did not even hesitate to claim that in some of his poems he excelled Hafiz[10] This latter

sponsibilities of the day to day administration and supervision of he *Khanqah* as the right hand man of his father. But despite his e occupation he took active part in literary and intellectual tivities such as teaching, writing and polemical discussions with he theologians He found time even for regular mystical and ascetic exercises to which he had already been initiated by Shaikhul Alimin and attained such perfection in them that when his father died in 1247 A H /1831 A D he was unanimously elected to the chair as his successor In his private life, however, he was singularly unfortunate. Constant illness and then death of his first wife, bereavements in the family specially the loss of one of his brothers who was a source of great strength to him, straitened pecuniary circumstances which he never cared to improve, and above all his own melancholy and somewhat gloomy disposition were some of the causes which made his life extremely unhappy These cares, anxities and calamities sometimes put his patience to severe test, but failed to disturb his intellectual peace and spiritual tranquility He held the sacred office of the Khanqah exercising great influence among his disciples and commanding great respect from them till he passed away from this sordid world to Eternal bliss on the 24th Muharram, 1265 A H / the 21st December, 1848 A D [4]

Phulwari Sharif since early 12th century of the Islamic era had been a flourishing town with a large number of good poets ard's family itself had produced a number of poets [5] Quite naturally poetry became one of the earliest passions with Fardul Awliya. As a young boy he frequented the literary assemblies of those days where he listened to distinguished poets of his age Occasionally he attempted to compose verses also but only secretly. To many his ode modelled on the famous ghazal of Hafiz (d 793 A.H./1390 A.D) beginning with :-

آنان کہ خاک را بنظر کیمیا کنند　　آیا بود کہ گوشۂ چشمی بما کنند

revealed his poetical genius for the first time Even Shaikhul

poetry. All that we know in this connection is derived from an Urdu treatise entitled *Hayat-i-Fard* which is attached to his *Diwan* The author Maulana Hakim Sho'aib Sahib[3], a relative of the poet, and a fellow townsman is a learned scholar and has taken great pains to collect and preserve the history of his illustrious family and the account of his sacred birthplace. In *Hayat-i-Fard* the Maulana has, very faithfully and with great devotion, shed light on various aspects of Fard's life and intellectual and spiritual attainments His information rests almost entirely on the statements of contemporaries transmitted either orally or in the form of notes and memoranda.

Maulana Shah Muhammad Abul Hasan, more generally known by his title Fardul Awliya which supplied his pen name 'Fard', came of a celebrated family of Bihar that traced its genealogy to Ja'far Tayyar, the cousin and renowned standard-bearer of the Prophet, and that has produced a long chain of hereditary saints He was born on the 10th Rajab, 1194 A H /14th August, 1777 A D at Phulwari Sharif, a small town at a distance of about 6 miles from Patna, which is famous throughout India as a seat of learning, as birthplace of many sufi-saints and as a centre of a great theosophical organisation. His father Shaikhul Alimin Shah Muhammad Ni'matullah who occupied the pontifical chair at that time and was a good scholar of Arabic and Persian, brought him up and had him educated under his own eyes. From his early boyhood Fard displayed rare intelligence and literary taste Anticipating his future greatness his father put him under the charge of a scholar-saint Syedul Ulama Maulana Ahmadi for advance studies of the prevalent Islamic sciences as well as for receiving instruction in the esoteric lore. He completed his term of studentship in the former sciences at the young age of 20 In his later days he very seriously thought of going to Delhi and sitting at the feet of the great traditionist Maulana Shah Abdul Aziz but unfortunately this ambition of his remained unfulfilled. After completing his career as a student, he had to shoulder heavy

FARD — A LITTLE KNOWN PERSIAN POET FROM BIHAR

— *By Prof. Mas'ud Hasan*

از فرد چہ پرسی ز کجائی و کدامی؟ ما بندۂ عشقیم ہمہ نام و نشان رفت

The province of Bihar enjoys considerable fame for having produced a number of noteworthy scholars, prosewriters and poets who cultivated the Persian and Urdu languages But it is a pity she has earned a good deal of notoriety also by not according them the patronage and the encouragement they deserved The majority of these talented men remained obscure for all times, and the few fortunate among them who received fairly wide recognition elsewhere, are those who left their hearth and home in search of favourable conditions and congenial atmosphere Fard belongs to the first ill-fated group Under circumstances over which he had little control, and in spite of his great desire to seek knowledge elsewhere, he could not proceed beyond his native province, and had consequently to share the common fate. He is more or less unknown outside Bihar, and even in the province of his birth he is generally known as a saint and divine and as the head of a pontifical institution (*khanqah*). His poetical talent has in fact been completely eclipsed by the saintly halo that surrounded him

The sources of our information regarding his life are not many *Tadhkira* writers of this period, with very few exceptions, are completely silent about him. Muzaffar Husain Saba, Syed Nurul Hasan who supplemented his father Nawab Siddiq Hasan's well-known biography of Persian poets, the *Sham'a-i-Anjuman* and Syed Azizuddin Ahmad Balkhi have mentioned him in their works, but have given him only scant attention.[2] On the other hand we can glean very little materials for his biography from his own

twice a year and earn a lot of money as dowry He says that h knew many people who married twenty to twenty-two time Marriages were held in the months of *Aghan* (December January), *Phagun* (March-April), *Baisakh* (May-June), *Jet* (June-July) and *Asharh* (July-August)

19 *Joorshital* – In other district this festival is known as *Satnain* () this day Brahmins were fed with *Sattu* and offered gifts

20 In these rivers on the full-moon day of *Kartik* and *Magh*, peop would take bath In river Kamla those people would take bat who were not blessed with a son, whereas in Jewuch river tho person would take a dip whose children did not survive Aft taking bath their wishes got fulfilled

21 *Gulzar-i Bahar*, p 20

22 Ibid , p 58

23 Ibid , p 71

24 Ibid , p 71

25 Ibid , pp 71-72

26 Ibid , p 130

27 Ibid , p 133

28 Ibid , pp 140-44

29 Ibid , pp 80,111 *('Azza-man-qan'a wa zalla man tam'a)*

* * *

4 Ibid

5 Ibid., p 123

6 Ibid., p 126

7 Ibid., p 127

8 On October 21, 1860, Maharaja Maheshar Singh Bahadur, Maharaja of Darbhanga, died On 23 October (Monday) 1860 the Darbhanga Raj was placed under a British General Manager Later in February 1861 James Forlong was posted as the permanent manager For a difference of opinion regarding the death of the Maharaja see *Riaz-i Tirhut*, ed Hetukar Jha, published by Maharajadhiraja Kameshwar Singh Kalyani Foundation Niwas, Darbhanga (Bihar), 1997

9 *Gulzar-i Bahar*, p 11 The author also expresses the desire that his work be translated into English by his brother, Mahadeo Prasad His brother, however, could not immediately attend to the task of translation because of his examination and other engagements It is not known whether he translated the book later

10 Ibid., p 115

11 Ibid., p 133

12 Ibid., p 120

13 Ibid., p 21 Ram Bagh, Shyama Bagh and Dil-Khushkun Bagh were famous flower gardens with running streams, tanks and ponds, and beautiful chirping birds These gardens would allude the people to leave their business for days together and spend their times in these gardens

14 Being close to Nepal and Bhutan, elephants were found in great numbers

15 Horses were brought from Arabia, Tajikistan and Turkey.

16 Goldsmiths would delicately prepare *Pandan* (for holding betels), *Atardan* (containers for sweet-scented oil), *Gulpash* (rose water Sprinklers), chandelier etc The *Kumhar* class of goldsmith were specially known for the preparation of jewellaries of delicate gold and silver and exquisite embroidery work (pp 32-33)

17 *Gulzar-i Bahar*, p 35 *Dahi* (Curd) was prepared with great care using dry fruits and essence He, however, rejects the version of the writer of *Khulasat-ut-Twarikh* that *Dahi* of Darbhanga would not get spoiled even for one year

18 The Maithil Brahmins gathered over one lakh in village Saurath (pargana Hati) Bride-grooms of different age groups varying from ten to seventy years were married here Those who ranked high in intra-caste hierarchy charged money from the lower ones Ayodhya Prasad states that a number of people marry once or

esteem Darbhanga was not only a centre of Sanskrit learning but also of Persian, Arabic and Urdu Notably, the opening o Bihar Scientific Society contributed appreciably to the spreac of spirit of renaissance among the people of this area

A striking feature of the book is that the author has paid attention to the various arts and crafts of the region Fo example the ivory craft of this region was in great demand The commercialisation of '*Makhana*' must have certainly added to the prosperity of this region

In the realm of faith, Nanak Shahi cult developed a strong base in Mithila On the other hand Qadiriya and Shattaria Sufi *Silsilahs* also gained ground during this period in this area More significantly, the Muslim saints exercise strong influence upon the Hindus The concern of the Sufis fo the good of the people contributed to the strengthening o Hindu-Muslim cordial relations and bond of integrity Lastly the book is a valuable source of information about some of th Brahmin families of Bihar

End Notes

1 Recently *Gulzar-i Bahar* or *Riaz-i Tirhut* has been edited b Hetukar Jha The new print has been made as per the decision ‹ Kameshwar Singh Kalyani Foundation, Darbhanga, in 1997, as part of their programme to bring to light rare historical work Herein the translation of Urdu text into Hindi has been made b Izharul Imam The editing and translation has been done with th use of a copy of *Gulzar-i Bahar* in possession of Shri Shada Faruqui, Nurul Hasan Lane, Laheriyasarai, Darbhanga. It appeai that Shri Shadan Faruqui is not aware of those copies of *Gulzar Bahar* placed in the Khuda Bakhsh O P Library Had the printe copy of 1891 been used by the Maharajadhiraja Kameshw Singh Kalyani Foundation, the 1997 Urdu edition would hav been more neat and attractive

2 *Gulzar-i Bahar*, p 121

3 Ibid , p 122

observations, which are, however, at times highly ornamentative A special feature of his writing is that quite akin to many other writers of the time, the author has also interspersed his writing with doxological and Persian verses and Arabic sayings. They convey a specific contemporary Oriental writing ethos and serve as an example of continuance of certain features of Indo-Persian writing tradition which was in vogue For example the Arabic saying[29] incorporated emphasizes the mortality of the world and calls upon the people to remain grateful and satisfied with whatever God grants, and to dissuade from greed for it brings insult. This reflects the general attitude of the Indian towards life.

Conclusion

Gulzar-i Bahar or *Riaz-i Tirhut* (literally meaning gardens of Tirhut) is a valuable specimen of early Urdu historiography in Bihar and is a fine example of local history. Obviously Ayodhya Prasad did not have at his disposal the standard Persian chronicles and even if he had it would not have been of much help to him taking into consideration the nature of the work undertaken by him He, however, had a keen sense of a historian and made the best use of whatever historical tools he had in his hand This involved his own observation and experience as well as use of Hindu religious scriptures His position as a record-keeper at Darbhanga Raj provided an easy access to the estate records and genealogical tables

The book throws light on peace and prosperity among the various classes of people who lived in Darbhanga. By and large the vast majority of urban people were literate and happy Even shop-keepers and vendors were happy with their business Big traders and businessmen were held in high

Hidaitullah of Hajipur He also records the miracle of Hazrat Makhdum Faiyaz Shattar According to the author the preaching of Qadari and Shattari Sufi saints was very active

Some other specific informations are important For example, Darbhanga was detached from Muzaffarpur and made a separate district in 1874 In this year Muzaffarpur was linked with Calcutta and Delhi by rail-track [26] From the various references it appears that contact and trade-relations with eastern Uttar Pradesh was brisk More significantly he writes that Bengalis had become very assertive and held important positions [27]

A significant aspect of Ayodhya Prasad's writing is that he calls upon his country-men to pay attention to trade and business, and dissuade dependency upon foreign goods He states that if the foreigners can bring goods from far off countries to this land and earn wealth, the Indians must also go to foreign lands and do the same thing He further calls upon the youth of the country to work hard and be honest He believes that a honestly-earned money gives happiness, and says, that wealth is obedient to those who have wisdom and intelligence, to the fools it becomes a curse and a source of mental-torture [28]

Finally, Ayodhya Prasad speaks of his taking over the charge of office after enduring fourteen months of grief and trouble He was appointed honorary editor of the Muzaffarpur Gazette issued twice a month by the British Indian Association of Scientific Society of Muzaffarpur, Bihar.

In the beginning Ayodhya Prasad writes in stiff Urdu phraseology and rhyming sentences, the latter feature makes the book quite attractive The author has written in short sentences which are fully pregnant with his feelings and

seen at Darbhanga and other places. From 960 to 964 *Fasli*, no notable ruler ruled the country. Thereafter from 965 *Fasli* following the receipt of royal Mughal *farman* recorded earlier, the *Kharode Bhor* family, i.e. the Brahmin family of Mahesh Thakur of village Kharode and later Bhor, became the ruling family of Tirhut Thereafter the author has given the name of the different rulers of the various ruling dynasties.

The fifth and sixth chapters do not contain information of historical significance, except for its explanation of *Panj Punghut* and *Puddhut* of the *Soti* Brahmin, to which caste the Maharajas of Darbhanga belonged However, in this chapter we get considerable information about the author's feelings when he was out of job.

The author alos provides information about the city of Muzaffarpur which was the administrative head-quarter of district Tirhut. According to the census of 1891 the city had 8967 houses and a population of 49146 which included men and women of all religions, castes and creeds. Ayodhya Prasad writes that the people of this place are not so healthy compared to that of Shahabad because the climate is humid. He also mentions the different buildings, including the *Dharmshala* and its founder.

The writer has given valuable information about shrines and saints of the region visited by the people for the realisation of their wishes and desires. One of them was Fakir Baba Raja Ram Nank Sahi. The sage belonged to Shubhankarpur village on the banks of river Bagmati near Darbhanga. He is credited to have possessed certain miraculous powers. Some of the Muslim shrines referred to are those of Hazrat Syed Ali Abdal in Muzaffarpur, about Hazrat Makhdum Shah Abdur Rahman Shattari in Saraiyaganj (Muzaffarpur), and of Hazrat Makhdum Shah Abul Fateh

genealogical table of the predecessors. The author believ that the wisdom of Hinduism and the knowledge of *Ved* a *Puran* such as which exists in this house and in Tirhut is not be seen elsewhere in India. Modnath Jha, Bawujan Jha, Kanh Jha, Chumme Jha and Vidya Jha were all renowned scholars

The origin of the Darbhanga House has been narrated a follows Mahesh Thakur, a *Sothi* Brahmin (considered to b the highest in caste ranking among the Brahmins), was amon the Brahmins of repute One of his disciples Raghunandan R won considerable fame and popularly came to be known a Pandit Rai Raghunandan Rai visited Delhi during the reign c Mughal emperor, Akbar At Delhi the fame of his knowled spread in every nook and corner Soon he acquired access t the Mughal Court and succeeded in drawing the attention c Akbar The Mughal emperor issued a *farman* in 965 *fasli* ye for the grant of Tirhut Raj to Raghnandan Rai. The latter can back with all pomp and show and most graciously gifted tl *farman* to his mentor, Mahesh Thakur

The fourth chapter accounts for the history of the ear *Parmar* Rajput kings of Tirhut, the Oinwar Brahmin dynast and the *Kharode Bhor* or *Soti* Brahmin dynasty of Tirhut. Tl author accounts that the *Parmar* Rajputs ruled the country f 226 years (496 *Fasli* to 722 *Fasli*). Ayodhya Prasad states th at the time of Alexander's invasion of India, the country w totally Buddhist except for certain pockets in Kannauj a Benaras where believers of the Vedic religion lived. From 7 to 752 *Fasli* years the rulers are not known. From 755 to 9 *Fasli* years the Oinwar dynasty ruled the country whose mo famous ruler was Maharaja Shiv Singh Dev. The rulers a known as Oinwar because they were originally the inhabitar of Oinwar The exact location of Oinwar is not known Sor of the archaeological remains concerning this dynasty can

The houses are made of bamboos and thatches. In summer, they frequently catch fire and often villages are reduced to ashes in no time.

Writing in praise of the mangoes, the author says that if one eats the mangoes of Darbhanga he will forget the apples of Samarqand and the dry fruits of Isfahan. Some of the names of the mangoes mentioned are as follows: *Kishunbhog, Malbhog, Latbhog, Saenduriya, Maldah, langra, Chhoobkaelwa, Bavabaiya, Bhudaiya, Ladua etc*

Darbhanga had a great number of learned men, both Hindus and Muslims. The author also had a natural taste for poetry as is evident from his insertion of verses and couplets in his description He quotes the *Ghazals* of Maulvi Syed Muhammad Murshid, Maulvi Abdul Hai, Munshi Badrinath, Munshi Mahadeo Prasad (brother of Ayodhya Prasad), and his own *Ghazal* [22] The theme of his *Ghazal* as well as the doxological poem written at the beginning of the book reflects the mystical thoughts of the author

The second chapter deals with the history of Tirhut whose original name was Mithila Desh. He explains its etymology and writes about Raja Mithi, the founder of Mithila Desh Thereafter he records the different Gods and Godesses[23] of Mithila — they being Shilanath, Singheswar, Mithileshwar, Kapileshwar, Jalnath, Bhairav, Gopeshwar, Mahamaya Devi, Girja Devi etc. The names of the rivers have also been given - they being Kosi, Kamla, Yamuni, Gandki, Bagmati, Birja etc Also, the names of the Mithila kings[25] who ruled the country have been given.

The third chapter discusses the circumstances which led to the acquisition of the Darbhanga Raj by the house of the minor Maharajah of Darbhanga (Lakshmishwar Singh), with a

marriage among the Brahmins,[18] together with a description of the marriage ceremonies, an account of a ridiculous holiday among the inhabitants of Tirhut called *Joorshital*,[19] description of the *Muharram* celebration, about rivers Kamla and Jewuch[20] with etymology of their name, about the shrine of a Hindu *Fakir* at Darbhanga, the school in Darbhanga, learned men as well as poets of the city, some elegant Urdu verses, an account of the Agricultural Exhibition held in January 1865, and an account of the Scientific Society established in Muzaffarpur

Specifically writing about Darbhanga the author writes that it is inhabited by distinguished saints, scholars and traders. People are by nature loyal and have a romantic spirit. Urdu poetical symposiums (*Mushaira*) was very popular and was attended both by the Hindu and Muslim gentry Prostitutes dwelled in the far corner of the city on the side of the road. They would dress themselves beautifully in gay colours and would stroll on the road. Roads were plain, wide and straight and travellers would move freely on them. The climate, as of present times, was humid and the countryside full of greenery The town, at the entrance to Bengal on the northern side, came to be known as *Dar-i Bengal*.[21]

In later times it popularly came to be known as Darbhanga for reasons of convenience of pronunciation.

Writing about the traits and habits of the people, Ayodhya Prasad states that the people do not take recourse to violence and are not very quarrelsome. However, the people have sceptical behaviour, have ingratiating manners and are backbiters. Enmity is maintained as strongly as ritual. In general people live bare-headed and bare-footed, and remain contented with wearing only *Dhoti* and *Gamchha*. However, when they go outside they wear *Mirzai* turbans.

It will be of special interest to the readers that Ayodhya Prasad was finally found innocent He was acquitted of all charges, and his ill-wishers were dismissed. At the time this book (*Gulzar-i-Bahar*) was published, he was serving as the editor of newspaper *al-Akhiar* In the succeeding years he served as honorary magistrate for four years and also as Municipal Commissioner and Secretary of Muzaffarpur District [11]

The title *Gulzar-i-Bahar* is chronogrammatic The book is divided into seven chapters It also bears an introduction in which the reason for writing the historical account has been given The first chapter consists of twenty-three sections In the end, a Maithili poem, *Maheshvani*, has been incorporated obviously as a mark of gratefulness and thanks to Lord Shiva, the Hindu diety. Significantly, the book contains a map of Mithila Desh with scale, prepared by Chinta Mani [12]

Gulzar-i-Bahar is a brief history of Mithila kings from the time of Raja Janak to Maharaja Lakshmishwar Singh, the Maharajah of Tirhut. Tirhut in the 1860s included present districts of Muzaffarpur, Vaishali, Samastipur, Darbhanga, Madhubani and Sitamarhi

In the first chapter the author writes about the city of Darbhanga and its etymology along with the description of the buildings belonging to the Maharajah, about his gardens[13] and mango-groves, the elephants,[14] horses[15] and cattles of Tirhut, the wide cultivation of indigo and other crops, the workmanship of carpenters and gold-smiths[16] about *Kokati* (a kind of cloth woven in Tirhut and used by the rich people), of *Makhana* (Euryob Ferox), about fishes which are among the staple food of the people of Tirhut, about *Dahi*[17] (curd) prepared here which is famous for its sweet flavour, of a yearly meeting held in Tirhut for the purpose of entering into

Maharajas, and other valuable papers of the Darbhanga Ra[j]. These papers were in Persian, Urdu, Hindi and Tirhuta. H[is] admirable devotion to his work caught the attention of h[is] superiors and he received several letters of praise. He even g[ot] quick promotion. All this made many of his colleagues envio[us] of him and they conspired to get him removed. He was falsel[y] implicated as a result of which, he was suspended from hi[s] service for several months.

Having lost his job and impressed by the prosperity of the business class, Ayodhya Prasad started business in 1866. He initially obtained good results owing to the help of a Britisher. But unfortunately a couple of deaths in his family made him utterly dejected and disappointed. Consequently he left the business and relied solely on his *Zamindari*.

Being out of service and woe-begone, Ayodhya Prasad decided to write a history so that it may ease out his tension and sorrow, and also please his well-wishers and friends. Significantly, he explicitly says that he did not write with the hope of getting any reward or with the intention of dedicating it to some body. He wrote so that the learned men may praise his work.[9]

During his days of desolation and despair he was profoundly helped by Syed Imdad Ali Khan (Judge, Small cause Court, Sadar Amin, first class, district Tirhut). He praises his patron with high sounding titles and words. Another person who was kind to the author during his days of distress, was Babu Suraj Deo Narain, the *Zamindar* of Balgadah. He would often accompany him when Ayodhya Prasad would travel to Calcutta for business purpose. Notably it was he, who, introduced plantation of foreign flowers in Muzaffarpur.[10]

with the office of Kotwali and Collectorate [5]

Specifically speaking Ayodhya Prasad's father, Babu Gopal Lal, first served at Mirzapur and then at Muzaffarpur During the days of mutiny of 1857 when much killing and blood-shed took place around Maner, this *Khatri* family left Maner for good [6]

Babu Gopal Lal who was serving as *Thanadar* at Rasanda left his service in 1859 and came to Muzaffarpur. Here he started living in a rented house at Saraiyaganj In 1860 the family decided to permanently settle down in this locality Soon after, the family built another house at Darbhanga [7] Ayodhya Prasad had three younger brothers Babu Mathura Prasad, Babu Mahadeo Prasad and Babu Lakshmi Prasad. They were all well-versed in English, Arabic, Persian and Hindi Poets and calligraphists, they were engaged in *Mahajani* (money-lending) and even dealt with matters related to legal occupations

Ayodhya Prasad served the British government in various capacities, since 1853. However, it was in 1860 that a turning point came in his career Following the death of Maharaja Maheshwar Singh of Darbhanga, his successor Maharaja Lakshmishwar Singh being a minor, the Darbhanga Raj was brought under the control of British Court of Wards [8] Accordingly a British General Manager was appointed to look after the affairs of the Raj. Ayodhya Prasad came with the office of this Manager to Darbhanga

Ayodhya Prasad was initially appointed as a subordinate officer-in-charge of records In the department of *Sarishtadar* he continuously served for six years. During this period his major contribution was the arrangement and collection of a number of *farmans*, deeds of purchase, horoscopes of

information about Ayodhya Prasad's lineage, his ancestral homeland and other family information which is not to be found in the first edition The reference in the article is from this second edition

Ayodhya Prasad was a native of Manershareef under pargana Maner, district Patna The author records that his ancestral home was in Patiala [2] It is, however, not known when one of his ancestors, Lala Jain Das, came and settled down at Maner town Situated on the banks of river Son Bhadr and lying between districts Saran and Shahabad on the one side[3] and Patna on the other. Maner has been described by the author as having a good climate During early times Raja Maniar was the king of this place, and the remains of his fort and buildings can still be seen People of all caste and creed inhabit the town, but is especially known for its gentry The town popularly came to be known as Hazrat Manershareef on account of a Sufi saint (The obvious reference is to the famous Sufi saint Yahya Maneri, but his name has not been given) During the Mughal period the income of one hundred villages was given as grant by the Central government for the maintenance of the shrine[3] However, in 1819 the British government by a law confiscated the grant, and a new *Bandobast* (settlement) was made As per the new *Bandobast* the grant did not exceed more than two or three hundred rupees. This amount was spent on the occasion of *Urs* (death anniversary) of the saint [4]

The author states that the past period was very favourable and his ancestors were very wealthy. However, from the time of Babu Hira Lal the prosperity of the family declined and the members had to depend on government service. They served at different places such as Shahabad, Ghazipur, Mirzapur, Allahabad and Agra, and were associated

Gulzar-i Bahar *or* Riaz-i Tirhut –
A valuable Urdu Historical Account of Tirhut

By Dr. Javed Ali Khan

The *Gulzar-i-Bahar* is an interesting example of a gional history written in the Urdu language Written by odhya Prasad Maneri it contains a detailed account of rhut and Darbhanga The author, a *Zamindar* and a *Khatri* by aste, was a store-keeper in the office of Court of Wards, Darbhanga Raj The book was completed in 1867 and ublished in 1868 [1]

Two printed copies of *Gulzar-i-Bahar* are placed in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna The copy earing HL No 2212 was printed in 1868 by Matba' Chashm-i Noor, Muzaffarpur, Bihar It consists of 104 pages This copy ontains foreword in English written by Mahadeo Prasad, the ounger brother of Ayodhya Prasad The English foreword was rinted by P S D'Rozario & Co , 8 Dalhousie Square, Calcutta, 869

The second revised edition (HL No 2213) was published n 1892 by Matba' Mashrique-i Noor (place of publication not mentioned, but obviously it must have been Muzaffarpur) The second edition does not contain the English foreword of Mahadeo Prasad This copy is well-intact and neatly printed It consists of 156 pages In this copy the author informs that 500 copies were first published which were all distributed in a short time But the demand for it continued, and hence it was republished The significance of this edition is that it contains

Riaz us-Salatin (Persian Text) ed Abdul Haq Abid, Calcutta, 1890, p 390

32 For example he takes note of the fact that the Dual Administration established in Bengal by the English is the cause of tremendous hardship and oppression suffered by the local people who are, however, unable to obtain redressal of their grievances since the Nawab has been reduced to a powerless state He also refers to the dislocation of agriculture and trade in that area For details refers to S. H Askari's Historical Value of the Muzaffarnama in *Journal of Historical Research*

33. The manuscript of the work preserved at Khuda Bakhsh Library has been translated into English by S A F Haider and published under the title *India in the early 19th Century* (Patna, 1996)

34 *Mirat ul-Ahwal* (Eng Tr.) op cit , p 128 For more details refer to Imtiaz Ahmad, "Foreign Travellers' Observations on Bihar," *Comprehensive History of Bihar*, vol II, part II, Patna, 1987, pp 547ff

35. *Ibid* , p.564, for details

14 Imamuddin, Introduction to the *Tarikh-i Khan Jahani*, op cit, p 5

15 Introduction to the *Tarikh-i Daudi*, op cit, p 3

16 S H Askari, Historical Value of *Afsana-i Shahan* or *Tarikh-i Afghani*, *Journal of Indian History*, vol XLIII, part I, 1965, p 184

17 *Ibid*, p 185

18 Introduction to the *Tarikh-i Khan Jahani*, op cit, p 5

19 *Ibid*, p 4

20 *Ibid*, p 25

21 J N Sarkar, History and Historians of Medieval India, *The Quarterly Review of Historical Studies*, vol III, 1963-64, p 53

22 J N Sarkar, Ideas of History in Medieval India, *QRHS*, vol IV, 1965, p 33

23 Q Ahmad, An Eighteenth Century Indian historian on Early British Administration, *Journal of Indian History* (Golden Jubilee Volume), 1972, p 907

24 Q Ahmad, An Eighteenth Century Indian historian on early British Administration, *Facets of Indian Culture*, Patna, 1998, p 206

25 *Ibid*

26 J A Rahim, Ghulam Husain Tabatabai, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, vol VIII, no 2, December, 1963, p 119

27 *Siyar ul-Mutakherin* (English Translation by Raymond under the pseudonym Nota Manus), Calcutta, 1902, pp 93-94

28 J A Rahim, op cit, p 117

29 *Ibid*, p 125

30 Ahmad, *JIH*, op cit, p 907

31 The following extract would be of some interest in this connection

"اما فرقہ نصارائے انگریز بحیلہ دانائی و ہنر مندی آراستہ وبحلیہ
مردت و اخلاق پیراستہ اند۔ بدرستی عزم و کمال عرم وتدبیر رزم ولیاقت
برم بے عدیل۔ و بہ آئین عدل گستری و رعیت پروری و ظالم گدازی و
مظلوم نوازی بے نظیر اند۔ درستی قول بحدی کہ اگر سر برو ز زبان تغیر
نکنند۔ و دروغ گورا در مجلس خود راہ ندہند سراسر فتوت و فا وسراپا حکم و
وقاراند۔ حرف دغل نیاموختہ اند وصحیفہ شرارت نخواندہ اند۔"

was not satisfactory He was attacked by robbers and deprived of all his belongings near Danapur on the outskirts of Patna [13] His observations are in sharp contrast to the generally favourable remarks made by other historians regarding the benefits of British rule

Before concluding, I would like to mention once again that the works selected here are only a few important specimens and that the purpose of this article is to assess the comparative value of some specifically important works rather than to present a detailed survey of all the available sources for the history of medieval Bihar

References:

1 As quoted in *Bihar Through the Ages*, ed R R Diwakar, Calcutta, 1958, p 380
2 I H Siddiqi, A Critical Examination of the Waqiat-i Mushtaqi, *Proceedings of the Indian History Congress* (PIHC), 27th session, Allahabad, 1965, p 248
3 Introducing to the *Tarikh-i Daudi* (Persian text) ed Sheikh Abdur Rashid, Aligarh, 1969, p 21
4 *Ibid*, p 4ff
5 *Ibid*, p 22
6 *Ibid*, p 4
7 *Tarikh-i Daudi*, op cit, p 138-39
8 The *Tarikh-i Daudi* provides the only detailed account of the founding of the city of Patna by Sher Shah Cf *Tarikh-i Daudi* op cit, pp 150ff
9. S C Misra, Some observations on Abbas Khan Sarwani's History and on some of its assumptions and attitudes, *PIHC* 27th session, Allahabad, 1965, p 253
10 Introduction to the *Tarikh-i Sher Shahi* (Persian Text) vol II ed S M Imamuddin, Dacca, 1964, p 13
11 Misra, op cit, pp 253-54
12 Introduction to the *Tarikh-i Khan Jahani* (Persian text) vol I ed S M Imamuddin, Dacca, 1969, p 2
13 Siddiqi, Introduction to *Tarikh-i Daudi*, op cit., p.2

1722 to 1772, but it describes the history of Bengal and Bihar in considerable detail. The author had settled at Patna where he completed his work. It provides a wealth of details of different types,[32] and has been used extensively by Dr K K Datta in his book "*Life and Times of Alivardi Khan.*"

The *Khulasat ut-Tawarikh* of Raja Kalyan Singh is in two volumes of which the second covers the history of Bengal and Bihar from the days of Alivardi Khan to the year 1783 when Kalyan Singh was deposed from the deputy governorship of Bihar Though the book is largely based on the *Siyar ul-Mutakhkherin*, it is important because the author had personally participated in some of the events described in the book

The *Waqai Mahabat Jangi* or *Waqai Fath-i Bangala* describes the events before and after the accession of Alivardi Khan According to Dr. K. K. Datta the book is not a critical account and the author seems to be more interested in praising Alivardi Khan than in narrating historical events

Finally, we have a different and fairly interesting source for this period in the form of a travel-account of an Iranian scholar-traveller, Mulla Ahmad al-Bahbahani. He travelled extensively in eastern India in the early years of the 19th century. He lived at Patna for a considerable period and wrote his account, entitled *Mirat ul-Ahwal-i Jahan Numa.*[33] While he mentions mainly the social, intellectual and cultural life of Patna, in particular, and Bihar, in general, he also makes some very significant observations of the adverse effects of the establishment of British rule. He writes about the decaying conditions of some important towns and holds the British responsible for it.[34] This brings to light the British policy of selective development of some towns at the cost of other, older towns He also mentions that the condition of law and order

themselves into the country and make a conquest of it Being a set of men always wise they patiently wait until by his (the person who introduced them in) death some unworthy son comes to succeed him at which time under his name they complete the conquest They have the art to finish their business in such a sly manner that no reproach can be made to them [27]

Commenting on the merit of the work, J A Rahim calls Ghulam Husain 'the last great historian of Muslim India'[28] but also criticises him for his 'pro-English bias'. To quote him, Ghulam Husain had a pro-English attitude and this is expressed in his writings Being a time-serving person, he admired the English and justified all their actions with a view to promoting his own interests [29] However, this is an extremely harsh judgements which, as pointed out by Qeyamuddin Ahmad,[30] overlooks the pungent remarks often made in the garb of apparently innocuous and traditional phrases of humility More importantly, Ghulam Husain Tabatabai does not act as a panegyrist for his English master, as his name sake Ghulam Husain Salim does.[31]

Some other important works belonging to this category are i) *Ahwal-i Alivardi Khan* of Yusuf Ali, ii) *Waqa Mahabat Jangi* or *Waqai Fath-i Bangala*, iii) *Muzaffarnama* by Karam Ali and iv) *Khulasat ut-Tawarikh* by Kalyan Singh The first book is a detailed and valuable description of the history of Bengal during the middle of the 18th century especially the administration of Alivardi Khan. The author was an eye-witness to the events taking place since the days of Nawab Sarfaraz Khan and his work is the principal source used by Ghulam Husain in his description of the Maratha invasions of Bengal as well as the revolt of the Afghans.

The *Muzaffarnama* covers a rather short period, from

...s trend in the later period; the process later came to be ...ribed as the 'Drain' of Bengal's wealth.[25]

Ghulam Husain was well qualified and suitably placed to ...e about this period. As remarked by Rahim, "Ghulam ...sain's family connections, education and experience ...ided him with a good ground for source material as well ...competence to write the history of his time."[26] He had ...ed as an envoy on various occasions and was in contact ...th important men, both Indians and Englishmen, and had a ...de experience of administrative duties

The *Siyar ul-Mutakhkherin* was written around 1780-81. ...consists of three volumes. The first describes the climate, ...ography and political history of Bengal from pre-muslim ...mes to the death of Aurangzeb. It also contains interesting ...formation about the saints and *Ulema* of the area. The second and third volumes describe the political history of ...dia, particularly the three eastern provinces of Awadh, Bihar ...nd Bengal from 1707 to 1781. The real value of the book lies ...n the fact that Ghulam Hussain had drawn attention to certain ...portant facts which have not been noted by other contemporary writers; for example, he makes a shrewd reference to the English stratagem of exploiting dynastic and succession disputes among Indian princes to extend their own influence. The following excerpts would be of some interest:

"Two princes contend for the same country and one of them applies to the English and informs them of the ways and methods of mastering it.... Meanwhile the English having concluded to their own mind some treaty and agreement with him, they for some time abide by these terms until they have obtained a good insight into the government. Then they discipline an army and getting themselves supported by one party they soon overrun the other and little by little introduce

detailed work on the history of Bengal It was completed in 1788 on the orders of Mr George Udney, the commercial resident of the East India Company at Malda It consists of a long preface and four chapters The preface describes the geography of Bengal and its history prior to the advent of the Turks The first part deals with the Governors of Bengal under the Delhi Sultanate, the second with the independent Sultans of Bengal, the third with the history of Bengal under the Mughal rulers and the fourth describes the establishment of British rule in that area Sir Jadunath Sarkar holds a poor opinion about this book and is critical of its inaccuracies regarding certain dates and details of some events, Blochmann, however, speaks highly of it Jagdish Narayan Sarkar seems to agree with Blochmann when he remarks that 'Bengal had no continuous history in Persian' before the *Riyaz us-Salatin* [22]

The *Siyar ul-Mutakhkherin* of Ghulam Husain Tabatabai is undoubtedly the most important work written in this period for the reason that it gives a perceptive account of the rise of the British power in eastern India, and the transitions heralded by it He also refers to such topics as the political institutions of the English at home, Anglo-Dutch commercial rivalry foundation of English colonies in North America, the War of American Independence, etc More importantly, Ghulam Husain's observations anticipate some of the criticisms of British rule expressed later by the Indian nationalists.[23] He takes notes of the fact that the Dual Administration established in Bengal by the English is the cause of tremendous hardship and oppression suffered by the local population who are however, unable to obtain a redressal of their grievances since the Nawab had been reduced to a powerless state.[24] He also refers to large inflow of bullion in the country prior to the rise of the British as the virtual masters of Bengal, and the reversa

Nimatullah. It is a general history of the Afghans in India from the time of Bahlul Lodi to the death of Khwaja Usman in 1621-23 when the Afghans lost all power and finally submitted to Jahangir Imamuddin assesses the value of this book as follows "the truly historical part of the book is short but clear, and does not abound with absurd and ridiculous stories in connection with the Lodi and Suri histories (*sic*) as is the case with the works of Mulla Mushtaqi, Abdullah and Ahmad Yadgar It is a very important and valuable work for the history of the later Afghan nobles who had settled in the different parts of India after the overthrow of the Afghans by the Mughals [20] Needless to say, this includes the Afghans of Bihar

In the third category we have a number of books written in the 18th century dealing specifically with the history of Bengal, inclusive of Bihar and Orissa. As pointed out by Jagdish Narayan Sarkar, these books were written mainly because of the "need felt or curiosity entertained by the British administrators, statesmen or generals of knowing past history, strategic areas, institutions and administration of the country they had come to acquire.[21] He divides these works into two categories, one written by Indians on the instructions of the British administrators, another written by Indians independently and later translated into English by Europeans.

The first important book written on the instructions of British rulers is the *Tarikh-i Bangala* of Salimullah. It describes the history of Bengal till the death of Alivardi Khan and was written on the order of Henry Vansittart, the Governor of Bengal. The book is the main authority for the description of political events by Ghulam Husain Salim in his book *Riyaz us-Salatin*.

The *Riyaz us-Salatin* of Ghulam Husain Salim is a

spurious (italics mine) work.[13]

Yet another work which shares with the *Tarikh-i Sher Shahi* the distinction of having been written by an Afghan is the *Afsana-i Shahan* of Shaikh Kabir Batini, a contemporary of Jahangir He belonged to a family of Afghan saints settled in Bihar His ancestors had either served the Afghan rulers or had been their contemporaries His work is a collection of detached narratives and anecdotes of Afghan kings and nobles, Lodis, Nuhanis, Surs, Karranis, Kakars, Neyazis, Farmulis et al. According to Imamuddin, these accounts can help us in reconstructing the social and political history of the Afghans [14] Siddiqi is extremely critical of the author for his inability to distinguish between real history and fiction as well as his failure to provide for an orderly arrangement of events in accordance with the time sequence He also accuses the author of recording facts with preconceived notions and deliberately underplaying facts which were of a disparaging nature [15] However, S H Askari commends the book for "the wealth of details it gives, particularly about Bihar, which are to be met with nowhere else "[16] At the same time he underlines the need for a critical study of the book so as to sift the traditional from the real [17] We must also take note of the fact that the book throws interesting light on the socio-economic conditions of Bihar and provides us with the rare information that Sher Shah had a physician resident in every sarai and built up a reserve of food grains for famine relief [18]

Another work composed in the reign of Jahangir is the *Tarikh-i Shahi* of Ahmad Yadgar But it has little new to add to our knowledge It is also weak in recording dates The work tends to be unreliable and is carelessly compiled.[19] The last important work on the history of the Afghans, also composed in the reign of Jahangir, is the *Tarikh-i Khan Jahani* of

A more significant and valuable work is the *Tuhfa-i Akbar Shahi* or *Tarikh-i Sher Shahi* of Abbas Khan Sarwani, written on the order of Emperor Akbar in 1582 It is devoted exclusively to the history of Sher Shah and is based on oral tradition According to S C Misra, Abbas did not use what may be referred to as 'archival material' in modern parlance and depended upon the information passed on to him by his relatives who had served under Sher Shah [9] S M. Imamuddin holds a different view. To quote him, "the author himself being at the Mughal court under Akbar, albeit for a short time only had at his disposal the court documents and Mughal libraries which he must have personally utilised for the check up of verbal reports but without any due acknowledgement." [10] Both scholars agree on the immense value of the work as our only source for certain facts about the early life and career of Sher Shah and his activities in Bihar, the administration of the jagir of Sahsaram, his contact with Babar, rise to power in Bihar and the conquest of Bengal, the occupation of Chunar and the struggle against Humayun, the final victory and accession to the throne of Delhi as well as the administrative reforms implemented during his reign. Misra praises Abbas for his conscientious and laborious search for facts and holds him free of the charge of "distorting facts or deliberately giving them an unfair gloss." But he criticises his style of writing for its "verbosity and fondness for platitudes."[11]

Another work that deals with the life of Sher Shah, his conquests and administration as well as the conditions of his nobles and subjects is the *Tarikh-i Daulat-i Sher Shahi* of Hasan Ali. It was written in 1548, shortly after the death of Sher Shah and has been used as a source by Abbas Sarwani. Imamuddin speaks highly of the book and considers it superior to the *Tarikh-i Sher Shahi*[12] but Siddiqi discards it as a

defects as well The description of Sultan Bahlul's early life is incorrect and the account of Ibrahim's reign is brief For the Sur period, many of the details about the early life of Farid or Sher Shah is based on hearsay; certain details about his conquests are also wrong Nevertheless, the *Waqiat-i Mushtaqi* is a very significant work since it is the earliest extant work on Afghan history and has been used as a source by Nizamuddin Bakhshi, Firishta and Nimatullah Harvi in the compilation of their respective works Although not strictly a work on the history of Bihar it provides valuable information about the activities of the Afghan rulers and nobles in this area

A similar work is the *Tarikh-i Daudi* of Abdullah written in the reign of Jahangir I H Siddiqi holds a rather poor opinion about the value of this book [3] According to him it is based mainly on earlier works particularly the *Waqiat-i Mushtaqi* He compares several passages from the two books to prove his point [4] But he concedes that Abdullah does not imitate Mushtaqi's style in narrating anecdotes and stories, and that his style is more literary than that of Mushtaqi Moreover, "the *Tarikh-i Daudi* is less desultory and disjointed than the *Waqiat-i Mushtaqi*"[5] Abdullah also seems to be aware of the nature and purpose of history He has made this significant observation in the beginning of his book: "History is not simply information regarding the affairs of the Sultans of the past, but it is a science which widens the intellect and guides the wise"[6] The *Tarikh-i Daudi* also mentions the grant of villages to Brahmins for financial help,[7] a fact which reflects the liberal outlook of Sher Shah However, apart from some sporadic supplementary informations and the correction or corroboration of facts here and there, the *Tarikh-i Daudi* has little to add to the history of the Afghans of Bihar as narrated in the *Waqiat-i Mushtaqi* [8]

Bihar and Bengal. The sources dealing with the Afghans and the British are particularly important as they provide an insight into the major political changes that were taking shape in the region and that were to influence the course of events in the country in due course.

The principal works on the history of the Afghans are the *Waqiat-i Mushtaqi* of Sheikh Rizqullah Mushtaqi, the *Tuhfa-i Akbarshahi*, better known as *Tarikh-i Shershahi*, by Abbas Khan Sarwani, the *Tarikh-i Daudi* of Abdullah, the *Afsana-i Shahan* of Shaikh Kabir, the *Tarikh-i Khan Jahani* of Nematullah and the *Tarikh-i Shahi* of Ahmad Yadgar. The *Waqiat-i Mushtaqi* is the only work written by a person contemporary to some of the Afghan rulers; all other works were written long after the fall of the Afghans.

The *Waqiat-i Mushtaqi* covers the period from 1451 to 1553. It describes in detail the campaigns of Sikandar Lodi in Bihar against the king of Bengal and the deposed ruler of Jaunpur, the activities of eminent Afghan nobles like Husain Farmuli, Darya Khan Nuhani and Ibrahim Sarwani in this area, both during and after the reign of Sikandar. It also refers to the problems caused by Ibrahim Lodi's arbitrary rule and disregard of the wishes of the nobles, the revolt of Bahadur Khan who managed to establish himself as an independent ruler in the area of Bihar for a short period and adopted the title of Muhammad Shah

I H. Siddiqi has drawn attention to the historical value of the *Waqiat-i Mushtaqi*.[2] According to him the author was an eye-witness to some of the events described by him and his narration is fairly reliable. He does not write to glorify the Afghans or to win favour His work is also significant because it provides an eye-witness account of the reforms of Sher Shah and Islam Shah. The book, however, suffers from certain

These and other events have been described in a number of historical works written in the Persian language For the sake of convenience we may classify them under three heads The first includes General Histories with occasional references to Bihar, for example, the *Tabaqat-i Nasiri* of *Minhaj-i Siraj* and the *Tarikh-i Firoz Shahi* of Ziauddin Barani which provide information relating to Bihar during the Sultanate period, particularly the campaigns of some of the rulers of Delhi in this area. For the Mughal period all the official histories, from Abul Fazl's *Akbar Namah* to Muhammad Kazim's *Alamgir Namah* contain references of different types about Bihar The second category includes works on the history of the Afghans The third category includes such works that deal specifically with the history of Bihar. Many of these were written in the middle of the 18th century when Bihar had become part of Bengal and, along with it, was rapidly passing under British control.

The present survey includes the works of the second and third categories only, because of their particular reference to Bihar and also because they relate to two important transitional phases in the history of Bihar. The works of the first category contain brief and only sporadic references on Bihar. Those of the second category describe the activities of the Afghans in this area It is important to note that both the Lodis and Surs were quite active in Bihar; the Lodis – first under Sikandar during his conflict with the sultans of Jaunpur and Bengal, and again after their overthrow at the hands of the Mughals in 1526. Around this period the Nuhanis set up an independent kingdom in Bihar. They were followed by Sher Shah, the founder of the Sur dynasty, who was quite active in Bihar in the early years of his career. The works of the third category relate to the period of the rise of British power in

Some Persian Sources for Medieval Bihar
– A Comparative Survey

– By Imtiaz Ahmad

The history of Bihar in the medieval period is important for more than one reasons. The area that now constitutes the state of Bihar emerged as a separate political and administrative unit during this period; and the geographical location of the area made it play a crucial role in the political events of eastern India As remarked by K R Qanungo, Bihar always served as the stepping-stone to the sovereignty of Bengal from the time of Muhammad Bakhtiyar to Ali Vardi Khan [1] Throughout the 13th and 14th centuries Bihar remained a bone of contention between the Delhi Sultanate and the kingdom of Lakhnauti or Bengal With the decline of the Tughlaqs, the Sharqi kings of Jaunpur crossed swords with the rulers of Bengal and held sway over most parts of Bihar for about a century The Lodis, however, destroyed the Sharqi kingdom and restored the authority of the Sultanate over this area During the period of the Mughal-Afghan contest for supremacy, Bihar passed under the control of the Nuhanis who established a short-lived but significant regional kingdom and set the stage for the rise of the great Sher Shah and the brief but brilliant revival of Afghan supremacy. In the reign of Akbar, Bihar came under the control of the Mughals (1575-76) and was, for the first time, organised into a separate province (1580) It remained so until three decades after the death of Aurangzeb when centrifugal tendencies reasserted themselves, and towards the middle of the 18th century Bihar became attached to Bengal once again.

Our Contributors

Prof Abdul Mughni (former Vice-Chancellor, Mithila University, Darbhanga), New Azimabad Colony, Patna.

Dr. Akbar Rahmani, Educational Academy, Islampura, Jalgaon (Maharashtra)

Abu Saadat Jalili, Sulaiman Plaza, C-1 Gulshan-i-Iqbal 10, Karachi – 47

Aslam Haneef, P.O. Gunnaur, Distt. Badaun (U.P)

Dr. Olga Pintu

H R Chighani, Director, Khuda Bakhsh O. P. Library, Patna

Imtiaz Ahmad, Reader, Deptt. of History, B. N College, Patna

Dr. Javed Ali Khan, Deptt. of History, Shibli National College, Azamgarh

Prof Masood Hasan

Dr Mazhar Mahmood Shirani, 30 Hafiz Mahmood Shirani Road, Stadium Park, Shekhopur.

Prof Mukhtaruddin Ahmad, Nazima Manzil, 4/286 Amir Nishan Road, Aligarh.

Dr Naseem Ahmad, Deptt. of Urdu, B.H U., Varanasi.

Md Sadiq Husain, 212, Kaveri Hostel, J N.U., New Delhi.

Dr Salahuddin, Deptt. of History, A.M.U., Aligarh.

Prof Shakeelur Rahman, Madhuban, A-267 South City Gurgaon, Haryana.

Prof. M Yaseen Mazhar Siddiqi Nadvi, Deptt. of Islamic Studies, A M U., Aligarh.

Dr M. Zakir Husain, Senior Khuda Bakhsh Fellow, Khuda Bakhsh Library, Patna.

* * *

*

Contents

Journal 121

Reg No 33424/77
Issue No 121
Quarterly Journal

Price Per Issue Rs 75/-
Annual Subscription Rs 300/-
Asian $ 60, Other Countries $

September – 2000

Opinions expressed by contributors are not necessarily those of the editor.

Printed by Dr. Salimuddin Ahmad at Khuda Bakhsh Library Press,
& published by Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna-800 0C

Khuda Bakhsh Library

Journal

121

Editor

H. R. Chighani

Khuda Bakhsh Oriental Public Library
Patna

خدابخش لائبریری جرنل

۱۲۲

ایڈیٹر

حبیب الرحمٰن چغانی

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

رجسٹریشن نمبر : ۳۳۴۲۴/۷۷		قیمت : پچھتر رُپے	
شمارہ : ایک سو پائیس		سالانہ : ۳۰۰ رُپے	
ایک سال میں چار شمارے		۶۰ ڈالر، ایشیا، ۱۲۰ ڈالر، دیگر ممالک	

دسمبر ۲۰۰۰ء

ڈاکٹر سلیم الدین احمد نے خدابخش لائبریری پریس، پٹنہ میں چھپوا کر
خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ سے شائع کیا۔

فہرست

فارسی ادب

مراسلات

انگریزی حصہ

تعلیمات

بنیاد پرستی اور اسلام

بنیاد پرستی ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا استعمال کثرت سے ہو رہا ہے۔ اگر کسی کے خلاف شدید نفرت کا اظہار کرنا ہو تو اس پر بنیاد پرستی کا لیبل چسپاں کر دیا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا حربہ ہے جسے کسی بھی دیندار آدمی کی زبان بند کرنے کے لیے استعمال کر لیا جاتا ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کے معنی میں کوئی عیب نہیں۔ مگر بطور اصطلاح اس میں ذم کا پہلو نمایاں ہے اور اسے انتہا پسندی، قدامت پسندی، رجعت پسندی، جارحیت پسندی اور دقیانوسیت کا مرادف سمجھا جانے لگا ہے بلکہ بسا اوقات اسے دہشت گردی کا ہم معنی تصور کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مذہبی اصطلاح ہے۔ اسلام پر اس کا کس حد تک اطلاق ہوتا ہے ہم آئندہ سطور میں دیکھیں گے۔ مگر ایک مشرع مسلمان ہر وقت اس کی زد پر رہتا ہے۔

آیئے پہلے لغوی اعتبار سے اس کا جائزہ لیں۔ آکسفورڈ ڈکشنری کے مطابق Fundamental کے معانی بنیاد یا اساس، ناگزیر، ابتدائی اور اصل ہیں، عموماً اس کا استعمال صیغۂ جمع میں ہوتا ہے اور اس کا مفہوم مبادیات ہوتا ہے۔ کوئی بھی علم وفن، تنظیم و تحریک، فلسفہ ونظریہ، مذہب وعقیدہ ایسا نہیں جس کے کچھ مبادیات یا بنیادی اصول نہ ہوں۔ کوئی بھی ڈھانچہ بغیر بنیاد کے قائم نہیں رہ سکتا۔ ہر عمارت کے لیے مستحکم بنیاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر مبادیات سے انحراف کیا تو خواہ کوئی علم ہو یا فن، کوئی تنظیم ہو یا تحریک، کوئی فلسفہ ہو یا نظریہ، کوئی مذہب ہو یا عقیدہ اپنے مقصود حقیقی پر منتج نہیں ہوسکتا۔ سائنسی علوم میں تو بنیادی اصولوں سے سرِمو فرق کبھی مقررہ نتیجہ برآمد نہیں ہونے دے گا۔ جو شخص بنیادوں پر یقین رکھے اور ان پر عمل کرے وہ بنیاد پرست کہلاتا ہے۔ مفہوم ومعنی کے اعتبار سے بنیاد پرست ہونا یا بنیاد پرستی پر یقین رکھنا بظاہر مذموم ہے نہ معیوب۔ مگر اس کا استعمال لغوی معنی میں نہیں ہوتا۔ اس کا چلن بطور دشنام ہے۔ جہاں نفرت کا اظہار کرنا ہو یا تحقیر وتضحیک مقصود ہو تو اس

اصطلاح کا استعمال بڑی فراخ دلی سے کیا جاتا ہے۔

اب اس کے اصطلاحی معنی پر غور کریں۔ The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ بنیاد پرستی کسی مخصوص عقیدے کی عملی توثیق کو کہتے ہیں جو اس عقیدے کی قطعیت کے ساتھ لفظ بہ لفظ تشریح کرتی ہے۔ یہ اس کے حامیوں کے ایمان وعمل کی اصلاح وتزکیے کی اس کوشش پر مشتمل ہوتی ہے جو ان کے اپنے عقیدے کے خود تشریح کردہ بنیادی ارکان سے میل کھاتے ہیں۔ بنیاد پرستانہ تشریح میں اصل صحیفوں اور مذہبی مآخذ کی ناقدانہ جدید تشریح، مفاہمت یا مطابقت سے اجتناب کی خود شعوری کاوش کا دخل ہوتا ہے۔ کسی مخصوص دنیاوی نقطۂ نگاہ یا نظریۂ حیات کی منفرد انداز میں تعریف ونفاذ کو بنیاد پرستی سے موسوم کرتے ہیں اور بنیاد پرستیوں کو اکثر وسیع تر مذہبی روایات کے تحت مذہبی تجربے کے طریقوں کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس تعریف کو سمجھنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تاریخی پس منظر پر ایک نگاہ ڈالی جائے۔

اصلاً بنیاد پرستی کا اطلاق انیسویں صدی میں مسیحی جدت پسندی کے جواب میں اُبھر کر آنے والے مخصوص مسیحی تجربے پر ہوتا تھا۔ اس جدت پسندی کے خلاف اکثر علاقوں میں ردعمل کی ایک لہر دوڑی ہوئی تھی مگر بالخصوص امریکا میں ردعمل شدید تھا۔ قدامت پسندی اور جدت پسندی میں تصادم کی ایک فضا چھائی ہوئی تھی۔ ۱۹۰۲ء میں امیریکن بائبل لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ اس کی سرپرستی میں ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۵ء تک امریکی مذہبی رہنماؤں کے ایک گروہ نے The Fundamentals A Testimony to the Truth کے عنوان سے بارہ کتابچوں کا ایک سلسلہ شائع کیا جس میں انھوں نے عیسائیت کے ان بنیادی عقاید کی تعریف وتوضیح کی جن پر ان کا کامل یقین تھا۔ ان عقاید کا جوہر خاص یہی تھا کہ بائبل اپنے بیانات اور دعووں میں حرف بہ حرف صحیح ہے۔ بیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں اس عقیدے کے حامیوں کو بنیاد پرست کہا جانے لگا۔ سالہا سال تک بنیاد پرستی کا انطباق عیسائیت کے اس عقیدے پر ہوتا رہا کہ بائبل منزہ عن الخطا ہے اور اس کی حرف بہ حرف تشریح

ہی اصل ایمان ہے۔ امریکا میں جدت پسندی کا رجحان بڑھ رہا تھا۔ اس کی ضد میں بنیاد پرستی کے عقیدے کو فروغ دیا جا رہا تھا جو کافی شدت اختیار کر گیا تھا۔ لیکن خود اس تنظیم میں بائبل کی تشریحات کے حوالے سے اختلافات بڑھ گئے تھے اور نتیجتاً یہ تنظیم دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ دونوں اپنے اپنے ترجمان "Our Hope" اور " watchword and Truth" میں ایک دوسرے کے خلاف مضامین چھاپتے رہے۔ مگر پہلی جنگ عظیم کے بعد دونوں کو یہ احساس ہونے لگا کہ ان کے آپسی اختلافات کی وجہ سے جدت پسندی کو شہ مل رہی ہے۔ چنانچہ اس بڑھتے ہوئے رجحان کا جم کر مقابلہ کرنے کے لیے ۱۹۱۹ء میں World's Christians Fundamentals Association کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۹۲۰ء میں ایک اور تنظیم National Federation of Fundamentals وجود میں آئی۔ بعد میں بھی اس طرح کی اور تنظیموں کی تشکیل ہوئی۔ مقصد سب کا ایک ہی تھا کہ جدت پسندی کی جو تحریک دن بدن زور پکڑ رہی ہے اس کو کسی طرح سے ناکام کر دیا جائے۔ اس کی شکست میں ہی بنیاد پرستی کا چراغ روشن رہ سکتا تھا۔

بنیاد پرستی کی شروعات تو امریکن ملینیرین موومنٹ (مسیح کی ہزار سالہ حکمرانی کی تحریک) سے ہی ہو چکی تھی۔ انیسویں صدی کے تیسرے اور چوتھے عشرے میں ان توقعات پر امریکا میں بہت زیادہ جوش و خروش پایا جاتا تھا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ تشریف لانے والے ہیں اور آنے والے ایک ہزار سال امن و آشتی کے ہوں گے۔ یہی وہ جذبہ اور عقیدہ تھا کہ 'نیاگرا بائبل کانفرنس' میں ایک تحریک کی بنا پڑی۔ نیویارک سٹی کے ایک بپٹسٹ منسٹر James Inglis نے ۱۸۷۲ء میں اپنی موت سے پہلے ہی اس کی شروعات کر دی تھی۔ ان کے بعد یہ کانفرنس پریسبیٹیرین (Presbyterian) منسٹر James H Brookes (۹۷ء-۱۹۳۰ء) نے جاری رکھی۔ یہ ایک بااثر الف سعادت (Millenarian) جریدے The Truth کا ایڈیٹر بھی تھا۔ اس کے علاوہ کئی اور پریسبیٹیرین زعماء اس میں شامل تھے۔ اس کانفرنس کا سلسلہ ۱۸۹۹ء تک جاری رہا اور یہ ہر سال نیاگرا میں کی جاتی رہی اس لیے اس

کا نام نیاگرا کانفرنس پڑا۔ اپنی تحریک کو قوت بخشنے کے لیے اس کانفرنس کے سرپرستوں نے بڑے شہروں میں ۱۸۷۸ء سے عوامی جلسے کرنے شروع کردیے۔

وہ تمام لوگ جنھوں نے نیاگرا کانفرنس کی بنا ڈالی تھی ۱۹۱۴ء تک انتقال کر گیے۔ قیادت نئی نسل کے ہاتھ آئی جو اپنے denominations میں اتنے ثابت قدم نہ تھے جتنے ان کے سابقین۔ مگر وہ الف سعادت مقصد کے حصول کے لیے زیادہ متشدد تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں بائیبل کی پیغمبرانہ تشریح پر اختلاف رایے ہونے لگا مگر جیمس ایچ۔ بروکس نے حزب اختلاف کو بھی ملا کر رکھا تھا۔ ان کی موت کے کچھ ہی عرصے بعد بہر حال نیاگرا کانفرنس نے دم توڑ دیا۔ اس کے فوراً بعد دونوں گروہوں میں اخباری جنگ چھڑ گئی جس کے نتیجے میں الف سعادت تحریک بھی منقسم ہوگئی۔ سطور بالا میں اس کا ذکر آچکا ہے۔

بنیاد پرست تحریک گرچہ بہت بعد میں وجود میں آئی مگر الف سعادت تحریک اور اس کا مقصد ایک ہی تھا یعنی جدت پسندی اور آزاد خیالی کی مخالفت کی جایے۔ ان کے مطابق ایک عیسائی کو مندرجۂ ذیل عقاید پر ایمان لانا ضروری تھا:

۱۔ بائیبل ہر قسم کی غلطی سے پاک ہے یعنی منزہ عن الخطا ہے۔

۲۔ اس کے متن کی تشریح لفظ بہ لفظ ہونا ضروری ہے۔ کسی تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

۳۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کنواری مریم کے بطن سے بغیر باپ کے پیدا ہویے۔

۴۔ انھوں نے مصلوب ہوکر ان تمام انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر دیا جو ان پر ایمان لایے یا آیندہ لائیں گے۔

۵۔ وہ اس دنیا میں واپس آئیں گے اور انکی حکمرانی کا ایک ہزار سالہ دور شروع ہوگا۔

۶۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزانہ کمالات پر یقین کامل رکھنا۔

بنیاد پرست ہر اس خیال کو باطل سمجھتے تھے جو بائیبل کے متن کے خلاف ہو۔ اسے روکنے کے لیے وہ کسی بھی حد تک جا سکتے تھے۔ اس کے لیے پیار و محبت، لالچ، تشدد اور دہشت

کر دی غرضیکہ ہر طریقہ جائز تھا۔ ان کا یقین تھا کہ جمہوریت اور سیکولرزم جیسے نظریات باطل کی پرورش کرتے ہیں۔ ڈارون کا نظریہ ارتقا مسیحی عقاید کے خلاف تھا لہٰذا اس کی مخالفت اصل ایمان تھا۔ چنانچہ ردِ ارتقا کے مسیحی مجاہدوں نے پارلیمنٹ کے ارکان کو اپنا ہم خیال بنانے کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔ قانون ساز اداروں پر دباؤ ڈالا کہ وہ ایک ایسا قانون وضع کریں جو پبلک اسکولوں میں نظریۂ ارتقا کی تعلیم پر پابندی عاید کر سکے۔ سب سے پہلے ۱۹۲۱ء میں Antievolution League of America کے سربراہ ڈاکٹر جے۔ ڈبلیو۔ پورٹر نے کینٹکی میں ایوان نمائندگان میں اس مقصد کے لیے ایک بل پیش کیا۔ مگر یہ بل ایک ووٹ کی کمی سے نامنظور ہو گیا۔ تاہم بنیاد پرستوں کے حوصلے پست نہیں ہوئے۔ ان کی کوششیں تیز تر ہو گئیں اور دوسری ریاستوں میں یہ بل، جو عرف عام میں منکی بل کے نام سے معروف ہوا، پیش کیا جانے لگا۔ اوکلاہوما، ٹیکساس اور ٹینے سی میں یہ بل منظور ہو گیا اور منکی لاز کے نام سے مشہور ہوا۔ ٹینے سی میں ڈے ٹن اسکول کے سائنس ٹیچر جون ٹی۔ اسکوپس پر ڈارون کے نظریۂ ارتقاء پڑھانے کی پاداش میں مقدمہ چلایا گیا۔ امیریکن سول لبرٹیز یونین نے اس قانون کو انسانی آزادی کے خلاف تسلیم کرتے ہوئے عدالت میں اسے چیلنج کیا۔ مگر ناکامی ہوئی۔ یہ نظریہ بائبل کے نظریۂ پیدائش سے متصادم تھا لہٰذا عدالت نے فیصلہ اس کے خلاف سنایا اور اسکوپس پر سو ڈالر کا جرمانہ عاید کر دیا جو سپریم کورٹ میں معاف کر دیا گیا۔

بنیاد پرستوں کی کوششیں بہر حال جاری رہیں۔ انھوں نے بائبل انسٹی ٹیوٹس اور فنڈامنٹلسٹ کالج قایم کیے جہاں ان کے خیالات وعقاید کی تعلیم دی جاتی۔ ایک رسالہ بھی نکالا جس میں بائبل اور سائنس میں مطابقت کے تعلق سے مضامین شایع کیے جاتے۔ ان تمام کوششوں کے باوجود بنیاد پرست تحریک روز بروز زوال پذیر ہوتی رہی۔ بیسویں صدی کے ساتویں عشرے تک اس کا زور بالکل ختم ہو گیا جب منکی لاز منظور کرنے والی آخری ریاست ٹنی سی میں بھی یہ قانون منسوخ ہو گیا۔ اب تو اس تحریک کا صرف نام باقی رہ گیا ہے۔

بنیاد پرستی کی تعریف وتوضیح اور اس کے تاریخی پس منظر سے یہ بات کھل کر سامنے

آتی ہے کہ عیسائیت کے ایک مخصوص عقیدے پر اس اصطلاح کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ یہ اصطلاح ایک مخصوص عقیدے کے ماننے والے عیسائیوں کی وضع کردہ ہے۔ ۱۹۷۰ء کی [redacted] دہائی میں علماء اور عوام کو مختلف معاشروں میں تجدید مذہب کا شدید احساس ہونے لگا تو وسیع تناظر میں احیائے دین کی تمام تحریکوں کے لیے یہ لفظ عام ہو گیا۔ چنانچہ ہندو بنیاد پرستی اور یہودی بنیاد پرستی جیسی اصطلاحیں وضع ہونے لگیں۔ ۱۹۹۰ء کے عشرے میں علماء کی تحریروں اور اخباروں میں مسلم بنیاد پرستی اور اسلامی بنیاد پرستی کا استعمال کثرت سے ہونے لگا۔

مسلم یا اسلام پر اس اصطلاح کی تطبیق متنازعہ فیہ رہی ہے۔ اس لفظ میں تحقیر و تذلیل کا عنصر غالب ہے لہٰذا اس کے استعمال پر بحث و تمحیص کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ ہر چند کہ اس کا استعمال عیسائیوں کے لیے کیا جاتا تھا مگر وہ اس میں تفاخر محسوس کرتے تھے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ خود انھوں نے اسے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس اصطلاح میں جہالت و پسماندگی کا مفہوم مضمر ہے، اس لیے احیائے اسلام کی جائز تحریکوں کے لیے اس کا استعمال توہین آمیز ہے جبکہ دوسرے لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ Fundamentalism کا ہم معنی کوئی لفظ عربی زبان یا مسلمانوں کی دوسری بڑی زبانوں میں دستیاب ہی نہیں ہے۔ جس کی توجیہ وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ مسلم معاشرے میں ایسا کوئی مسئلہ ہی نہیں جس پر اس کا انطباق ہو سکے۔ روز بروز مسلم احیا کی فعال تحریکیں بہت زیادہ اہمیت اختیار کرتی جارہی ہیں لہٰذا ان کا حوالہ از بس ضروری ہے۔ ان تحریکوں کے لیے مختلف الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں لیکن سب سے زیادہ استعمال جس اصطلاح کا ہوتا ہے وہ بنیاد پرستی (Fundamentalism) ہے۔

آیئے اس اصطلاح کا منطقی و معروضی تجزیہ کریں تاکہ مسلم یا اسلام سے اس کا تعلق واضح ہو سکے۔

اسلام کے بنیادی ارکان پر ہر مسلمان کا دل سے یقین کرنا لازمی ہے۔ یہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ نازل ہوا اور ان کے

یے دوسروں تک پہنچا۔ حضورؐ آخری پیغمبر ہیں۔ ان کے بعد کوئی اور پیغمبر نہیں آنے والا ہے۔
آن کی تفسیر خود حضورؐ ہیں۔ قرآن جیسا نازل ہوا اس میں آج تک کوئی فرق نہیں آیا اور نہ
یدہ آئے گا۔ یہ اس لیے کہ اللہ نے خود اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے۔ قرآن آخری الہامی
تاب ہے اور اس میں کوئی تحریف نہیں ہوئی جبکہ بائبل تحریف شدہ ہے جس کی اصل کا علم
ہیں کہ وہ کیسی تھی بجز اسکے کہ وہ آرامی زبان میں تھی جو اب معدوم ہے۔ بعد میں جو بائبل
لیف ہوئی اس کی تعلیمات سائنسی علوم سے متصادم ہیں۔ قرآن علم کی تاکید کرتا ہے۔ اس کی
زل شدہ پہلی پانچ آیتیں علم ہی سے متعلق ہیں۔ علوم جدیدہ اور قرآن میں کوئی ٹکراو نہیں۔
اڑھے چودہ سو سال پہلے جو معلومات قرآن نے فراہم کی ہیں سائنس ان کی تحقیق بہت بعد
ں کر پائی۔

بائبل جو تحریف شدہ ہے اس کے متن پر یقین کامل رکھنا اور اس کی حرف بہ حرف
شریح بنیاد پرستوں کا عقیدہ ہے۔ دوسری طرف قرآن ہے جس کا ایک ایک حرف اور اعراب
ند کا درجہ رکھتے ہیں اس کے باوجود جدید تشریح کی گنجایش ہمیشہ رہی ہے۔ یہی سبب ہے کہ
رآن کی تفاسیر میں اختلاف ملتا ہے لیکن نص قرآنی سے کسی صورت میں بھی انحراف ممکن نہیں۔

اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے جو کسی قوم یا زمانے کے لیے مخصوص نہیں۔ یہ ایک
قیقت ہے کہ زمانہ متحرک ہے، تغیر پذیر ہے۔ پھر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ قرآن وحدیث اس کا
ساتھ نہ دے سکیں۔ ساڑھے چودہ سو سال پہلے جو قرآن نازل ہوا اس کا اعجاز یہی ہے کہ وہ ہر
نیوالے دور کا احاطہ کر سکے۔ اگر اس میں یہ خوبی نہ ہوتی تو اللہ کا یہ فرمان کہ وہ آخری کتاب ہے
لط ثابت ہو جاتا۔ اجتہاد کا دروازہ اسی لیے کھلا ہوا ہے کہ وہ ہر زمانے کا ساتھ دے سکے۔ یہی
رآن اور حدیث ہمیشہ کے لیے رشد وہدایت کا ذریعہ ہیں۔ توحید ہو یا رسالت، اخلاق ہو یا
بادت، معیشت ہو یا معاشرت، اقتصادیات ہو یا تجارت، ریاست ہو یا سیاست، حلال ہو یا
رام، صحت ہو یا طہارت، حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد، حیات ہو یا ممات، علم ہو یا حکمت، فن
د یا ثقافت، خوشی ہو یا غم، جنگ ہو یا امن، آزادی ہو یا قید، جنسیات ہو یا نفسیات، مفاہمت ہو

یامداہنت ،مہر ہو یا محبت، انسانی زندگی کا وہ کون سا پہلو ہے جو قرآن وحدیث کے دایرے سے باہر ہو۔ پھر اسلام قدامت پسند کیسے ہوسکتا ہے!

قرآن اور سائنس میں تضاد نہیں۔ Bucaille Mauria کی مشہور کتاب 'Bible the Quran and Science' میں قرآن اور سائنس میں غیر معمولی مطابقت اور ہم آہنگی کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ بائبل اور سائنس میں تصادم۔ بلاشبہ قرآن سائنس کی کتاب نہیں تاہم جہاں کائنات، ارضیات، معدنیات، طبعیات، کیمیا، فلکیات وغیرہ کا ذکر ہے اس کی تصدیق سائنس کرتی ہے۔ یہ بات مستند ہے کہ یورپ جو دور جاہلیت سے گزر رہا تھا اسے نور علم سے منور مسلمانوں نے کیا۔ اگر قرآن اور سائنس میں کوئی بعد یا تضاد ہوتا تو سائنسی علوم کی ترویج میں مسلمان کوئی کارنامہ انجام نہ دے پاتے۔ اسلام جو زمانے کا ساتھ دے، قرآن جو حصول علم کی ہدایت کرے اور رسولؐ جو اخلاق اور انسانیت کی معراج ہو کیا ان پر بنیاد پرستی کا الزام عاید ہوسکتا ہے؟

اگر بنیاد پرستی کا سیدھا سا یہ مفہوم لیا جایے کہ بنیادی ارکان یا اصولوں پر یقین رکھنے اور عمل کرنے والوں کو بنیاد پرست کہتے ہیں تو کوئی مسلمان اس کی گرفت سے آزاد نہیں ہوسکتا اور اس اصطلاح کو قبول کرنے میں اسے کوئی تامل بھی نہ ہوتا۔ لیکن اس اصطلاح میں جو شدید نفرت اور کراہت پوشیدہ ہے اس کا اطلاق اسلام پر ہوتا ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کا ایک نام نہاد آزاد خیال طبقہ اور مغرب کا ترقی یافتہ حلقہ جب اس اصطلاح کا استعمال کرتا ہے تو اس کا مفہوم قدامت پسندی، رجعت پسندی، تنگ نظری، فرسودہ خیالی اور انتہا پسندی ہوتا ہے۔ کیا واقعی اسلام میں یہ کمزوریاں ہیں؟ اگر ہم غیر جانبداری سے غور کریں تو اسلام ان سب نقائص سے پاک ہے۔ ہاں اسلام نے کچھ قیود عاید کی ہیں، کچھ پابندیاں لگائی ہیں اور یہ روشن خیال طبقہ ان کو برداشت نہیں کر پاتا ہے کیونکہ یہ اسکی آزادی بلکہ بے راہ روی میں رخنہ انداز ہیں۔ یہ آزادیٔ فکر و خیال کے داعی فن و ثقافت کے پردے میں اپنی شہوانی خواہشات کی تسکین چاہتے ہیں، شراب و شباب سے لذت اندوز ہونا چاہتے ہیں مگر اسلامی قیود مزاحم ہوتی ہیں۔

اس لیے وہ ہر قید و بند کو توڑ دینا چاہتے ہیں اور قرآن وحدیث پر اخلاص نیت سے عمل کرنے والوں کو بنیاد پرستی کی گالی دیکر خاموش کر دینا چاہتے ہیں۔ جو اجتہاد کی ابجد سے واقف نہیں وہ اجتہاد کی کند تلوار سے محکمات قرآن وحدیث پر بھر پور وار کرتے ہیں۔ کاش وہ عقل پرست یہ جانتے کہ جس طرح سائنس سے ناواقف شخص کی رایے کو سائنسی علوم میں دیوانہ کی بڑ سے زیادہ کوئی وقعت نہیں اسی طرح اسلامی امور میں ایک نادان کی آواز محض دیوانگی سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہ خود ساختہ مجتہد اسلام کو مسخ کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔ ان کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ اسلام ان کے تابع ہو جایے اور وہ اسلام کے نام پر اپنے ناپاک ارادوں کو پورا کر سکیں۔ اس صورت میں ان کی پشت پناہی اور حوصلہ افزائی کے لیے ہر ہتھیار سے لیس مغرب آموجود ہوتا ہے۔

بنیاد پرستی کی اصطلاح کو عام کرنے میں صرف حد سے زیادہ روشن خیال مسلمانوں اور انتہائی ترقی پسند مغرب کا ہی ہاتھ نہیں بلکہ اس میں وہ متشدد مسلمان بھی شامل ہیں جنھوں نے اسلام کو بہت مشکل بنا دیا ہے۔ اسلام نہ صرف دین فطرت ہے بلکہ ایک عملی مذہب بھی ہے۔ اس کی تعلیمات قابل قبول ہی نہیں قابل عمل بھی ہیں۔ لیکن بعض اصحاب جبہ و دستار کے کٹر پن نے اسلام کو اس طرح پیش کیا ہے کہ اس کا دائرہ بالکل محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ یہاں تک کہ عصر حاضر کے گوناں گوں مسایل سے اس کا کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ اس میں اسلام یا اساس اسلام کی کوتاہی کو دخل نہیں بلکہ اس میں ان مبلغان اسلام کی تنگ نظری شامل ہے جو ممبر ومحراب سے ماوراز مانے کے سرد وگرم سے چشم پوشی کرتے ہیں۔ ان کی یہ کوتاہ بینی اسلام کی عالمگیریت پر ایک کاری ضرب ہے۔ اسلام کو ایک ایسا نظام حیات بنا کر پیش کرتے ہیں کہ قرآن وسنت کی ہمہ گیریت پر شبہ ہو جاتا ہے۔ اب ایسے لوگوں کو تنگ نظر وکوتاہ بیں کہیے یا متن پرست و بنیاد پرست۔ مگر جب جب ایسی صورت پیدا ہوئی کہ مسلمان قرآن واسلام کی روح سے برگزشتہ ہویے، ظلمات وظلالت کی وادیوں میں بھٹکنے لگے تو کوئی نہ کوئی مصلح قوم پیدا ہوا اور اس نے صحیح راستہ دکھایا۔ تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ جب جب مسلمان اسلام کی حقیقی

تعلیمات سے روکش ہوئے، پستی و پسماندگی نے گھیرا ہے۔ ایسے میں کسی نہ کسی مردِ مجاہد نے جنم لیا اور احیاے دین کا علم اٹھایا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے بعد کئی ایسی ہستیاں پیدا ہوئیں جنھوں نے بھٹکے ہوؤں کو سیدھی راہ دکھائی۔ سرسید احمد خاں کو کیسے فراموش کیا جا سکتا ہے۔ جب مسلمان سائنسی علوم کو اپنی جہالت کی وجہ سے اسلام کا حریف سمجھ بیٹھے تھے اور قرآن وسنت کے خلاف مانتے تھے تو سرسید ہی عزم راسخ لے کر اٹھے۔ ان کو اس بے بنیاد عقیدے سے آزاد کیا اور عصری علوم کی طرف تقریر و تحریر سے انھیں راغب کیا۔ آج اس کا نتیجہ ہمارے سامنے ہے۔ مگر جب کبھی ایسا جھٹکا لگا ہے مسلمان صدیوں پیچھے جا پڑے ہیں۔

مسلمانوں کا ماضیٔ قریب اور حال افسوس ناک ہے۔ آج مسلمان ہر اعتبار سے پست ہیں۔ اس کا سبب یہ نہیں، جیسا کہ ترقی پسند حضرات کہتے ہیں، کہ مسلمان مذہب کے دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اصل وجہ تو یہی ہے کہ وہ دین سے باہر آگیے ہیں۔ اسلام کی تعلیمات کو فراموش کر دیا ہے۔ اسلام جب مکمل ضابطۂ حیات ہے تو صرف اخروی امور ہی اس کے دائرہ عمل میں نہیں آتے بلکہ دنیوی معاملات بھی اس کے حیطۂ ادراک میں ہیں۔ مسلمان کا تو اندازِ فکر ہی یہ ہے کہ اسلام اتنا کامل و جامع ہے کہ زندگی کا ہر پہلو اس کی دست رس میں ہے۔ مسلمان کی پستی کا سبب اتباعِ دین نہیں بلکہ انحرافِ دین ہے۔ اگر واقعی قرآن و حدیث پر عمل اس کی پسماندگی و زبوں حالی کی دلیل ہوتا تو ان کا شاندار ماضی کبھی تاریخ کی زینت نہ بنتا۔

بنیاد پرستی اب صرف مذہبی اصطلاح ہی نہیں رہی بلکہ سیاسی اصطلاح بن گئی ہے۔ احیاے دین کے لیے جب کبھی مسلم تحریکیں اٹھی ہیں تو انھیں پامال کرنے کے لیے بنیاد پرست اور دہشت گرد کا نام دیا گیا ہے۔ اسلام میں دہشت گردی کی کوئی گنجایش نہیں خواہ وہ دین کی نشاۃ ثانی کے لیے ہی کیوں نہ ہو۔ اسلام کے معنی امن و آشتی کے ہیں تو دہشت گردی کا حامی وہ کیوں کر ہو سکتا ہے! مذہب جبر و تشدد سے نہیں پیار و محبت سے پھیلتا ہے۔ مذہب کی ترویج میں اگر جارحیت مؤثر ہوتی تو ہر محکوم حکمراں کا ہم مذہب ہوتا۔ انسان اپنی گردن تو

کیا سکتا ہے لیکن جب تک شرح صدر نہ ہو وہ کوئی دوسرا دین قبول نہیں کر سکتا۔

مسلمانان عالم پر طرح طرح کے مظالم ڈھایے جا رہے ہیں۔ زمین ان پر تنگ کردی ہے اور زندگی حرام۔ جمہوریت کے سارے طریقے جب بے اثر ہو گیے تو اپنے بنیادی حقوق کے لیے تنگ آمد بجنگ آمد کے مصداق وہ جارحیت کے راستے پر چل پڑے۔ اسلام جہاد کی اجازت صرف اللہ کی رضا جوئی کے لیے دیتا ہے۔ قتال مخصوص شرائط کے ساتھ راہ خدا میں جائز ہے۔ اپنے دفاع کے لیے مسلمان جب منظم ہونے لگے اور ان کی تنظیمیں سرگرم عمل ہوئیں تو بڑی طاقتوں کے لیے خطرہ بن گئیں۔ ان کے اتحاد کو توڑنے کے لیے مغرب نے مختلف حربے آزمایے تو وہ ہتھیار اٹھانے پر مجبور ہو گیے۔ ان کو دہشت گرد بنانے میں ہاتھ بڑی طاقتوں کا ہے۔ جنگ کا دروازہ تو کھول دیا ہے۔ آثار تو ایسے ہیں کہ یہ تحریکیں اس وقت تک جاری رہیں گی تا آنکہ وہ اپنے حقوق حاصل نہ کرلیں۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب تمام اسلامی مملکتیں متحد ہو کر امریکا کی ریشہ دوانیوں کو ناکام کردیں۔

ہندستان پر بھی ایک نگاہ ڈالیں کہ یہاں کیا صورت حال ہے۔ ہندوتو ایک بنیاد پرست اور دہشت گرد تنظیم ہے جو رام راج کے لیے سرگرم عمل ہے۔ اس نے اقلیتوں خاص کر مسلمانوں کو اپنا نشانہ بنایا ہے۔ بال ٹھاکرے کے اشتعال انگیز بیانات آیے دن اخبارات میں چھپتے رہتے ہیں اور ہمارے ارباب اختیار کی زبان کھلتی ہے نہ قلم اٹھتا ہے۔ اس کا فطری ردعمل یہ ہوگا کہ مسلمان بھی صف آرا ہو جائیں گے۔ اعتدال پسند حضرات کی صبر وسکون اور ضبط وتحمل کی ساری کوششیں رایگاں جائیں گی۔ انجام کار ملک کی معیشت پارہ پارہ ہو جایے گی اور آزادی کا وہ خواب جو ہمارے اسلاف نے دیکھا تھا ملک آزاد ہونے کے بعد بھی پورا نہ ہو سکے گا۔

تمام گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن ہر عیب سے پاک ہے یہ ہر مسلمان کا عقیدہ ہے اور اسلام کے بنیادی ارکان پر اس کا یقین ہے۔ اس اعتبار سے ہر مسلمان بنیاد پرست کہلایے گا۔ لیکن بنیاد پرستی اپنے اصطلاحی مفہوم میں اسلام یا مسلمان پر

منطبق نہیں ہوتی۔ بعض علماء جنھوں نے شدت پسندی کی وجہ سے نئی روشنی کے تمام دروازے بند کرر کھے ہیں اور نئے زمانے کے ہر تقاضے کو اسلام کے منافی سمجھتے ہیں بنیاد پرستی کی لپیٹ میں آسکتے ہیں۔ اسلام اعتدال پسند مذہب ہے۔ ہر نئی بات کو یک قلم رد کیا جاسکتا ہے نہ قبول۔ عصر حاضر کے وہ مطالبات جو اسلام کے بنیادی ارکان سے متصادم نہ ہوں قابل قبول ہو سکتے ہیں۔

مسلم مملکتیں یا تحریکیں جو وطن پرستی یا جمہوری حقوق کے لیے نبرد آزما ہیں ان کو بنیاد پرست یا دہشت گرد کہنا کہاں تک مناسب ہے۔ یہ دشنام طرازی ان تحریکوں میں شدت تو پیدا کرسکتی ہے مگر انھیں فرو نہیں کرسکتی۔ بنیاد پرستی یا دہشت گردی وہ رویہ ہے جو حالات کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔ اسلام ان اصطلاحات سے بالاتر ہے۔

حبیب الرحمٰن چغانی

ضیاء الدین اصلاحی

چریاکوٹ اور اس کے علماء

چریاکوٹ شیراز ہند جون پور کا ایک قدیم مشہور علمی، ادبی اور مردم خیز قصبہ تھا جو اعظم گڑھ اور غازی پور کے درمیان واقع ہے۔ ابھی چند برس پہلے تک یہ ضلع اعظم گڑھ میں شامل تھا مگر اب یہ نئے ضلع مؤناتھ بھنجن کا حصہ ہو گیا ہے۔

اسلامی عہد سے پہلے کاشی راج (بنارس- وارانسی) اور کوشل راج (اجودھیا) کے درمیان تمسا (ٹونس ندی) سرحد تھی، اس وقت یہ علاقہ جنگلوں پر مشتمل تھا جن میں سنیاسی اور تارک الدنیا لوگ عبادت و ریاضت کرتے تھے، اس زمانے میں یہاں چار قومیں آباد تھیں۔ ۱۔ سیوری، ۲۔ بھر، ۳۔ راج بھر، ۴۔ چیرو یا چیریا

اسی خطے میں اعظم گڑھ اور اس میں واقع چریاکوٹ بھی پڑتا تھا لیکن اس زمانے میں اعظم گڑھ کا وجود نہ تھا۔ بہرحال خاص اس حصے میں چار راجہ تھے:

۱۔ راجہ اسیل دیو ماہل میں (۱)   ۲۔ راجہ اجودھیا رائے کوڑیا میں (۲)

۳۔ راجہ ہری چھات نظام آباد میں (۳)   ۴۔ راجہ گرگ دیو سگڑی میں (۴)

چریاکوٹ اسی موخر الذکر راجہ کی عملداری میں رہا ہوگا۔

اس پورے علاقے پر راج بھروں کو غلبہ و اقتدار حاصل تھا۔ ان کے کھنڈر اور کوٹ (قلعہ) کے نشان اب بھی کہیں کہیں کچھ نہ کچھ پائے جاتے ہیں۔

حضرت سید سالار مسعود غازیؒ (م ۴۲۴ھ/۱۰۳۳ء) جب بہرائچ جاتے ہوئے اس علاقے سے گزرے تو آفتاب اسلام کی کرنیں اس پر بھی پڑیں چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے آخر تک یہ علاقہ اسلام اور مسلمانوں سے آشنا ہو چکا تھا۔ قطب الدین ایبک شاہ

دہلی کے ایک فوجی افسر نے ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء میں اودھ کا پورا علاقہ فتح کرکے دہلی کے ماتحت کرلیا جس کے بعد سے یہاں راج بھر اور دوسری قوموں کے اقتدار کا خاتمہ ہوگیا، آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں یہاں شرقی سلطنت کی داغ بیل پڑی مگر ۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء میں اس کا چراغ گل ہوگیا تو ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء تک یہ لودھیوں کے قبضے میں رہا، پھر تیموریوں نے فرماں روائی کی۔ مغلوں کے زمانے میں نہ صرف پورا ضلع اعظم گڑھ بلکہ غازی پوری، بلیا اور فیض آباد کے جزوی حصے اور بعض پرگنے اور متعدد قریے بھی سرکار جون پور میں شامل تھے جو نوابان اودھ کے زمانے میں ایک معاہدے کی رو سے ۱۸۰۱ء/۱۲۱۶ھ میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں شامل کرکے برطانیہ کے نئے ضلع گورکھپور سے متعلق کردیے گئے۔ بیس سال بعد ۱۸۲۰ء/۱۲۳۶ھ کی ابتدا میں اعظم گڑھ کے کئی پرگنوں کو گورکھپور سے الگ کرکے پھر جون پور میں شامل کیا گیا لیکن چریاکوٹ وغیرہ کو غازی پور میں ملا دیا گیا۔ ۱۸ر دسمبر ۱۸۳۲ء (۱۲۴۸ھ) میں اعظم گڑھ کو مستقل ضلع بنایا گیا تو چریاکوٹ اس میں شامل ہوا۔

قدیم زمانے میں چریاکوٹ ایک گاؤں کی شکل میں تھا اور اس کا اصل نام چیریاکوٹ تھا، یہاں راجپوتوں کے علاوہ چیریا قوم بھی آباد تھی، بعض لوگوں نے اس قوم کا نام چیرو لکھا ہے، اس کا پیشہ رہزنی اور قزاقی تھا، اس کے سردار کا نام چیریا تھا اس نے اپنی حفاظت کے لئے ایک قلعہ تعمیر کیا تھا جو اس کے نام پر چیریا کا کوٹ (قلعہ) کہلاتا تھا، یہی کثرت استعمال سے پہلے چیریاکوٹ اور پھر چریاکوٹ ہوگیا۔ ۱۳۹۴ء/۷۹۶ھ میں دہلی کی حکومت نے خواجہ جہاں ملک سرور کو جون پور کی امارت دی مگر بعد میں اس نے سلطان الشرق کا لقب اختیار کرکے جون پور میں شرقی سلطنت کی بنیاد رکھی، شاہان شرقیہ بڑے علم دوست اور علماء نواز تھے، خصوصاً سلطان ابراہیم شرقی کا چالیس سالہ دور حکومت اس علاقے کے لئے فصل بہار کی حیثیت رکھتا ہے، شرقی سلاطین کے زمانے میں جون پور کو جس میں چریاکوٹ اور اعظم گڑھ بھی شامل تھے۔ دہلی ثانی اور دارالعلم کہا جاتا تھا، اس کی یہ رونق

تیموری دور تک باقی رہی، اسی لئے شاہجہاں نے دیار پورب کو شیراز ہند کہا، نوابان اودھ کے زمانے میں بھی علمی وادبی نقوش کچھ نہ کچھ باقی رہے مگر انگریزوں کے زمانے میں اس تنومند درخت میں پت جھڑ شروع ہوئی اور اب تو علمی و ادبی حیثیت سے اس کی ساری رونق ہی ختم ہوگئی۔

مٹے نامیوں کے نشاں کیسے کیسے

محمد تغلق کے دور ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء میں عباسی خاندان کے ایک بزرگ ابوالجلال اسماعیل ہندوستان آئے اور اپنے علم وفضل اور خاندانی وجاہت کی بنا پر بادشاہ کے مقرب ہوئے اور اس نے ان کو مخدوم زادہ عباسی کا لقب عطا کیا۔

مخدوم زادہ سلاطین تغلق کے زوال اور ابراہیم شاہ شرقی کی علم نوازی اور معارف پروری کی شہرت کی بنا پر ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں جون پور آئے، بادشاہ نے بڑی پذیرائی کی اور مراحم خسروانہ سے نوازا، پرگنہ چریا کوٹ اور اس کے آس پاس کے اقطاع برسم مدد معاش ان کو معافیات میں عطا کئے اور قضا کی خدمت بھی سپرد کی جو کئی نسلوں تک اس خاندان میں رہی۔

مخدوم زادہ جب اپنے خیل وحشم کے ساتھ چریا کوٹ آئے تو مقامی راجپوتوں نے مزاحمت کی مگر چند روز کے مقابلے ومحاصرے کے بعد مخالفین پسپا ہوگئے اور عباسی شیوخ یہاں متوطن ہوگئے، ابوالفضل نے آئین اکبری میں اس قصبہ کا نام لیا ہے اور اس میں شیوخ اور راجپوتوں کی آبادی بتائی ہے۔

ان ہی مخدوم زادہ کے بڑے صاحب زادے عاشق محی الدین نور سے عباسی شیوخ کی نسل چلی اور اس میں نسلاً بعد نسلٍ فخر روزگار علماء وفضلا پیدا ہوئے جو سارے عالم میں آفتاب و ماہتاب بن کر چمکے جس کی وجہ سے یہ قصبہ علمی وادبی حیثیت سے عرصہ دراز تک بہت ممتاز اور سرکار جون پور کے علم ودانش کے نظر فریب چمنستان کا سب سے نزہت آفریں اور سرمایہ ناز چمن بنا رہا۔ جس سے ہندوستان کا گوشہ گوشہ سیراب ہوا، حکمت و

دانش اور علم و ادب کے اس گہوارے سے آخری دور تک یہاں ایسے مشاہیر پیدا ہوئے جنہوں نے جون پور کی گزشتہ علمی روایات کو برقرار رکھا۔ چنانچہ چریاکوٹ کو ہندوستان کا یونان کہا جاتا تھا اور اس کے علما کے سلسلۂ معقولات کو خیرآباد سے کم عظمت نصیب نہیں ہوئی، منطق، فلسفہ، ہیئت، ریاضی، اصطرلاب اور مناظرہ کے ساتھ علمائے چریاکوٹ نے موسیقی، عربی، فارسی، عبرانی اور اردو شعروادب کا پرچم بھی عرصہ دراز تک بلند رکھا۔

چریاکوٹ کے علما و فضلا کی فہرست طویل ہے اور ان کے علمی و ادبی کارنامے گوناگوں ہیں اور یہ سب علوم معقول و منقول میں دست گاہ کامل رکھتے تھے۔ ان میں بعض اعلا سرکاری عہدوں پر فائز رہے، اکثر نے درس و تدریس کی مسند آراستہ کی اور ان کے حلقہ درس سے بے شمار لوگ فیض یاب ہوئے، متعدد حضرات نے تصانیف بھی یادگار چھوڑیں، علمائے چریاکوٹ میں سے جن کے نام، حالات اور کمالات معلوم ہوسکے ہیں، ذیل میں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ اس کا آغاز مخدوم زادہ اور ان کی اولاد سے کیا جاتا ہے۔

۱۔ مخدوم زادہ ابوالجلال اسمٰعیل معروف بہ ابو یوسف عباسی
(متوفی ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء)

یہ ابوالجلال فخرالدین حاکم عدن کے پوتے اور ابوالعلا اعزالدین کے صاحبزادے تھے، ان کا سلسلہ نسب بیس واسطوں سے بانی خلافت عباسیہ ابوالعباس عبداللہ سفاح سے ملتا ہے۔ اور چوبیس واسطوں سے عم رسول حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے ملتا ہے۔ ابوالجلال اسمٰعیل محمد تغلق کے زمانہ حکومت ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء میں ہندوستان تشریف لائے، بادشاہ کو ان کے آنے کی خبر ملی تو علماء و مشائخ اور اعیان سلطنت کو لیکر دہلی سے باہر پالم میں ان کا استقبال کیا، اور نقد کے علاوہ بے شمار زمینیں اور علاقے نذر کئے۔

مخدوم زادہ حسب ونسب کی وجاہت اور علم وفضل کی وجہ سے دربار کے عام علماء
سے فائق و برتر تھے، علوم عقلیہ میں یدطولیٰ رکھتے تھے اور تفسیر، حدیث اور فقہ میں بھی یگانہ
تھے، اپنے علمی و ذہنی کمالات کی بنا پر بادشاہ کے مزاج میں دخیل ہو گئے تھے وہ سفر و حضر
ں انہیں ساتھ رکھتا۔ یہ دربار میں اس سے ملنے جاتے تو تخت سے اتر کر استقبال کرتا اور
پنے پہلو میں بٹھاتا۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء سے رسم و راہ اور مخلصانہ تعلقات
تھے۔

مخدوم زادہ کو علوم عقلیہ فلسفہ وحکمت سے بڑا اشتغال تھا، عہد سلطنت میں ان کی
ر بعض دوسرے اہل کمال کی وجہ سے ہندوستان میں علوم عقلیہ کا رواج ہوا۔ مخدوم زادہ
کے خاندان میں بھی فلسفہ وحکمت سے خاص لگاؤ رکھنے والے علماء وفضلا پیدا ہوئے جن
کے افکار وعقائد پر معتزلہ کے اثرات نمایاں تھے۔ لیکن چونکہ اس زمانے میں اشاعرہ کا بول
لا اور ہندوستان میں سلوک وتصوف کا دور دورہ تھا۔ اس لئے عام دینی اور خالص صوفیانہ
جحان رکھنے والوں کے سامنے معقولی علما کا چراغ جلنا مشکل تھا تاہم محمد تغلق کو تصوف اور
وفیہ سے وحشت تھی اور وہ خود عقلیت پسندی کا رجحان رکھتا تھا، اس لئے اس نے اہل
سفہ وکلام کی سرپرستی کی اور روشن خیال علما کو پنپنے کا موقع دیا۔ اس نے مخدوم زادہ اور ان
کے بعض اہل خاندان کو منصب قضا پر مامور کیا۔

محمد تغلق کے بعد فیروز شاہ تغلق سریرآرائے سلطنت ہوا گو اسے تخت حکومت پر
یٹھانے میں مخدوم زادہ کا خاص دخل رہا تاہم سلطنت کا انتشار دیکھ کر وہ پہلے فتح پور ہنسوہ
ئے اور پھر شرقی سلاطین کی علم پروری اور علما کی قدردانی کا غلغلہ سن کر ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں
ون پور آئے۔ یہ شرقی حکومت کے گل سرسبد ابراہیم شاہ شرقی کا زمانہ تھا۔ اس نے بڑی
ریرائی کی اور پرگنہ چریاکوٹ اور اس کے آس پاس کا علاقہ مرحمت کیا۔

مخدوم زادہ نے ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں انتقال کیا اور چریاکوٹ میں دفن ہوئے، ان
ی قبر اب بھی یہاں موجود ہے۔ مخدوم زادہ کے تین صاحب زادے تھے۔

۱۔ عاشق محی الدین نور،   ۲۔ محمد مبارک،   ۳۔ عبداللہ یوسف

عبداللہ یوسف کا انتقال اپنے والد کی زندگی ہی میں چریاکوٹ جانے کے بعد ہوگیا۔ محمد مبارک کے صرف ایک لڑکے تھے جن کے کوئی اولاد نرینہ نہیں ہوئی۔ صرف بڑے صاحبزادے عاشق محی الدین نور سے مخدوم زادہ کی نسل چلی۔

۲۔ عاشق محی الدین نور عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۸۳۴ھ/۱۴۳۰)

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہ مخدوم زادہ ابوالجلال اسمٰعیل کے بڑے صاحب زادے تھے اور ان ہی سے مخدوم زادہ کی نسل چریاکوٹ میں چلی، عاشق محی الدین نور علوم معقول و منقول اور فن فروع و اصول میں ممتاز و مشہور اور جدت و ابتکار ذہن اور دقت نظر میں بے نظیر تھے، دور دور سے لوگ آکر ان سے استفادہ کرتے، متعدد تصنیفات لکھیں مگر وہ سب باد حوادث کی نذر ہوگئیں، چریاکوٹ میں عہدۂ قضا پر فائز تھے، اپنے نام پر ایک گاؤں ''نور پور'' آباد کیا۔ ۸۳۴ھ/۱۴۳۰ء میں وفات پائی۔ ''نورافزائے جنت'' سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

۳۔ عبداللہ یوسف عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء)

یہ مخدوم زادہ ابوالجلال اسماعیل کے چھوٹے صاحب زادے اور یوسف حسن عباسی کے نام سے موسوم تھے۔ دہلی میں پیدا ہونے کی وجہ سے دہلوی کہلاتے تھے۔ شیخ نصیرالدین محمود چراغ دہلوی کے جن سے ان کے والد مخدوم زادہ کے مخلصانہ روابط تھے اور جو حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے اجل خلیفہ تھے، سایہ عاطفت میں یوسف حسن عباسی

کی تعلیم و تربیت ہوئی، عالم ربانی اور تفسیر و حدیث کے ماہر اور ذہانت و طباعی میں بے نظیر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار حضرت نظام الدین اولیاء کی مجلس میں نزہتہ الارواح کا درس ہو رہا تھا، ہر ایک اپنی اپنی استعداد کے مطابق تشریح کر رہا تھا، حضرت کو ان کی تشریح پسند آئی اور یہ دوہا کہا ۔

سات پانچ مل برہا بانچیں بول بولیں قیاسی　　　ان سبھن میں سانچیں بانچیں یوسف حسن عباسی

یوسف حسن ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں جب وہ نوجوان تھے انتقال کر گئے ان کے والد مخدوم زادہ نے چریا کوٹ کا نام تبدیل کر کے ان کے نام پر یوسف آباد رکھا مگر اسے رواج عام حاصل نہ ہوا، فارسی زبان میں ایک منظوم تصنیف تحفۃ النصائح ان سے منسوب ہے، جو فرائض و سنن کے احکام پر مشتمل ہے، یہ کتاب ۷۹۵ھ/۱۳۹۲ء میں تصنیف کی گئی تھی، اس کا قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی مولانا آزاد لائبریری کے ذخیرہ سبحان اللہ میں موجود ہے۔

۴۔ محمد افضل عباسی چریاکوٹی

یہ عاشق محی الدین نور کے صاحب زادے، متبحر عالم اور صاحب کمال تھے، پرگنہ چریا کوٹ میں قضا کے عہدے پر مامور تھے، تصنیف و تالیف سے زیادہ سروکار نہیں رکھا مگر درس و تدریس میں شہرت و امتیاز رکھتے تھے اپنے نام پر ایک گاؤں افضل پور آباد کیا تھا۔

۵۔ شیخ محمد بن عاشق عباسی چریاکوٹی

(متوفی ۹۷۲ھ/۱۵۶۴ء)

یہ بھی عاشق محی الدین کے فرزند اور صاحب علم و کمال تھے، پیدائش اور نشو و نما چریا کوٹ میں ہوئی اور یہیں کے فضلا سے کسب فیض کیا، درسیات کی تکمیل کر چکے تو مسند

درس پر رونق افروز ہوئے اور چریاکوٹ میں ایک بڑا مدرسہ قائم کیا۔ انہیں تفسیر وادب اور اصول وفرائض سے زیادہ مناسبت تھی۔ درس و تدریس کی طرح تصنیف و تالیف سے بھی مدۃ العمر سروکار رکھا۔ حسب ذیل تصنیفات کے نام معلوم ہوسکے ہیں:

۱۔ التفسیر المحمدی (تفسیر) ۲۔ الجواہر العربیہ فی فنون الادبیہ (ادب)

۳۔ حاشیہ تلویح (اصول فقہ) ۴۔ الکوکب الدری (علم المواریث)

۹۷۲ھ/۱۵۶۴ء میں داعی اجل کو لبیک کہا۔

۶۔ مولانا نظام الدین نور عباسی چریاکوٹی

یہ بڑے مشہور عالم و فاضل اور علوم ہندسہ وہیئت کے ماہر تھے۔ ادب و انشاء کا بڑا اچھا اور بلند ذوق رکھتے تھے۔ سلطان شرق کے ایک وزیر کے ندیم تھے۔

۷۔ مولانا ابراہیم راجو عباسی چریاکوٹی

ابو الفیض راجی کی اولاد میں تھے، یہ علم و فضل میں یکتا، فنون ادب کے ماہر، معقول ومنقول کے جامع اور حفظ و ذہانت میں بے نظیر تھے، کئی بار دہلی تشریف لے گئے اور بلند مراتب پر فائز ہوئے، آخر عمر میں وطن ہی میں گوشہ گیر ہوگئے اور اپنے نام پر ایک گاؤں ابراہیم پور آباد کیا، تصنیفات متعدد تھیں جن میں فتاوی ابراہیمی اور حاشیہ بیضاوی مشہور تھیں۔

۸۔ مولانا حمید عباسی چریاکوٹی

مولانا ابراہیم راجو کے صاحبزادے اور فاضل زمانہ تھے، سترہ برس کی عمر میں درسیات اور علوم معقول ومنقول سے فراغت حاصل کرچکے تھے، وسعت علم اور جودت ذہن کے لئے مشہور تھے، جملہ فنون میں دستگاہ تھی خصوصاً فن لغت کے ماہر تھے۔

مولانا حمید کے علم وفضل کی شہرت سن کر شاہجہاں بادشاہ نے اپنے دربار میں طلب کیا اور میر عدل کے عہدہ پر مامور کیا لیکن عمر نے وفا نہ کی اور بیماری کی وجہ سے وطن واپس آگئے اور یہیں وفات پاگئے۔ کسی شاعر کے مرثیے کے یہ دو شعر محفوظ رہ گئے ہیں۔

درماتم یکتائے جہاں شیخ حمید ست — چو دامن گل چاک گریباں دو عالم

برداشت فغاں بلبل کلکم پئی ستایش — خوں شد دل فضل وہنر وعلم بیک دم

۹۔ قاضی طیب عباسی چریاکوٹی

یہ عاشق محی الدین کے پڑپوتے تھے، ان کے والد کا نام قاضی قطب الدین محمد درویش تھا۔ جو محمد افضل بن عاشق محی الدین کے بیٹے تھے، قاضی طیب اپنے زمانے کے مشہور فاضل وفقیہ تھے۔ فقہ حنفی میں زیادہ دستگاہ رکھتے تھے، عرصہ تک فتح پور ہنسوہ میں منصب قضا پر فائز رہے۔ اس سے سبکدوش ہونے کے بعد الہ آباد سے ۱۰ میل کے فاصلے ایک گاؤں آباد کر کے اسی میں سکونت پذیر ہوگئے جو ان کی نسبت سے ''مؤ قاضی طیب'' کہا جانے لگا، اب وہ الہ آباد کا حصہ ہوگیا ہے۔

قاضی طیب کی پیدائش اور وفات کا سنہ معلوم نہیں ہوسکا مگر مولانا حکیم سید عبدالحیؒ صاحب نزھتہ الخواطر نے اگیارہویں صدی ہجری کے علما کے ضمن میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

۱۰۔ مولانا عبدالحق عباسی چریاکوٹی

یہ شیخ حمید کی اولاد میں مجمع کمالات شخص تھے، مختلف علوم میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ اپنی لیاقت وقابلیت کی بناء پر اردوئے معلّی شاہجہانی میں احتساب کی خدمت پر مامور کئے گئے۔ مگر ہم عصر علماء سے حریفانہ کشمکش ہوگئی۔ اسی سلسلے میں بادشاہ کا وزیر سعد اللہ خاں بھی ناراض ہوگیا۔ چنانچہ کچھ عرصہ بعد ہی دہلی سے ترک خدمت کر کے وطن واپس

آ گئے اور درس و تدریس کے مشغلے میں منہمک ہو گئے۔ قدما کی کتابوں پر حاشیے لکھنے کے علاوہ خود بھی متعدد کتب تصنیف کیں۔

انہیں اورنگ زیب کا زمانہ بھی ملا، جس نے اپنے دست خاص سے فرمان لکھ کر دہلی طلب کیا مگر کبر سنی کی وجہ سے خود نہیں تشریف لے جا سکے اور اپنے صاحب زادے مفتی محمد یحیٰ کو بھیج دیا۔ جنہیں قضا کی خدمت تفویض ہوئی اور موضع بھیکن پور بطور مدد معاش عطا ہوا، جہاں انہوں نے ایک گاؤں ''چک مفتی محمد یحیٰ'' آباد کیا۔

۱۱۔ شیخ عبدالفتاح عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۰۵۷ھ/ ۱۶۴۷ء)

شیخ فاضل عبدالفتاح، شیخ مبارک عباسی چریاکوٹی کے بیٹے اور ممتاز فقہائے حنفیہ میں تھے۔ چریاکوٹ میں ۹۹۴ھ/ ۱۵۸۶ء میں پیدا ہوئے اور اپنے عہد کے علماء و اساتذہ سے اکتساب علم و کمال کیا۔ فارسی زبان میں ایک منظوم تصنیف ''میراث نامہ'' یادگار چھوڑی جس کا ایک شعر یہ ہے:

خدارا شکر کز تحریر خامہ مہذب گشت ایں میراث نامہ

۱۰۵۷ھ/ ۱۶۴۷ء میں انتقال ہوا۔

۱۲۔ ملا محمد حامد عباسی چریاکوٹی

یہ مولانا فیض اللہ کی اولاد میں تھے، چریاکوٹ میں پیدا ہوئے، عنفوان شباب میں تحصیل علم کے لئے گھر سے نکل پڑے اور دہلی جا کر دربار کے مشہور عالم ملا زاہد بن اسلم کابلی سے اکثر کتابیں پڑھیں، بعض فنون کی تحصیل مدرسۂ ملا شفیعا میں کی، تحصیل علم کر چکے

تو دربار عالمگیری سے متوسل ہوئے اور روزینہ مقرر ہوا، فتاوی عالمگیری کی تالیف کے لئے علما کا جو بورڈ مقرر ہوا تھا اس میں یہ بھی شامل تھے، آخر عمر میں کچھ عرصہ تک شہزادہ اکبر ثانی کی تعلیم پر مقرر ہوئے پھر وطن مراجعت کی اور یہیں وفات پائی۔

۱۳۔ مولانا مجتبیٰ عباسی چریاکوٹی

مفتی محمد یحییٰ بن مولانا عبدالحق عباسی کے فرزند تھے، غالبًا گیارہویں صدی کے نصف اول میں چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ آغاز شباب ہی میں فضل وکمال کے بلند مرتبے پر پہنچ گئے تھے۔ ان کے علم وفن کا آوازۂ شہرت بلند ہوا اور بادشاہ عالمگیر کو خبر پہنچی تو اس نے اعزاز واحترام کے ساتھ دربار میں بلایا۔ پہلے میر سامانی کا عہدہ سپرد کیا پھر شہزادہ معظم کا اتالیق مقرر کیا۔ روزینہ کے علاوہ ایک لاکھ روپے منافع کی معافیات بھی شاہ آباد ضلع ترہت میں عطا کیں، تصانیف کے نام یہ ہیں

۱۔ سیف مسلول: یہ رسالہ فرقہ اثنا عشریہ کے بعض اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا تھا۔

۲۔ رسالہ رضوانی: یہ رسالہ ''میراث نامہ'' کے نام سے موسوم ہوا کیونکہ اس کا موضوع علم الفرائض تھا۔

۳۔ نسخہ تعلیقات: یہ رسالہ فلسفہ وحکمت میں تھا۔

۱۴۔ شیخ مرتضیٰ عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء)

شیخ مرتضیٰ بن یحییٰ چریاکوٹ میں ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے نانا شیخ عبدالفتاح سے حاصل کی پھر اپنے والد شیخ محمد یحییٰ سے اعلا کتابیں پڑھیں، ان

کا شمار فقہائے احناف میں ہوتا ہے۔ تصانیف کے نام یہ ہیں:

۱۔ شرح میراث نامۂ عبدالفتاح

۲۔ کتاب الرضوانی

۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں انتقال کیا۔

۱۵۔ قاضی عنایت اللہ عباسی چریاکوٹی

مولانا کمال الدین کے صاحبزادے قاضی عنایت اللہ جید عالم اور فصاحت و بلاغت میں نادرۂ روزگار تھے۔ معقولات و منقولات میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

غیر معمولی علمی تبحر کی بنا پر سلطنت کے بلند مراتب پر فائز ہوئے۔ جیسے جیسے فضل و کمال کی شہرت بڑھتی جاتی تھی ویسے ویسے دنیاوی مدارج میں بھی ترقی ہوتی رہتی تھی۔ دہلی سے گجرات کے قاضی بنا کر بھیجے گئے اور ترقی کر کے صوبیداری کے منصب پر فائز ہوئے۔

دہلی حکومت نے خاں نصیرالدین یارخاں کے خطاب سے سرفراز کیا، متعدد تصانیف یادگار چھوڑیں۔ جن میں ایک رسالہ تذکرہ السیر بھی تھا۔ یہ اپنے موضوع پر ایک حاوی و جامع تصنیف اور مصنف کے علمی کمالات کا مظہر تھی۔

۱۶۔ شیخ منصور عباسی چریاکوٹی

ملا جلال عباسی کے صاحب زادے تھے جو علم و ادب میں خاص دستگاہ رکھتے تھے۔ دور دراز سے شائقین اور طلبہ تحصیل علم اور استفادے کے لئے ان کے پاس آتے تھے، امرا بھی ان کی علمی صحبتوں میں شرکت کے مشتاق رہتے تھے۔ شیخ منصور عربی و فارسی شاعری میں بلند مرتبہ رکھتے تھے۔ تمام عمر بڑے عہدوں اور اعلا مناصب پر فائز رہے، دو مرتبہ دارالحکومت دہلی کا سفر کیا۔

۱۷۔ مولانا محمد ماہ عباسی چریاکوٹی

یہ مولانا منصور کے صاحب زادے، یگانہ کمالات کے مالک اور علم وفضل میں مشہور تھے۔ خصوصاً علم ریاضی، کیمیا اور فن حساب میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔

۱۸۔ قاضی ابوالحسن عباسی چریاکوٹی

یہ چریاکوٹ کے مشہور عالم اور مولانا محمد حاکم کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ ملا محمد ماہ ان کے والد اور قاضی منصور عباسی دادا تھے۔ قاضی ابوالحسن کے استاد مولانا حاکم نے اپنے والد کے انتقال کے بعد اپنا موروثی پروانہ قضا حاصل کرنے کے لئے خود دہلی جانے کے بجائے ان کو بھیجا۔ یہ نواب قمرالدین خاں وزیر سے ملے۔ وزیر نے کہا محمد حاکم کو خود آنا چاہئے تھا تاکہ ان کی لیاقت وقابلیت پرکھی جاتی۔ ابوالحسن نے جواب دیا، دہلی میں علماء کا قحط ہے۔ ان کی لیاقت کو پرکھنے والا یہاں کوئی نہیں، اس لئے انہوں نے اپنے حقیر شاگردوں میں سے مجھے بھیجا۔ وزیر کو ابوالحسن کا جواب سن کر بڑا غصہ آیا۔ ان کی رضا مندی سے بزم مناظرہ منعقد کرائی جس میں علمائے دہلی جمع ہوئے لیکن کوئی بھی بحث میں ابوالحسن سے گوئے سبقت نہ لے جاسکا۔ وزیر ناراضگی کے باوجود ان سے بہت متاثر ہوا اور ان کے انکار کے باوجود محمد حاکم کے بجائے عہدہ قضا کا فرمان ابوالحسن کے نام لکھ دیا۔ چنانچہ اس وقت سے محمد حاکم کے خاندان سے یہ عہدہ ابوالحسن کے خاندان میں منتقل ہوگیا۔

۱۹۔ قاضی عبدالصمد چریاکوٹی
(متوفی ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء)

یہ قاضی ابوالحسن کے صاحب زادے اور اپنے زمانے کے نامور فضلا میں تھے۔

عالی طبع اور روشن فکر تھے۔ والد سے تحصیل علم ،کی فراغت کے بعد والد کے حکم سے پروانہ قضا حاصل کرنے کے لئے دارالحکومت دہلی تشریف لے گئے۔ ارکان حکومت نے فقہ و اصول اور علوم معقول و منقول میں ان کو فائق و یگانہ پایا۔ محمد شاہ بادشاہ نے پرگنہ چریاکوٹ اور بعض دوسرے مقامات کا منصب قضا عطا کیا، انہوں نے دوسرے مقامات کے عہدے دیگر قدیم مستحقین کو دے دئے اور خود صرف چریاکوٹ کا عہدہ قضا قبول کیا۔

قاضی عبدالصمد فصل مقدمات میں ید طولی رکھنے کے ساتھ ہی درس و تدریس میں بھی یگانہ روزگار تھے۔ یگانہ آفاق حافظ شاہ ابواسحق بھیروی (۵) کو ان سے تلمذ کا فخر تھا۔ ۱۱۷۱ھ/ ۵۸-۱۷۵۷ء میں وفات پائی ''قاضی منصف'' سے تاریخ نکلتی ہے۔

۲۰۔ مولانا شکر اللہ عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۵۹ء)

مولانا محمد مجتبی کی اولاد میں تھے۔ ان کے علم و فضل کا شہرہ سن کر محمد شاہ بادشاہ نے زادراہ کے لئے خطیر رقم بھجوا کر دہلی طلب کیا اور انجمن سلطانی کا ندیم بنایا۔ اخیر عمر میں وطن واپس آئے۔ ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۵۹ء میں انتقال کیا۔ مولانا شکر اللہ بجنت شد'' سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

۲۱۔ ملا محمد حاکم عباسی چریاکوٹی

قاضی ابراہیم کے خلف الصدق اور اپنے زمانے کے یگانۂ روزگار علما وفضلا میں تھے۔ بلندی فکر اور گری طبع میں اپنی نظیر آپ تھے۔ علم معقول و منقول اور فنون ادب میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ تمام عمر چریاکوٹ کے مدرسہ میں درس و تدریس کا مشغلہ جاری رکھا۔ بڑے بڑے علما و اولیا آپ کے درس میں شرکت کے لئے دور دور سے آتے، بادشاہ

نے دہلی بلانا چاہا مگر مدرسہ کے بوریائے فقر سے اٹھنا اور گوشہ قناعت سے قدم باہر نکالنا پسند نہیں کیا۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں، متون کی شرحیں لکھی اور شرحوں پر دلآویز حواشی تحریر کیے۔

۲۲۔ قاضی غلام مخدوم عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء)

قاضی غلام مخدوم، قاضی عبدالصمد کے صاحب زادے اورفہم وذکاوت میں ان کا ثنی تھے۔ چریاکوٹ میں پیدایش اورنشوونما ہوئی۔ یہاں کے مشہور فضلا میں تھے۔ متداول علوم سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد سنسکرت پڑھنے کا شوق ہوا تو بنارس کے پنڈتوں سے اس کی تحصیل کی اور اس میں خصوصی مہارت حاصل کی، اپنے والد کے انتقال کے بعد عہدہ قضا پر فائز ہوئے۔ اس کے ساتھ درس وتدریس کا مشغلہ بھی جاری رکھا۔ موزوں طبع اور سخن سنج تھے۔ فارسی زبان میں ایک دیوان مرتب کیا مگر انتقال سے پہلے اسے اور دوسری تصنیفات کو جلتی ہوئی آگ میں پھینک دیا، پچاس سال کی عمر میں ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء میں انتقال کیا۔ ''قاضی مرحوم'' سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔ ایک غزل کے یہ اشعار لوگوں کو زبانی یاد رہ گئے تھے۔

بہ باغ دہر نہ گل ماندو نے سمن باقی ست — زعندلیب پرے چند در چمن باقی ست
دلم بسوخت، تنم سوخت، استخواں ہم سوخت — تمام سوختم و ذوق سوختن باقی ست
زفیض خان مکرم خوشم نیم محتاج — درون سینہ ولی حسرت وطن باقی ست

۲۳۔ مولانا محمد احسن عباسی چریاکوٹی

مولانا محمد احسن ایک عجوبۂ روزگار اور غیر معمولی ذہین شخص تھے، وہ ہندوستان

کے بڑے نامی گرامی علما میں تھے۔ ملا نظام الدین فرنگی (متوفی ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۷ء) سے علوم عقلیہ کی تکمیل کی اور فنون کے رموز و نکات حاصل کر کے ان میں گہری بصیرت پیدا کی، ہر وقت ان کا ناخن فکر عقدوں اور مشکلات کی گرہ کشائی کرتا رہتا تھا، طبیعت کی جودت، ذہن کی دراکی اور حافظہ کی قوت بے مثال تھی جو کتاب ایک بار پڑھ لیتے اس کی عبارت تمام الفاظ و معانی کے ساتھ لوح قلب پر محفوظ ہو جاتی تھی۔

تعلیم کی تکمیل کے بعد دہلی تشریف لے گئے۔ شاہی امرا اور اعیان دولت نے بڑے اعزاز و اکرام کا معاملہ کیا۔ اس کی وجہ سے وہ محسود ہو گئے۔ علمائے شہر نے بحث و مناظرہ کیا مگر سب کو سپر انداز اور پشیماں ہونا پڑا۔

اس نادرۂ روزگار کے فضل و کمال کی شہرت جب حاکم شہر کے کانوں میں پڑی تو اس نے بھی عزت بخشی اور خوب پذیرائی کی، جو حاسدین کے لئے ناقابل برداشت تھی۔ انہوں نے مولانا احسن کے کھانے میں زہر ملا دیا۔ جب زہر رگ و پے میں سرایت کر رہا تھا اور وہ موت و حیات کی کشمکش میں گرفتار تھے تو ان کے گھر سے ایک خط آیا، اسے دیکھ کر یہ شعر۔

از حیاتے رمقی بود کہ یادم کردی   بہر تشخیص نفس آئینہ شد نامۂ تو

پڑھا اور خط پھاڑ دیا، اس بعد روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔

۲۴۔ حافظ غلام علی عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲ء)

یہ شیخ نجابت اللہ عباسی کے صاحب زادے تھے اوائل عمر میں فن سپہ گری سے دلچسپی تھی۔ اس لئے شروع میں فوجی سپاہی رہے، مگر خاندان کے بزرگوں کو ان کا یہ مشغلہ پسند نہیں تھا اور ان کی مجلسوں میں برابر اس کی مذمت ہوتی رہتی تھی ایک روز کسی بزرگ کی

آواز ان کے کان میں پڑی تو ان کی رگ غیرت پھڑک اٹھی، تحصیل علم کے لئے گھر سے نکل پڑے اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے آستانے پر پہنچے، ان کی خدمت میں مدت تک رہ کر علم وفن کی تحصیل کی، درسیات سے فراغت کے بعد وطن لوٹے اور قوم و برادری کی تعلیم و تدریس میں مشغول ہو گئے، طرز تعلیم اچھوتا اور عمدہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے دولت وثروت اور حسن اخلاق وحسن سیرت سے بھی نوازا تھا۔

صرف ونحو کے مسائل پر کچھ لغز اور پہیلیاں بھی مرتب کی تھیں۔ سرسید مرحوم نے بنارس میں ''مجلس خزینۃ البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین'' قائم کی تو یہ اس کے سرگرم ممبر رہے۔ ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲ء میں وفات پائی۔

۲۵۔ مولوی کرامت اللہ عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء)

مولوی کرامت اللہ بن شیخ احمد ملیح عباسی جملہ علوم وفنون کے ماہر اور اپنے علاقے کے مشاہیر میں تھے، بچپن ہی میں باپ کا سایہ شفقت سر سے اٹھ گیا اور کم سنی میں جون پور تشریف لے گئے، فرقہ اثنا عشریہ کے ایک عالم محمد عسکری سے درس لیا پھر معقولات کے مشہور عالم ملا احمد اللہ سندیلوی سے تحصیل علم کی، علوم ومعارف کی تحصیل سے فارغ ہوئے تو ملا صاحب نے دستار بندی کے جلسے کا اہتمام کیا جس میں اس علاقہ اور دور دراز کے علماء وطلبہ کو مدعو کیا جو مختلف مسائل کے بارے میں مولوی کرامت اللہ سے سوالات کرتے جن کا وہ صحیح جواب دیتے، ان کی ذہانت اور حاضر جوابی سے ہر شخص متاثر اور خراج تحسین پیش کرنے کے لئے مجبور ہوا۔

فراغت اور دستار بندی کے بعد لکھنو کے ایک امیر نے بطور قدر دانی اور علم نوازی ایک قطعہ زمین گزر بسر کے لئے مرحمت کیا۔ جس کی سالانہ آمدنی دو ہزار

روپے تھی۔ مولوی کرامت اللہ کو معاش کی طرف سے اطمینان ہوا تو گھر آ کر درس و تدریس میں مشغول ہوگئے۔ تمام عمر عزت و وقار سے مرجع خلق رہے۔ ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء میں سو سال کی عمر میں انتقال ہوا۔

۲۶۔ مولوی احمد علی عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۲۷۲ھ/ ۱۸۵۵ء)

مولانا احمد علی بن غلام حسین ہندوستان کے کبار اور مشاہیر علماء میں تھے۔ تمام علوم مروجہ پر عبور رکھتے تھے۔ خصوصاً فلسفہ و اصول فقہ میں دستگاہ کامل رکھتے تھے۔ ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء میں چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی صرف و نحو کی تعلیم حافظ غلام علی چریاکوٹی سے حاصل کی پھر رام پور گئے اور مولانا غلام علی جیلانی سے ریاضی مولوی حیدر علی کے ہم راہ پڑھا اور قاری نسیم رامپوری سے قرأت و تجوید میں کمال حاصل کیا۔ ادب و بلاغت، فقہ، اصول فقہ اور فلسفہ کی تحصیل و تکمیل کے لئے دوسرے شہروں کا قصد کیا، انگریزی سے بھی واقف تھے، ایک فوجی جنرل کو عربی پڑھاتے تھے اور وہ انہیں اس کے عوض انگریزی پڑھاتا تھا۔ حافظ ابو اسحاق بھیروی کے دست گرفتہ تھے۔

۳۰ سال کی عمر میں تمام فنون درسیہ کی تکمیل کر کے وطن واپس آئے اور مسند درس و افادہ کو رونق بخشی۔ انہیں تفہیم مطالب کا زبردست ملکہ تھا۔ پیچیدہ اور دقیق مباحث کو چٹکیوں میں حل کر دیتے تھے۔ ایک کثیر جماعت ان سے فیض یاب ہوئی جن میں مولوی علی عباس، مولوی نجم الدین، مولانا عنایت رسول، مولوی نصر اللہ خویشگی خورجوی (صاحب تذکرہ گلشن ہمیشہ بہار) مولانا سخاوت علی جون پوری اور مولانا کرامت علی جونپوری کے نام زیادہ ممتاز ہیں، مولوی احمد علی کی تعلیم کا ایک خاص طریقہ تھا، ان کی تصنیفات کی تعداد سو (۱۰۰) بتائی جاتی ہے جن میں بعض نامکمل رہ گئی تھیں، چند کے نام یہ ہیں:

۱۔اثبات التقلید، ۲۔ انواراحمدی، ۳۔ حاشیہ تلویح، ۴۔حاشیہ قال اقول، ۵۔حاشیہ میبذی، ۶۔شرح تہذیب، ۷۔ شرح سبعہ معلقہ، ۸۔ شرح سلم العلوم، ۹۔شرح کافیہ، ۱۰۔ عجالہ جوابیہ، ۱۱۔ فرائض احمدیہ، ۱۲۔ فوائد العقائد، ۱۳۔فوائد نجمیہ، ۱۴۔ محیط، ۱۵۔ مغالطہ عامتہ الورود، ۱۶۔منبع الصرف، ۱۷۔منبع المناظر شرح نخبہ، ۱۸۔میزان الاوزان، ۱۹۔ نورالنواظر فی علم المناظرہ۔

۱۲۷۲ھ/۵۶-۱۸۵۵ء سال وفات ہے۔

۲۷۔ قاضی علی اکبر عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء)

یہ قاضی غلام مخدوم کے پوتے اور قاضی عطا رسول کے صاحبزادے تھے، ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء میں چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ غیر معمولی ذہین تھے اور غضب کا حافظہ تھا، گوان کے والد اپنی ملازمت کی مصروفیات کی وجہ سے ان کی تعلیم کی جانب پوری توجہ نہیں دے سکے تاہم ان میں تعلیم وتعلم کا فطری ذوق تھا اس لئے استاد کی مدد کے بغیر اپنی ذہانت وفطانت اور ذاتی محنت ومطالعہ سے فارسی وعربی میں اچھی استعداد پیدا کرلی تھی اور فنون مروجہ میں بھی پوری دستگاہ حاصل کرلی تھی، فلسفہ وکلام میں خاص مہارت رکھتے تھے، جس کتاب کو ایک دفعہ پڑھ لیتے اسے دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہ پیش آتی۔

قاضی علی اکبر مقدمات ومسائل کی تحقیق میں اپنی جداگانہ رائے رکھتے تھے۔ بحث ومناظرہ میں کوئی ان سے پیش نہ پاتا، مولانا محمد مشکور مچھلی شہری سے ایک کلامی مسئلہ ''جوہر فرد'' کے بارے میں مناظرہ ہوا جو کئی روز تک چلتا رہا بالآخر وہ قاضی صاحب کو خراج تحسین پیش کرنے اور ان کی ''جوہر شناسی'' کی داد دینے کے لئے مجبور ہوئے۔

قاضی علی اکبر کو دنیاوی وجاہت اور دولت وثروت بھی حاصل تھی لیکن اس کے

بجائے علم وفضل کو باعث عزت سمجھتے تھے۔ وہ غازی پور کے چوٹی کے وکیلوں میں تھے۔ اسی زمانے میں سرسید احمد خاں یہاں سب جج تھے۔ وہ قاضی صاحب کی علمی صحبتوں سے پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں قاضی صاحب کو انگریزوں کی خیر خواہی کے صلے میں وظیفہ اور اسلحہ رکھنے کی اجازت ملی۔

قاضی صاحب نے دو رسالے لکھے ایک کا نام ''مزعومات باطلہ'' تھا جو اہل فرنگ کے مسئلہ جذب و انجذاب کی تردید میں تھا اور دوسرا فرقہ شیعہ کے بعض اعتراضات کے جواب میں تھا۔

۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء میں وفات ہوئی اور چریاکوٹ کے اپنے آبائی قبرستان میں دفن کئے گئے۔ وہ مولانا عنایت رسول اور مولانا محمد فاروق چریاکوٹی جیسے فخر روزکار فرزندوں کے باپ تھے۔جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

۲۸۔مولانا علی عباس چریاکوٹی
(متوفی ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء)

شیخ امام علی کے صاحب زادے اور ماں کی طرف سے ملاباب اللہ جون پوری کی اولاد میں تھے۔ ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۵ء میں پیدائش ہوئی۔ ہندوستان کے مشہور اور اکابر علما میں تھے۔ منطق ان کا خاص فن تھا، ادبیات اور مناظرے سے بھی شغف تھا۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں.

> ''بڑے منطقی، مناظرہ پسند اور عربی کے شاعر وادیب تھے۔'' (حیات شبلی ص۷۲)۔

علامہ شبلی کے استاذ بھی تھے۔ ذہانت، طباعی اور حافظہ میں بے مثال تھے۔ مولوی ابوالحسن منطقی سے میبذی اور دوسری کتب درسیہ اپنے عم مکرم مولانا احمد علی چریاکوٹی سے

تھیں۔ ابھی وہ میر زاہد اور قطبی ہی پڑھ رہے تھے کہ اتنی استعداد پیدا ہوگئی تھی کہ فنون کی اہم کتابوں اور پیچیدہ مباحث کو شروح و حواشی کی مدد اور استاذ کی رہنمائی کے بغیر حل کرلیا کرتے تھے۔ اس لئے درس کا سلسلہ موقوف کر کے خود مطالعۂ کتب میں مصروف ہو گئے اس طرح متقدمین و متاخرین کی اکثر کتابیں پڑھ ڈالیں۔ مشہور اور اہم کتابوں میں کم ہی ایسی ہوں گی جو ان کی نظر سے نہ گزری ہوں۔ زیر درس کتابوں کو حواشی و شروح کی مراجعت کے بغیر نہایت تحقیق و تدقیق سے پڑھاتے تھے۔

درس نظامیہ کے مسائل اور کتب پر مکمل دسترس کے بعد ان کی توجہ لغت عربی اور ادب و انشا کی طرف ہوئی اور ان میں اور فن تاریخ و سیر میں درجہ اختصاص حاصل کیا۔ لیکن طبیعت پر منطق اور مناظرہ کا ذوق بہت غالب تھا۔ غلط باتوں کو بھی بحث و جدال کے زور پر اس قوت سے پیش کرتے تھے کہ مخالف کو چپ ہو جانا پڑتا تھا۔

تعلیم و تحصیل کے مراحل طے کر کے حیدرآباد گئے اور ریاست کے امرا کی شان میں شاندار قصائد لکھ کر لے گئے، مگر کوئی پذیرائی نہ ہوئی تو دل برداشتہ اور ناکام واپس چلے آئے اور یہ شعر کہا

من حیدراباد اہربن و لاتقم   فیھا فواد اولی المکارم یصدأ

(ترجمہ) حیدرآباد سے بھاگ جاؤ، یہاں قیام کرنے کا خیال دل میں نہ لاؤ، یہاں کے امرا کے دلوں میں زنگ لگ گیا ہے۔

پھر بھوپال تشریف لائے اور نواب سکندر بیگم والیہ ریاست کی فیاضی اور داد و دہش سے متمتع ہوئے لیکن امرائے ریاست سے اختلاف کی بنا پر چند برس سے زیادہ یہاں قیام نہ کر سکے۔ اب ان کے فضل و کمال کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ گیا تھا، نواب حیدرآباد نے ان کی تعریف سنی تو انہیں بڑے اعزاز و اکرام سے بلایا اور ان کے شایان شان

بلند منصب عطا کیا، بعد میں ۲۰۰ روپے پر وظیفہ یاب ہو کر وطن واپس آئے اور ذی الحجہ ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء کو وفات ہوئی۔ جو تصنیفات یادگار چھوڑیں ان کے نام یہ ہیں:
۱۔نبراس الفطانۃ (منطق میں) ۲۔القیطون (فن مناظرہ میں) ۳۔ خلاصۃ الصرف اور ۴۔ابحاث الصرف (دونوں صرف میں) ۵۔رقیۃ النجات، ۶۔حل الکافیہ (نحو میں)، ۷۔ الایجاد فی الارشاد، ۸۔ میزان الاوزان، ۹۔ وسواس الخناس، ۱۰۔میزان الاوزان۔

۲۹۔مولانا نجم الدین چریا کوٹی
(متوفی ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء)

چریا کوٹ میں پیدا ہوئے اور یہیں نشو و نما پائی، مولانا احمد علی کے صاحب زادے تھے، درسی کتابیں اور جملہ فنون ان ہی سے حاصل کیے۔تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد درس و تدریس کا مشغلہ اختیار کیا، اپنے زمانے کے مشہور عالم اور شعر و ادب اور عربیت وانشا میں بہت ممتاز تھے، نثر و نظم دونوں میں یگانہ تھے، فارسی نظم و نثر کی طرف خاص رجحان تھا۔علمی تبحر کے ساتھ ہی بحث و تمحیص، قوت بیان، حجت و دلیل کی مضبوطی اور یادداشت میں اکثر معاصر علماء سے فائق و برتر تھے۔

سر سید احمد خاں سے مولانا نجم الدین کا خصوصی تعلق تھا۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ کے معطیوں اور اس کی مشاورتی کمیٹی کے ممبروں میں تھے، انگریزوں اور سرکاری حکام میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ انہی لوگوں کی صحبت میں انگریزی زبان و ادب سے واقفیت حاصل کی۔ جو کتابیں یادگار چھوڑیں ان کے نام یہ ہیں:
۱۔ہفت اقسام حسینی (صرف)، ۲۔ اعراب اربعہ (نحو)، ۳۔مثنوی چہار ضرب، ۴۔مثنوی فیض الہی (مثنوی نیرنگ عشق کے ہم پایہ تھی)، ۵۔ کتاب عروض و قافیہ ۶۔فسانۂ سیلاب ۱۲۸۸ھ/۱۸۰۳ء میں اعظم گڑھ میں زبردست سیلاب آیا تھا، دریائے ٹونس کی طغیانی حد

سے بڑھی ہوئی تھی، اس رسالہ میں اس کی منظوم تاریخ اور سرگزشت بیان کی ہے۔

۷۔ خمسہ محمدیہ۔ ولادت رسول کا منظوم بیان

۸۔ یادداشت چریاکوٹ۔ چریاکوٹ کی مختصر تاریخ اور وہاں کے علماء کا شجرۂ نسب فارسی زبان میں لکھا ہے۔

مولانا نجم الدین کی ایک غزل بطور نمونہ درج ہے۔

به روے نازنین زلف سیه انداختی رفتی — به مستانه نگاهی کار مردم ساختی رفتی
به ماخود ساختی جاناں و وحشی ساختی رفتی — چو اشک از چشم زارم از نظر انداختی رفتی
گریباں ہا دریداز ہم چو گل ارباب محفل را — به رنگ دامن شلوار را افراختی رفتی
چه آمد مهربانی را، کجا شد عهد و پیمانت — که حق صحبت دیرینه رانشناختی رفتی
نه دانستی چه خواهد بر اسیران تو رفت آخر — دمی باتو گرفتار ان الفت باختی رفتی
تواں برخاک کوی فتادگان خود نظر کردن — اگر رخش جدائی برسرشان تاختی رفتی
هنوزم آرزوہا ہم چناں در خاطر و آوخ — تو چو گیسو شبستاں را پریشاں ساختی رفتی
نمی دانم چه دیدی از خراب خود که یک باره — دلش را وحشت آباد جدائی ساختی رفتی
تواں دیگر به مقدم خاطری راجمع فرمودن — ز ہم جمعیتش راگر پریشان ساختی رفتی
نه می دانم چه دیدی از من بیمار کاخر — به چندیں دادن داد جفا پرداختی رفتی

سرت گردم تو بودی آشنای باوفازیں پس
چرا با نجم نرد بے وفائی باختی رفتی

مثنوی فیض الٰہی کا مطلع یہ ہے۔

خداوندا بجولان معانی — کمیت خامه ام زاده روانی

اسی مثنوی میں چریاکوٹ کی تعریف میں کہا ہے۔

چریا کوٹ خوانندش عوامش — ولیکن یوسف آباد نامش

فلک تا طرح ایں آباد بہ نہاد — زخاک پاک جنت کرد بنیاد
چراغ آسماں روشن زدودش — زجنت می رسد ہردم درودش

مثنوی چہار ضرب وغیرہ سے کچھ مزید متفرق اشعار ملاحظہ ہوں:

مئی حمد ریزم بکام قلم — بہ گردش در آوردہ جام قلم
چناں تنگ شد عرصۂ رزم گاہ — کہ از دیدہ بیروں نمی شد نگاہ
زجانہ جنبد و درگردش است قبلہ نما — بجای خویش غریبیم دروطن بے تو
اگر زنام من بے نشاں چومی پرسی — ہمیں بس ست کہ آوارۂ خانماں ہستم

مولوی نجم الدین کا سال وفات ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء ہے۔

۳۰۔ مولانا عنایت رسول چریاکوٹی

(متوفی ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲-۱۹۰۳ء)

قاضی علی اکبر کے سب سے ممتاز فرزند، جید عالم، معقول ومنقول کے ماہر، رموز عقل ونقل کے محرم اور اصول وفروع پر حاوی اور اپنے عہد کے نامور فاضل اور یگانہ محقق تھے، ہندسہ، حساب، مناظرہ، ہیئت اور دوسرے فنون ریاضی میں ایسی مہارت تامہ رکھتے تھے کہ ان کا کوئی معاصران کی ہم سری کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔

مولانا عنایت رسول کی ولادت ۱۲۴۴ھ/ ۱۸۲۸ء میں ہوئی۔ صرف ونحو کی ابتدائی کتابیں اپنے والد بزرگوار سے پڑھیں۔ کتب درسیہ علوم ریاضی، ہندسہ و ہیئت اور معقولات کی تعلیم مولانا احمد علی چریاکوٹی سے حاصل کی۔ علوم منقول کی تحصیل ملا فضل رسول بدایونی المتوفی ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء سے کی جو دو واسطوں سے ملا بحرالعلوم کے شاگرد تھے، فقہ وحدیث کا درس لینے کے لئے مولانا حیدر علی رامپوری کی خدمت میں ٹونک تشریف لے گئے۔ یہ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے شاگرد تھے۔

علم وفن کی تحصیل سے فراغت کے بعد عبرانی پڑھنے کا شوق ہوا تو کلکتہ تشریف لے گئے اور علمائے یہود سے اسے بڑی تحقیق اور کدوکاوش سے پڑھا اور تورات و زبور، وانجیل اور صحف بنی اسرائیل پر عبور پایا۔ انگریزی زبان سے بھی واقفیت حاصل کی ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴ء میں وطن واپس آ گئے اور پھر کہیں باہر قدم نہیں نکالا، چند طلبہ کو درس دینا شروع کیا، شاگردوں کے ہجوم کو ناپسند کرتے تھے۔ اس عزلت پسندی کے باوجود ان کے فضل وکمال کا غلغلہ پورے ملک میں بلند ہوگیا۔ سرسید احمد خاں ان کے کمالات کے بڑے قدرداں تھے۔ بنارس اور غازی پور میں قیام کے زمانے میں ان سے خاطر خواہ استفادہ کیا کتب قدیمہ کے اسرار و غوامض میں بصیرت حاصل کی اور عبرانی زبان سیکھی، بعض بعض مسائل پر سرسید نے ان سے رسالے لکھوائے، سرسید کے مطبوعہ خطوط میں ان کے نام کے بھی بعض خط ہیں۔

مولانا عنایت رسول بڑے عالی دماغ اور مجتہد تھے، متعدد مسائل میں اپنی منفرد رائے رکھتے تھے جیسے

۱۔ باپ کی ولایت کے باوجود کمسن لڑکی کے نکاح کو ناجائز سمجھتے تھے۔

۲۔ نکاح فضولی کو ناجائز بتاتے تھے۔

۳۔ ہر قسم کی شراب کی حرمت کے قائل تھے خواہ انگور کی ہو یا جو کی یا کسی اور چیز کی۔

۴۔ تورات میں تحریف کے قائل نہ تھے۔

۵۔ عصمت انبیاء سے فہم وحی کی عصمت مراد لیتے تھے۔

۶۔ مسجد اقصیٰ تک رسول اکرمؐ کی معراج جسمانی تھی، اس کے آگے کی معراج روحانی تھی۔

۷۔ شطرنج کھیلنا مباح ہے۔

مولانا عنایت رسول صاحب نے مختلف فنون میں جو کتابیں لکھیں وہ یہ ہیں

۱۔ بشریٰ بڑی اہم، مفید اور بلند پایہ تصنیف ہے، جس میں اصل عبرانی توریت و زبور سے رسول اکرم ﷺ کے بارے میں پیشین گوئیاں جمع کی گئی ہیں۔ اس کا مقدمہ بھی اہمیت کا

حامل اور اہم مضامین پر مشتمل ہے۔ مولانا کی یہی ایک کتاب علی گڑھ شیروانی پرنٹنگ پریس سے ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء میں طبع ہوئی ہے، باقی سب غیر مطبوعہ ہیں۔

۲۔ مقولات عضدیہ: اقلیدس پر تین جلدوں میں تھی، اس کے مشہور مقالوں میں مولانا نے اپنی ذہانت وطباعی سے اضافے فرمائے ہیں۔

۳۔ کتاب الصلوۃ، ۴۔ اعجاز القرآن، ۵۔ کتاب الرضاعت، ۶۔ رسالہ نیچریہ، ۷۔ کتاب فی الحساب، ۸۔ الملاہی: یہ موسیقی پر ۲ جلدوں میں ہے۔ ۹۔ کتاب الجبر والمقابلہ، ۱۰۔ نور الانظار فی علم الابصار: مناظرہ میں ہے، ۱۱۔ الفصول العضدیہ: قرآت میں ہے، ۱۲۔ میزان الکافی: علم صرف میں ہے، ۱۳۔ بدایۃ الصرف: قواعد فارسی میں ہے، ۱۴۔ کتاب فی تصریف العبرانیہ: اس میں عبرانی زبان کے گرامر لکھے ہیں۔

مولانا کے عالمانہ مضامین جن اخبار اور رسالوں میں چھپے ان کے نام حسب ذیل ہیں:

۱۔ تہذیب الاخلاق (علی گڑھ)، ۲۔ الوقت (گورکھپور)، العلم (کان پور)

۳۱۔ مولانا محمد فاروق عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء)

یہ قاضی علی اکبر کے صاحب زادے اور مولانا عنایت رسول کے چھوٹے بھائی اور اپنے زمانے کے مشاہیر علما میں تھے، شروع میں اپنے بڑے بھائی سے درس لیا، فن ہیئت کا سبق مولانا رحمت اللہ فرنگی محلی سے لیا جو مدرسہ چشمہ رحمت غازی پور کے بانی تھے۔ مولانا محمد یوسف فرنگی محلی سے فقہ واصول فقہ کی تعلیم پائی اور حاشیہ زاہدیہ برشرح ملاجلال مولوی ابوالحسن منطقی سے پڑھا اور بعض علوم ملانعمت اللہ فرنگی محلی سے پڑھے۔

مولانا محمد فاروق کو علوم معقول ومنقول وریاضی وادبیات جملہ علوم پر عبور کامل

حاصل تھا یہاں تک کہ فن موسیقی پر بھی دسترس تھی، انگریزی زبان سے واقف تھے، تمام مسائل پر مجتہدانہ رائے رکھتے تھے، تعلیم کا خاص طرز تھا جس کی خاص خوبی یہ تھی کہ وہ کتاب سے علحدہ ہو کر نفس مسئلہ کی ایسی تعلیم دیتے تھے کہ اس کا ہر گوشہ طالب علم کے سامنے روشن ہو جاتا، درس و تدریس کا سلسلہ مدۃ العمر جاری رہا اور سخت سے سخت حالات میں بھی منقطع نہیں ہونے پایا۔ مولانا شبلی آپ کے خاص شاگرد تھے، اکثر کہا کرتے تھے کہ ''میں شیر ہوں اور شبلی شیر کا بچہ ہے'' مولانا سید سلیمان ندوی کو بھی ان سے تلمذ کا شرف حاصل تھا۔

مولانا محمد فاروق کے مزاج میں وارستگی تھی اس لئے نہ کسی ایک جگہ مستقل قیام کرتے اور نہ کوئی کام پابندی اور باقاعدگی سے انجام دیتے۔ غازی پور، اعظم گڑھ، کان پور، سہسرام اور الہ آباد کے مختلف مدرسوں میں مدرس رہے۔ ندوۃ العلماء نے لکھنؤ میں اپنا دارالعلوم قائم کیا تو اس میں مدرس اعلیٰ ہو کر آئے پھر ترک ملازمت کر کے غازی پور میں وکالت شروع کی لیکن اس زمانے میں بھی بعض علم دوست انگریز حکام کو عربی پڑھاتے اور خود انگریزی پڑھتے، مولانا شبلی نے بہت اصرار کر کے دوبارہ دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ادیب اول کے عہدے پر بلایا لیکن کچھ ہی عرصہ بعد ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں ان کا وقت موعود آ گیا۔

مولانا فاروق صاحب کو علوم عربیہ کے علاوہ فارسی نظم و نثر میں بھی یدطولی حاصل تھا، اردو میں بھی شاعری کرتے تھے۔ اس زمانے کے کمالات کے مطابق صنائع بدائع کا خاص شوق رکھتے تھے مثلاً غیر منقوط قصائد اور خطبے۔ مولانا کی تصنیفات میں سے عربی و فارسی نظم و نثر کے بعض رسائل یادگار ہیں۔

۱۔ کشف الاقناع عن وجوہ الامتاع، ۲۔ تطلیقات ثلاثہ، ۳۔ منظومہ نحویہ، ۴۔ فارسی خالق باری، ۵۔ اعلام حکام لحقوق الاسلام، ۶۔ خطبات منظومہ جمعہ، ۷۔ مسدس عوالی مسدس حالی کے جواب میں، ۸۔ مسدس فاروقی ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۳ء میں اعظم گڑھ میں گاؤکشی کا ہنگامہ

ہوا، اس میں اسی واقعہ کو نظم کیا ہے۔

مولانا کی شاعری کے کچھ نمونے پیش کئے جاتے ہیں:

نہ آں پیالہ، نہ آں مے، نہ آں چمن باقی ست — مگر ز بیخودیم قصۂ کہن باقی ست
چناں گداختہ ام من کہ غیر یاد تو نیست — ز من ہر انچہ در آغوش پیرہن باقی ست
بہرچہ داد خداوند شادم و لیکن — درون دل ہوس طایف و یمن باقی ست
خجل ز منت دشنام توشدم ای جاں — کہ برزبان توزیں حیلہ یاد من باقی ست

اس غزل کے تیسرے شعر کے دوسرے مصرعہ میں مولانا نے اپنے دل کی جس ہوس کا ذکر کیا ہے، وہ پوری ہوگئی اور مولانا حج بیت اللہ سے مشرف اور علمائے حجاز سے مستفیض ہوئے، ایک اور غزل کے دو شعر یہ ہیں:

رسیدی و ربودی دین و دل در جنبش چشمی — بیک گردش چو جام بادہ کارم ساختی رفتی
بہ گلشن آمدی و غنچہ را درخوں جگر کردی — نسیم آسا سمند ناز برگل تاختی رفتی

۳۲۔ مولانا محمد اعظم عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۳ء-۱۹۱۴ء)

یہ مولانا نجم الدین کے صاحبزادے تھے۔ ۱۲۶۶ھ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی کتابیں گھر پر مولوی دلدار علی مرحوم سے پڑھیں۔ اس کے بعد مروجہ درسی کتابیں اپنے چچا مولانا عنایت رسول، مولانا محمد فاروق اور مولانا علی عباس سے پڑھیں، مولانا علی عباس کے ہم راہ حیدر آباد گئے اور وہاں ان سے علم ادب کی تحصیل کی پھر دہلی آ کر مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی (م ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء) سے حدیث کی کتابیں پڑھیں، وہاں سے رام پور تشریف لائے اور یہاں کے علماء واساتذہ سے حکمت و فلسفہ کی تحصیل کی پھر لکھنؤ میں حکیم علی حسین لکھنوی سے فن طب حاصل کیا۔

مولانا محمد اعظم کو علوم عقلیہ ونقلیہ میں کامل دستگاہ ہوگئی تو تلاش معاش کے لئے حیدرآباد کا رخ کیا اور عرصے تک ریاست میں معتمد کی خدمت انجام دی اور وظیفہ یاب ہوکر اپنے منصب سے سبکدوش ہوئے۔ ۶۶ برس کی عمر میں محرم ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۵ء میں انتقال کیا۔ حسب ذیل تصانیف یادگار چھوڑیں:

۱۔ رسالۃ فی المیراث، ۲۔ رسالۃ فی العروض، ۳۔ رسالۃ فی التصریف، ۴۔ رسالۃ فی النحو، ۵۔ کتاب الحیوان، ۶۔ کتاب لغات صرفیہ، ۷۔ شرح اطباق الذہب، ۸۔ مکاتیب عربی و فارسی۔

شعر گوئی میں کمال حاصل تھا، جلالیؔ تخلص کرتے تھے، دیوان یادگار تھا، نمونہ کلام دیکھئے

نقاب از چہرہ ای آئینہ رو انداختی رفتی — جہانے راز حسن خویش حیراں ساختی رفتی
خوش آن روز یکہ خنگ باد پارا ای پری پیکر — زشوخی برسر خاک مزارم تا ختی رفتی
خنک پیر مغاں باشی کہ دوش از بادۂ وحدت — دردلم از خیال ماسوا پرداختی رفتی
پریشاں کردۂ بادصبا مرغولہ مویش را — دلم را در پریشانی چو زلف انداختی رفتی
ز بزم شعلہ روبرخاستی چو شعلۂ آتش — چہ نادانی کہ لطف زندگی نشناختی رفتی
من از دل خستگیہا می تپم برخاک چوں بسمل — دو دم تیغ ادا چوں برمن زار آختی رفتی
بمی میکردی ای خورشید گردوں خودنمائیہا — چوں دیدی طلعت خورشید من رو ساختی رفتی
زمن روتافتی برہم زدی رسم مروت را — چہ عیاری کہ نرد بے وفائی باختی رفتی
گزر کردی ز پہلوی من ای شاہ بتاں لیکن — من مسکین خاک افتادہ رانتواختی رفتی
چہ فرخ زندگانی یافتی ای باخبر زاہد — کہ در دنیای دوں باکار دیں پرداختی رفتی

جلالیؔ را نمودی پایمال از خوش خرامی ہا
سر افتادہ را ای سروناز افراختی رفتی

۳۴۳۔ مولوی محمد محسن عباسی چریاکوٹی

مولوی محمد محسن کے شیخ گدا حسین باپ اور منشی گوہر علی عباسی دادا تھے جو بسلسلۂ ملازمت گورکھ پور میں رہتے تھے۔ یہیں کے ایک رئیس داروغہ ظہور اشرف کی اکلوتی صاحب زادی سے گدا حسین صاحب کی شادی ہوئی اور منقولہ و غیر منقولہ وافر جائداد کے مالک ہوئے جس کے انتظام کے لئے انہیں گورکھ پور میں مستقل سکونت اختیار کرنی پڑی۔ یہیں ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۶ء کے آخر میں ان کے بیٹے محمد محسن کی ولادت ہوئی۔

مولوی محمد محسن کو علم کا فطری ذوق تھا۔ فارسی، عربی، ترکی اور ہندی پر عبور اور انگریزی سے واقفیت رکھتے تھے۔ عمر کا بیش تر حصہ درس و تدریس اور علوم مختلفہ کے مطالعہ میں گزرا۔ حدیث، فقہ، تفسیر، ہئیت، نجوم، تصوف، طب اور علم الانشا میں مکمل دخل تھا۔ ان موضوعات پر اتنی کتابیں حاصل کر کے پڑھیں کہ پورا کتب خانہ جمع ہوگیا جس کی دیکھ بھال کا کام دو آدمیوں کے سپرد تھا۔

مولوی محسن کتب و رسائل کی خریداری پر بے دریغ روپے خرچ کرتے تھے۔ ان پر حاشیے اور یاد داشتیں لکھتے، اکثر قلمی کتابوں کی نقل اپنے ہاتھ سے پوری صحت اور صفائی کے ساتھ تیار کرتے، ان کی آبائی جائداد بھی بڑی تھی مگر اسے اپنے چھوٹے بھائی کے حوالے کردیا تھا۔ خود وکالت کرتے تھے، ان کا شمار شہر کے نامور وکلا میں ہوتا تھا۔ انگریز حکام اور شہر کے عمائد میں ان کی بڑی عزت تھی، تصنیف و تالیف کا شغل آخری وقت تک جاری رہا۔ کچہری کے اوقات کے علاوہ تمام وقت اپنے دفتر تالیف و تصنیف میں محو رہتے۔ ان کی تصانیف کے نام یہ ہیں

۱۔ ترتیب القرآن (قرآن کی گرامر)، ۲۔ عربی و ہندی لغت، ۳۔ مجموعہ اشعار موسوم بہ ''مجموعہ اقوال غم''۔

۳۴۔ علامہ ابوالفضل احسان اللہ عباسی
(متوفی ۱۹۲۸ء/ ۱۳۴۷ء)

منشی عبدالعزیز کے صاحب زادے اور چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں یتیم ہوگئے۔ اپنے چچا مولانا عنایت رسول اور مولانا فاروق سے کسب علم کیا۔ غضب کے ذہین، طباع اور عالی دماغ تھے۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ کے ابتدائی دور کے طالب علموں میں تھے۔ وہاں سے مڈل کرنے کے بعد گورکھ پور آئے اور وکالت کا امتحان پاس کیا۔ جلد ہی شہر کے چوٹی کے وکیلوں میں شمار کئے جانے لگے۔ گورکھپور بار ایسوایشن کے بانی تھے۔ گھر کے باہر انگریزی لباس پہنتے تھے۔ انگریزی حکام میں بڑی قدر ومنزلت تھی۔

علامہ احسان اللہ عباسی کے ذہن میں قوم کی بھلائی کی متعدد اسکیمیں رہتی تھیں اور وہ انہیں بروئے کار لانے کی فکر میں بھی رہتے تھے۔ مشرقی یو۔ پی چھپرہ اور بہار میں سرسید کی تحریک کو فروغ دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ اپنے خطے میں نئی نسل کی ترقی وتعلیم میں بھی ان کا بڑا ہاتھ تھا۔ شیخ گدا حسین کی صاحبزادی سے ان کی شادی ہوئی۔ ۱۹۲۸ء/ ۱۳۴۷ھ میں وفات پائی۔

تصنیف وتالیف کا آغاز بچپن ہی میں ہوگیا تھا۔ بنارس اور غازی پور میں قیام کے زمانے میں ریاضی کے موضوع پر متعدد کتابچے لکھے۔ کتابوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ ترجمہ قرآن: سلیس ورواں اردو میں قرآن پاک کا ترجمہ کیا تھا۔ ۲۔ تاریخ الاسلام اپنے زمانے کی مشہور کتاب تھی جو علی گڑھ کے نصاب میں بھی شامل تھی، مشاہیر وقت سید امیر علی، بدرالدین طیب جی اور مولانا فاروق چریاکوٹی نے اس کی تعریف وتحسین کی ہے۔ ۳۔ الاسلام: فلسفہ کے موضوع پر تھی، ۴۔ حکمائے یونان، ۵۔ زاہدہ: یہ ایک ناول تھا، بعض لوگوں کے خیال میں مصنف ڈپٹی نذیر احمد سے بازی لے گئے۔ ۶۔ المجاہد: یہ بھی ناول ہے

جس کا موضوع عورتوں کے حقوق ہے، ۷۔محسنۃ الارامل بیواؤں کی شادی
۸۔فسانہ دل پذیر طالب علمی کے زمانے میں(Lamb's Tales) کا
کشور پریس سے شائع ہوا تھا، ۹۔نشتر سخن اردو و فارسی اشعار کا انتخاب
صنعت وحرفت پر، ۱۱۔زبان اردو، ۱۲۔شرح ایکٹ ہائے قبضہ آراضی و مال
کے موضوع پر ہے۔ اس پر انگریزی میں بھی کئی کتابیں لکھی تھیں۔ ۱۳۔سوا
مجدد الف ثانی۔

گورکھپور سے ایک اخبار ''الوقت'' نکالتے تھے جس میں سرسید کی
وحمایت میں مضامین شائع ہوتے تھے۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے اگر
معارف میں ان پر یہ نوٹ لکھا

''علامہ ابوالفضل عباسی چریاکوٹی استاذنا محمد فاروق صاحب چ
کے شاگرد تھے اور ان چند مستثنیٰ علما میں تھے جنہوں نے اس عہد میں
انگریزی کفر سمجھی جاتی تھی، انگریزی تعلیم حاصل کی، چنانچہ علی گڑھ کالج ۔
طلبہ میں تھے جو اس کے سب سے کم دیرپا مشرقی شعبہ علوم میں داخل تھے،
وکالت کے ساتھ ہمیشہ مذہبی و تاریخی تالیف وتصنیف میں مصروف رہتے
چنانچہ قرآن پاک کا اردو ترجمہ، الاسلام، تاریخ اسلام، انگریزی میں قانون
کی بعض کتابیں، انتخاب دواوین اور ایک دو اصلاحی افسانے یادگار چھو
ہیں، الاسلام اور تاریخ اسلام مرحوم کی بہترین تصنیفات ہیں، مرحوم کی ع
بیش ستر ہوگی تغمدہ اللہ تعالی برحمتہ۔(شذرات ص۸۲، معارف اگست ۱۲۸

۳۵۔مولانا احمد مکرم عباسی چریاکوٹی

مولانا محمد اعظم کے فرزند اور مولانا نجم الدین کے پوتے تھے
تاریخ سے بڑا شغف تھا۔ جید عالم، ممتاز ادیب اور ماہر تاریخ داں تھے، ر

سے منسلک تھے۔نواب مرزا داغ اور مولوی عبدالحلیم شرر سے خاص دوستانہ تعلقات تھے، مولوی عبدالحلیم نے تاریخ اسلام کا خاکہ تیار کرنے میں ان سے مدد لی تھی۔ کبرسنی میں حیدرآباد سے چریا کوٹ واپس آگئے تھے،کوئی اولاد نرینہ نہ تھی۔

اخیر عمر تک تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہا،متعدد تصانیف یادگار چھوڑیں جن کے نام یہ ہیں.

ا۔حکمت بالغہ تین جلدوں میں تھی،۲۔اسمع الاسمع،۳۔ چراغ حکمت،۴۔کرامۃ اللطائف، ۵۔الاخلاق،۶۔تاریخ المکرم،۷۔رحل الغنا،۸۔بارہ امام،۹۔رسالہ شطرنج۔

مولوی احمد مکرم کے زمانے میں چریا کوٹ میں علمی مذاق ختم ہوتا جارہا تھا اس لئے اپنی تمام کتابوں کے مسودے خاندان کے دیگر افراد کی تصانیف کے ذخیروں کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدرآباد کو منتقل کردئے،سرشاہ سلیمان نے ان کتابوں کی اشاعت کا انتظام کیا تھا لیکن کسی وجہ سے شائع نہیں ہوسکیں۔

۳۶۔مولانا محمد امین عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء)

مولانا محمد فاروق کے فرزند اور مولانا عنایت رسول کے بھتیجے جو ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء میں چریا کوٹ میں پیدا ہوئے والد اور چچا سے تعلیم حاصل کی،سات زبانوں انگریزی، عربی، فارسی، سنسکرت، عبرانی، ترکی اور ہندی میں کامل دستگاہ تھی۔عربی وفارسی کے فاضل تھے،عرصے تک بریلی، باندہ، علی گڑھ، کلکتہ، چاٹگام اور ڈھاکہ کے گورنمنٹ اور پرائیوٹ اسکولوں میں ہیڈ مولوی رہے، پھر ڈھاکہ کالج اور ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر رہے۔ بنگال گورنمنٹ نے ان کی ادبی خدمات کے صلے میں شمس العلما کا خطاب دیا۔خواجہ ناظم الدین سابق گورنر جنرل پاکستان ان کے تلامذہ میں تھے۔خواجہ صاحب

جب غیر منقسم بنگال کے وزیر ہوئے تو ہگلی میں ان کو سپاس نامہ دینے کے لئے ایک جلسہ کا پروگرام بنایا گیا۔ مولانا امین عباسی اس وقت وہاں تھے۔ خواجہ صاحب کو معلوم ہوا تو انہوں نے اصرار کیا کہ جلسے میں ان کے استاد کو ان کی بغل میں بیٹھایا جائے۔

ڈھاکہ سے سبکدوش ہوکر گورکھپور میں اقامت اختیار کی، اس زمانے میں بھی شوقین طلبہ ان سے عربی فارسی پڑھتے تھے۔ تقسیم ہند کے بعد دوبارہ ڈھاکہ جاکر مستقل سکونت اختیار کی اور وہیں ۱۳۹۰ھ/ ۱۹۷۰ء میں انتقال کیا۔

مولانا محمد امین درس و تدریس کی مشغولیتوں کی وجہ سے تصنیف وتالیف کی طرف توجہ نہیں دے سکے اور جو کچھ لکھا وہ بھی طبع نہیں ہوسکا۔ علی گڑھ میں رشید احمد سالم کے ساتھ ''جواہر خسروی'' کی ترتیب میں شریک رہے، اور رسم الخط اور اس کی اہمیت پر ایک کتابچہ لکھا، فن موسیقی پر ''جوہر موسیقی'' کے نام سے ان کا ایک رسالہ ادارۂ انیس ادب الہ آباد نے شائع کیا۔ ''سحبان'' گورکھپور میں ایک مضمون تصوف پر کئی قسطوں میں چھپا۔

۳۷۔ مولانا محمد مبین کیفی عباسی چریاکوٹی
(متوفی ۱۳۷۶ھ/ ۱۹۵۶ء)

مولانا فاروق چریاکوٹی کے یہ لایق و فاضل فرزند ۱۸۹۰ء/ ۱۳۰۸ھ میں چریاکوٹ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، ہندی، سنسکرت، فلسفہ، منطق، فقہ، حدیث اور ریاضی کی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی اور ترکی، عبرانی اور سریانی اپنے چچا مولانا عنایت رسول چریاکوٹی سے سیکھی۔ اس کے بعد جرمن، فرنچ اور لاطینی زبانوں سے واقفیت حاصل کی۔ گورکھپور اور رائے بریلی میں انگریزی پڑھی اور انٹرنس پاس کیا۔ ۱۳۳۵ھ/ ۱۹۱۶ء میں ایک رسالہ ''العلم'' اعظم گڑھ سے جاری کیا۔ ۱۳۳۷ھ/ ۱۹۱۸ء میں انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ کے اڈیٹر ہوئے پھر گورکھپور سے ''سحبان'' نکالا، روزنامہ ''زمانہ''

لمتہ اور روزنامہ ''انقلاب زمانہ'' کلکتہ کے بھی مرید رہے۔ قومی تحریکوں میں بھی حصہ لیا۔ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۷ء میں ان کا تعلق ہندوستانی اکاڈمی الہ آباد سے ہوا اور سات جلدوں میں جواہر سخن'' مرتب کی جوان کا اہم علمی و ادبی کارنامہ ہے۔ اس میں اردو شعرا کا مختصر حال ور ان کے کلام کا انتخاب دیا ہے۔

۱۹۴۳ء/ ۱۳۶۳ھ میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی لائبریری میں تقرر ہوا تو مشرقی علوم کی کتابوں کی فہرست مرتب کی۔ ان کی تصانیف میں ''فلسفہ سیاسیات اسلام''، ''فلسفہ ئمز'' اور ''ترجمہ قانون مسعودی'' بھی ہیں۔ ایک کتاب عربی میں ''النار'' بھی لکھی۔ مولانا محمد مبین کو اصل شہرت ان کی شاعری سے ملی۔ ان کا کلام اس زمانے کے اہم اور بلند پایہ رسالوں میں شائع ہوتا تھا۔ مختصر دیوان ''میکدہ کیفی'' کے نام سے شائع ہوا اور انجمن ترقی اردو ہند نے ان کی غزلوں کا ایک انتخاب بھی شائع کیا تھا۔ غرض مولانا کیفی ایک مشہور شاعر اور اہل قلم تھے۔ ۱۳۷۶ھ/ ۱۹۵۶ء میں وفات ہوئی۔

۳۸۔ مولوی محمد یٰسین عباسی چریاکوٹی

یہ بھی مولانا محمد فاروق چریاکوٹی کے صاحب زادے تھے جن کو عربی و فارسی زبان پر عبور تھا، فلسفہ و منطق سے فطری مناسبت تھی، زمانہ طالب علمی میں فلسفیانہ تحقیقات و معلومات کے لئے مشہور تھے۔ اس موضوع پر طویل مضامین اور رسالے لکھے جو شائع نہیں ہوئے۔ ایک کتاب ''خلافت راشدہ'' گورکھپور سے شائع ہوئی۔ ''سحبان'' گورکھپور کی ادارت بھی کی۔

۳۹۔ مولوی محمد معصوم عباسی چریاکوٹی

مولانا عنایت رسول کے اکلوتے فرزند اور بھاشا زبان کے اچھے شاعر و ادیب تھے۔ ان کی کویتائیں اس دور کے رسالوں میں چھپتی تھیں۔ سحبان اور العلم میں بھی ان کی

کچھ کویتائیں شائع ہوئیں۔ کنورؔ تخلص کرتے تھے۔ کلام کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہو سکا۔ ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء میں انتقال ہوا۔

۴۰۔ مولوی محمد نصیر عباسی چریاکوٹی

انہیں مولانا عنایت رسول سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ ریاضی اور الجبرا کے جید عالم تھے۔ تثلیث زاویہ حادہ کو جو ناممکنات میں ہے مختلف دلائل سے ثابت کیا تھا۔ اس سلسلے میں یورپ کی بعض یونیورسٹیوں سے خط وکتابت بھی کی تھی۔ ایک مضمون قطرالارض سحبان میں شائع ہوا جس میں قطر ارضی ایک جدید انداز میں ہر جگہ دریافت کر لینے کا اعلان کیا ہے۔

مولوی محسن عباسی نے اپنے کتب خانے کے انتظام وانصرام کے لئے مولوی نصیر کو چریاکوٹ سے گورکھپور بلایا تھا مگر جب مولوی محسن فالج زدہ ہو کر صاحب فراش ہوئے تو ان کے ماموں زاد بھائی مولوی سبحان اللہ صاحب رئیس گورکھپور نے مولوی نصیر کو کچھ لالچ دلایا اور کتب خانے کے نادر ونایاب نسخے دو تین الماریوں میں یکجا کرا کے رات میں اٹھا لے گئے۔ یہ نسخے اب سبحان اللہ کلیکشن مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ کی زینت ہیں۔

۴۱۔ مولوی محمد منیر عباسی چریاکوٹی

مولوی محمد محسن نے گورکھپور میں اپنے کتب خانے کی دیکھ بھال کے لئے چریاکوٹ کے جن دو صاحبان کو مقرر کیا تھا ان میں مولوی محمد نصیر کے ساتھ مولوی محمد منیر بھی تھے جو تاریخ وادب اور فلسفہ وریاضی کے بلند پایہ عالموں میں تھے۔

۴۲۔ مولوی محمد مزمل دانشؔ عباسی چریاکوٹی

یہ مولانا احمد مکرم کے قریبی عزیز اور شاگرد تھے۔ اعظم گڑھ شہر کے محلہ کٹرہ میں

سکونت پذیر ہوگئے تھے۔ شعر گوئی کا ملکہ تھا۔ دانش تخلص تھا، مقامی نشستوں میں پابندی سے شریک ہوتے۔ ۹ راگست ۱۹۸۷ء کو انتقال ہوا۔

۴۳۔ ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد

یہ مولوی محمد محسن کے پوتے تھے جن کا خاندان چریاکوٹ سے گورکھپور میں منتقل ہوگیا تھا۔ ڈاکٹر معتصم کی پیدائش اور نشو ونما گورکھپور ہی میں ہوئی۔ مولانا امین عباسی جب ڈھاکہ سے وظیفہ یاب ہوکر گورکھپور آئے تو انہوں نے بھی ان سے استفادہ کیا، فارسی کی ابتدائی کتابیں اور گلستاں، بوستاں پڑھا۔ بعد میں علی گڑھ کے شعبہ فارسی میں استاد ہوئے اور اب سبکدوش ہوکر گورکھپور میں قیام پذیر ہیں۔ اچھے صاحب علم وقلم ہیں۔ جامعہ نگر نئی دہلی سے ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کی ادارت میں نکلنے والے سہ ماہی رسالہ ''اسلام اور عصر جدید'' میں ان کے بعض عالمانہ ومحققانہ مضامین شائع ہوئے۔

اسی رسالہ کے دو شماروں اپریل و جولائی ۱۹۷۳ء میں انہوں نے علمائے چریاکوٹ کے عنوان سے ایک فاضلانہ مقالہ سپرد قلم کیا تھا جو یادداشت چریاکوٹ مولفہ مولوی نجم الدین چریاکوٹی کی مدد سے لکھا گیا تھا، ہمارے اس مضمون کا ماخذ ان کا یہی مقالہ اور بعض دوسری کتابیں ہیں۔

۴۴۔ عزیز فاروق عباسی بزمی چریاکوٹی

یہ مولانا محمد فاروق چریاکوٹی کے پوتے اور مولوی مبین کیفی چریاکوٹی کے بڑے صاحبزادے ہیں۔ مشرقی ومغربی علوم سے واقف ہیں۔ ایم اے ال ال بی کرنے کے بعد ملازمت کی۔ دہرہ دون کے گورنمنٹ سنٹرل سلک ناز میں اکاؤنٹس آفیسر تھے۔ علم وادب کا اچھا ذوق اور نظم ونثر دونوں پر قدرت ہے۔ ریٹائرمنٹ کے بعد بنارس میں سکونت پذیر ہیں۔

بزمی صاحب کے فرزند تحسین عباسی آل انڈیا ریڈیو میں ملازم ہیں۔ ان کو بھی علم و ادب اور تاریخ سے شغف ہے۔

۴۵۔ محمد عدیل عباسی جامی چریاکوٹی

یہ عزیز فاروق بزمی صاحب کے چھوٹے بھائی ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ اردو، فارسی اور عربی اپنی والدہ سے پڑھی، پھر انگریزی کی تعلیم کی تحصیل کی طرف توجہ کی اور بی اے، ال ال بی کیا۔ اعظم گڑھ کلکٹری کچہری میں اسٹنو گرافر تھے اور اب ریٹائر ہو کر یہیں مقیم ہیں۔ علمی شغل بھی جاری ہے۔ شعر و ادب کا اچھا ذوق رکھتے ہیں۔ اردو اور ہندی کے قادرالکلام شاعر ہیں۔ ان کے مضامین نظم و نثر مختلف رسالوں میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ اردو اور ہندی میں کئی شعری مجموعے چھپ چکے ہیں۔ دو شعر بطور نمونہ درج ہیں

یہاں ہم جب بھی سچ بولے ہیں یارو	ہماری جان کے لالے پڑ گئے ہیں
زباں قلم ہوئی تو کیا قلم کو مل گئی زباں	زباں پہ ان کی آجکل ترے قلم کی بات ہے

چریاکوٹ کے جن علماء و فضلا اور دانشوروں کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے علم و فن میں ان کی بالغ نظری، روشن خیالی اور وسیع النظری وغیرہ کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی سرگزشت کے مطالعہ سے حسب ذیل نتائج بھی سامنے آتے ہیں:

۱۔ علمائے چریاکوٹ فلسفہ و حکمت کے دلدادہ تھے۔ ان پر عقلیت پسندی اور فلسفیانہ رجحان غالب تھا، معتزلہ کے اثرات کی کارفرمائی بھی تھی۔ عباسی سلطنت کا مرکز بغداد تھا جہاں معتزلہ کو بعض عباسی حکمرانوں کی سرپرستی حاصل ہوئی۔ گو اعتزال کی تحریک اسی زمانے میں فنا ہو گئی تھی تاہم اس کے اثرات سے کوئی دور خالی نہیں رہا۔ ہندوستان میں عباسی شیوخ کا ورود عہد سلطنت میں ہوا اور ان کی بدولت ہندوستان علوم عقلیہ کی روایات سے آشنا ہوا، اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس رجحان کے مثبت اثرات سے علم و مذہب

دونوں کو فائدہ ہوا۔

۲۔ تصوف سے جس کے رنگ میں اس وقت کم وبیش سارا ہندوستان ڈوبا ہوا تھا۔ علمائے چریاکوٹ کو زیادہ مناسبت نہیں تھی۔ اس کی وجہ سے اس کے منفی نقصانات سے وہ محفوظ رہے، اعتزال کو تمامتر شر اور تصوف کو سراپا خیر و برکت سمجھنا انتہا پسندی ہے۔

۳۔ فقہی جمود و تعطل سے بھی یہاں کے علماء دور رہے۔ مجموعی طور پر یہ لوگ حنفی تھے لیکن تقلید جامد کو انہوں نے اپنا شیوہ نہیں بنایا بلکہ بعض بعض علماء مجتہدانہ حیثیت کے مالک تھے اور معقولات ہی کے دائرے میں نہیں بلکہ مذہبی و فقہی دائروں میں بھی ان کے یہاں تفردات پائے جاتے ہیں۔

۴۔ عام علماء کی طرح یہ خشک اور متقشف نہ تھے بلکہ ان میں سے اکثر کو شعر و ادب یہاں تک کہ موسیقی سے بھی شغف تھا چنانچہ علمائے چریاکوٹ میں بعض بعض حضرات بلند پایہ شاعر اور ادیب و انشا پرداز بھی گزرے ہیں۔

۵۔ انہوں نے جدید علوم و افکار اور نئے خیالات و رجحانات کا خیر مقدم کیا اور عام علما کی طرح انہیں شجر ممنوعہ اور قابل نفرت نہیں خیال کیا۔ چنانچہ اکثر علمائے چریاکوٹ انگریزی، ہندی، سنسکرت، عبرانی، ترکی، جرمن اور فرنچ زبانوں سے بھی واقف تھے اور بعض بعض کو تو ان پر مکمل عبور تھا۔

افسوس جو چریاکوٹ کبھی یونان ہند کہلاتا تھا اب اس چمنستان کی ساری رونق اور بہار ختم ہو چکی ہے۔ عباسی شیوخ اسے چھوڑ کر اِدھر اُدھر منتشر ہو گئے اور اب اس خرابے میں چراغ آرزو جلانے والا بھی کوئی نہیں رہ گیا۔

حواشی

۱۔ اعظم گڑھ ضلع کا قدیم قصبہ جو فیض آباد (اب امبیڈکر نگر) کے حدود سے متصل ہے، یہاں بہت سے اہل علم گزرے ہیں۔ اردو کے مشہور ترقی پسند نقاد سید

احتشام حسین یہیں کے رہنے والے تھے۔

۲۔ اب تو یہ ایک گاؤں ہو کر رہ گیا ہے مگر اس کے کھنڈر سے اس کی شوکت کا پتہ چلتا ہے۔ قصبہ سرائے میر اور قصبہ پھول پور کے قریب واقع ہے۔

۳۔ یہ بھی اعظم گڑھ کی پرانی آبادی ہے جو اہل علم اور بزرگوں کا گہوارہ رہ چکا ہے۔ اکبر نامہ وغیرہ میں اس کا ذکر ہے۔ ایک بزرگ نظام الدین کے نام سے منسوب ہے۔

۴۔ یہ بھی اب گاؤں میں تبدیل ہو گیا ہے اور اس کے قریب جین پور کا قصبہ واقع ہے۔

۵۔ بھیرا اور ولید پور پاس پاس دو گاؤں ہیں جو قصبہ محمد آباد سے چند میل کے فاصلے پر شمالی جانب میں واقع ہیں۔ شاہ ابو اسحاق کے والد شاہ ابو الغوث گرم دیوان کبار علماء و مشائخ میں تھے۔

کتابیات

۱۔ علامہ ابو الفضل علامی، اکبر نامہ، قلمی

۲۔ ایضاً۔ آئین اکبری، مطبع نو لکشور لکھنؤ

۳۔ نور الدین محمد جہاں گیر، تزک جہاں گیری، ایضاً

۴۔ مولوی سید نور الدین زیدی، تجلی نور حصہ اول، اعظم المطابع جونپور ۱۸۸۹ء

۵۔ مولوی خیر الدین محمد جونپوری، تذکرۃ العلماء (تمہید)، الطافی پریس کلکتہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۲ء

۶۔ ایضاً۔ جونپور نامہ، قلمی

۷۔ حکیم مولانا سید عبدالحئی، نزہۃ الخواطر جلد چہارم مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد طبع اول ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴ء

۸۔ ایضاً۔ ایضاً، جلد پنجم، ایضاً ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء

۹۔ ایضاً، ایضاً، جلد ششم، ایضاً ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء

۱۰۔ ایضاً، ایضاً، جلد ہفتم، ایضاً ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء

۱۱۔ ایضاً، ایضاً، جلد ہشتم، ایضاً ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء

۱۲۔ مولوی رحمان علی، تذکرۂ علمائے ہند، مطبع منشی نول کشور لکھنؤ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء

۱۳۔ مولوی محمد ادریس نگرامی، تذکرہ علمائے حال، مطبع منشی نول کشور لکھنؤ ۱۸۹۷ء

۱۴۔ مولانا سید سلیمان ندوی، حیات شبلی، معارف پریس اعظم گڑھ طبع چہارم ۱۹۸۳ء

۱۵۔ مولانا قاضی اطہر مبارکپوری، دیار پورب میں علم وعلماء، شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹ء

۱۶۔ ایضاً، تذکرہ علمائے مبارکپور، رحیمی پریس بمبئی ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء

۱۷۔ ڈاکٹر میاں محمد سعید، تذکرہ مشائخ شیراز ہند (جونپور) اسلامک بک پبلشرز، لاہور، پاکستان طبع دوم ۱۹۸۵ء

۱۸۔ مولوی حبیب الرحمٰن جگدیش پوری، تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، ناشر جامعہ اسلامیہ بنارس، ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

۱۹۔ محمد حاصل عباسی اعظمی، چراغ ربانی (مولانا محمد کامل نعمانی کے حالات)، ناشر دارالعلوم قادریہ چریاکوٹ ۱۴۰۸ھ

۲۰۔ مولانا عنایت رسول عباسی، بشریٰ، شروانی پرنٹنگ پریس علی گڑھ، ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء

۲۱۔ مولوی مبین کیفی چریاکوٹی، جواہر سخن

رسائل

۱۔ مولانا سید سلیمان ندوی، معارف اگست ۲۸ء (شذارت: علامہ ابوالفضل

عباسی)، معارف پریس، اعظم گڑھ

۲۔ مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی، معارف اکتوبر ۱۹۵۶ء (شذرات: ۰
چریا کوٹی)

۳۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، اسلام اور عصر جدید اپریل و جولائی ۱۹۷۳ء مضم
چریا کوٹ از ڈاکٹر معتصم عباسی آزاد جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر نئی دہلی

۴۔ عبدالوحید صدیقی، ہدیٰ ڈائجسٹ (مضمون از عدیل عباسی جامی چریاَ
۱۹۷۳ء، نئی دہلی

ڈاکٹر وفا راشدی

شمس العلماء علامہ ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ

۱۳۱۳-۱۳۷۸ھ/۱۸۹۶-۱۹۵۸ء

شمس العلماء علامہ ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ علم و دانش کے وہ گوہر گراں مایہ تھے جن پر سرزمین سندھ کو صدیوں ناز رہے گا۔ وہ عربی کے بلند پایہ عالم، فارسی کے یگانہ روزگار فاضل، سندھی زبان کے عاشق و مجتہد، محقق مدقق اور نقاد عصر تھے۔

علامہ داؤد پوتہ عہد برطانیہ کے ان نامور فرزندان اسلام میں سے تھے جنہوں نے افلاس و غربت اور آلام و مصائب کی فضا میں پرورش پائی لیکن اپنے جہد مسلسل اور کوشش پیہم سے سپہر علم و ادب پر روشن ستارہ بن کر چمکے ایسے لوگ --''زندہ دار دمردرا آثار مرد'' کے مصداق نا مساعد حالات کے باوجود اپنی قوت ارادی، جذبہ خود اعتمادی اور ہمت و جرات سے کام لے کر طوفانوں سے دیوانہ وار گزر جاتے ہیں اور قومی زندگی کی تاریخ میں جاوداں ہو جاتے ہیں علامہ اقبال نے ایسے ہی لوگوں کے لئے کہا تھا۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر، اگر زندوں میں ہے سرآدم ہے، ضمیر کن فکاں ہے زندگی

عمر بن داؤد پوتہ ایک کسان گھرانے کے مایہ ناز سپوت تھے ان کے والد محمد داؤد پوتہ خاندان کے ہاری تھے۔ سندھ کے قدیم تاریخی قصبہ ٹلٹی میں رہتے تھے۔ یہ قصبہ تحصیل سیوہن شریف کے جنوب میں واقع ہے۔ سیوہن شریف اس زمانے میں ضلع لاڑکانہ سے ملحق تھا۔ اب یہ ضلع دادو کی ایک تحصیل ہے۔ عمر بن داؤد پوتہ نے ۲۵ مارچ ۱۳۱۳ھ-۱۸۹۶ء کو اسی گاؤں میں آنکھیں کھولیں۔(۱)

اوائل عمر میں ان کے والد اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے دادا عبدالمطلب نے ان کی پرورش کا بیڑا اٹھایا۔ ابھی نو جوانی کی سرحد میں قدم رکھا ہی تھا کہ دادا بھی ہمیشہ کے لئے ساتھ چھوڑ گئے۔ بے گھر و بار، بے یار و مددگار تن تنہا زندگی کی پر خار و ریگ زار وادیوں میں نئے جذبوں، نئے ولولوں کے ساتھ چل پڑے۔

کسی نے سچ کہا ہے چوں عشق -- باشد سہل است بیاباں ہا

عمر بن داؤد پوتہ نے ابتدائی تعلیم ۱۹۱۴ء، ۱۹۱۵ء میں ای وی اسکول ٹلٹی سندھ مدرسہ لاڑکانہ اور مدرسہ نوشہرو فیروز ضلع نواب شاہ میں حاصل کی۔ مدرسہ نوشہرو فیروز کے پرنسپل خان بہادر قاضی غلام نبی نے لڑکے کو ذہین اور ہونہار دیکھکر اس کی تعلیم پر خاص توجہ دی۔ ۱۹۱۵ء میں سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں داخلہ لیا۔ ۱۹۱۷ء میں بمبئی یونیورسٹی سے میٹرک کیا۔ پورے سندھ میں اول آئے۔ ۱۹۲۱ء میں ڈی جے سندھ کالج کراچی سے فارسی کے ساتھ اول درجے میں بی۔اے (آنرز) اور ۱۹۲۳ء میں ایم اے کیا۔ فرسٹ کلاس فرسٹ پوزیشن حاصل کی اور کالج کی جانب سے ڈکشنز فیلو شپ (ساٹھ روپے ماہوار وظیفہ) اور بمبئی یونیورسٹی سے چانسلر گولڈ میڈل کے اعزازات تفویض ہوئے۔ آخرالذکر انعام اس یونیورسٹی کا سب سے بڑا اعزاز تھا۔ انہوں نے اس حقیقت کو ثابت کر دکھایا۔

بالائے سرش ز ہوش مندی   می تافت ستارۂ بلندی

ایام طالب علمی میں عمر بن داؤد پوتہ نے انتہائی ذوق وشوق سے پڑھا۔ شب و روز محنت کی۔ اپنے اخراجات پورے کرنے کے لئے چھوٹے سے چھوٹے کام کئے زیادہ سے زیادہ مشقت کی، کتنا ہی کڑا وقت آیا اپنی عزت نفس کو ٹھیس نہ لگنے دی۔ مزدوری کی، چارپائیاں بننے کا کام کیا، پرائیویٹ ٹیوشن کے علاوہ چرچ مشن اسکول اور دیگر مدارس میں ٹیچر رہے۔ ڈی جے سندھ کالج کراچی میں عربی انگریزی، فارسی ریاضی کے معلم اور فیلو بھی رہے۔

ان کی غیر معمولی ذہانت، اعلیٰ تعلیمی صلاحیتوں کے پیش نظر حکومت ہند نے انہیں

اسٹیٹ اسکالرشپ پر ۱۹۲۴ء میں انگلستان بھجوایا۔ ۱۹۲۷ء میں انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی کے امپریل کالج کے زیر نگرانی نہایت محنت وتجسس سے The Influence of Arabic Poetry on Persian Poetry (عربی شاعری کا فارسی شاعری پر اثر) کے موضوع پر تحقیقی مقالہ تحریر کیا جس پر انہیں ۱۹۲۷ء میں ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری عطا ہوئی۔ یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ وہ پورے سندھ میں اول پی۔ ایچ۔ ڈی تھے۔

انگلستان کے دوران قیام پروفیسر ڈبلیو آرنلڈ، پروفیسر ایڈورڈ براؤن (۲) پروفیسر آر۔ اے نکلسن، پروفیسر کوئیلوکوچ، پروفیسر ویڈیگ، پروفیسر رچرڈس بینوی، پروفیسر ایف کرنیکو، پروفیسر ای۔ ای بیون، پروفیسر ای۔ ایم فاسٹر، پروفیسر ڈاکٹر ڈیو ہرسٹ اور پروفیسر ایس ڈی مارگولوتھ جیسے مغرب کے چوٹی کے اساتذہ اسکالرز، مستشرقین ومفکرین سے ڈاکٹر داؤد پوتہ کو فیضیاب ہونے کے مواقع ملے۔ ان سے ملاقاتیں ہوئیں، ان کی تقریریں، لیکچرز سنے، ان کے خیالات ونظریات سے مستفیض ہوئے۔ وہاں کے بڑے بڑے کتب خانوں سے بھی بھرپور استفادہ کیا۔

عمر بن محمد داؤد پوتہ جواب ڈاکٹر بھی تھے۔ ستمبر ۱۹۲۷ء میں اپنے وطن واپسی کے بعد سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں پرنسپل کے عہدہ جلیلہ پر فائز ہوئے۔ کیا اللہ کی شان جس درسگاہ کے وہ کبھی طالب علم تھے بعد میں اسی عظیم تعلیمی ادارے کی سربراہی نصیب ہوئی۔ سندھ مدرسۃ الاسلام برصغیر کا وہ تاریخی مدرسہ ہے جسے سرسید احمد خان کی تعلیمی تحریک کے دور میں بنگال کے جسٹس سید امیر علی کے تعاون سے سندھ کے سرسید حسن علی آفندی نے ۱۸۸۵ء میں قائم کیا تھا۔ بانی پاکستان قائداعظم محمد علی جناح جیسی عظیم بین الاقوامی شخصیت کو اسی درسگاہ سے میٹرک کی سند ملی تھی۔ ڈاکٹر داؤد پوتہ نے بحیثیت پرنسپل تین سال (۱۹۳۰ء) تک اس مدرسے کی خدمات انتہائی محنت، لگن اور محویت سے انجام دیں۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی عدیم المثال جدوجہد، تدریسی، تعلیمی، تربیتی وانتظامی صلاحیتوں کا نتیجہ تھا کہ سندھ مدرسۃ الاسلام کو نہ صرف سندھ بلکہ پورے برصغیر میں امتیازی مقام حاصل ہوا۔

۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۹ء تک سر اسماعیل کالج اندھیری بمبئی میں عربی کے پروفیسر رہے۔ ۱۹۳۹ء میں ڈائرکٹر آف پبلک انسٹرکشن (D P I) کے منصب جلیلہ پر مامور ہوئے۔

یہ عہدہ اب ڈائرکٹر تعلیمات کے نام سے موسوم ہے۔ ۱۹۵۰ء میں انتہائی احترام و نیک نامی کے ساتھ اس عہدے سے سبکدوش ہوئے۔ بمبئی کے دوران قیام ۱۹۳۸ء میں عربی، فارسی، سندھی لسانیات کے ''بورڈ آف اسٹیڈیز'' بمبئی یونیورسٹی کے نامزد فیلو بھی رہے۔

سبکدوشی کے بعد سندھ پبلک سروس کمیشن کی پانچ سال (۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۵ء) اور مغربی پاکستان پبلک سروس کمیشن کی ایک سال (۵۶-۱۹۵۵ء) رکنیت کا شرف بھی حاصل رہا۔

۱۹۵۵ء میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی ان ہی ایام میں اسلامی ممالک کی سیاحت و زیارت بھی کی۔ ۱۹۴۰ء میں حکومت ہند نے ڈاکٹر عمر بن داؤد پوتہ کو غیر معمولی علمی تعلیمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں قدر افزائی کے طور پر انہیں شمس العلماء جیسے اعلیٰ خطاب مع خلعت سے نوازا۔

علامہ ڈاکٹر داؤد پوتہ کی کوششوں سے سندھ کا سب سے بڑا علمی و قومی اشاعتی ادارہ سندھی ادبی بورڈ کراچی کا قیام عمل میں آیا۔ اس ادارے کے تحت سہ ماہی مہران کا اجراء ہوا، ڈاکٹر صاحب اس ادبی مخزن کے پہلے مدیر مسئول اور شعبۂ تصنیف و تالیف کے نگراں تھے۔

شمس العلماء علامہ ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ کی زندگی کا ایک ایک لمحہ ملک و قوم بالخصوص سندھ کے مسلمانوں کی سربلندی اور وقار و عظمت کو دوبالا کرنے کی خاطر وقف تھی۔ شب و روز زبان و ادب، علم و دانش کی ترویج و اشاعت ان کی زندگی کا نصب العین تھی۔ وہ جہاں بھی رہے علمی و ادبی مصروفیات کے ساتھ ساتھ مسلسل محنت و کاوش سے تعلیم و تربیت

کا صحت مند ماحول پیدا کیا۔ طلبہ کی ذہنی نشو ونما اور کردار و اطوار کی تعمیر و تشکیل کی۔ اساتذہ اور طلباء کے مقدس رشتے کو زیادہ سے زیادہ استوار کرنے میں بھرپور حصہ لیا۔ کئی اعلیٰ تعلیمی ادارے اور تربیتی مراکز قائم کئے۔ اسلامی تعلیم و تہذیب، تاریخ، معاشرت، ثقافت کو فروغ دینے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ تعلیمی اداروں میں عربی و فارسی سیکھنے اور قرآن و احادیث کو سمجھنے کا رجحان عام کیا۔ مجموعی طور پر معاشرے میں قرآنی انقلاب برپا کرنے میں مثالی کردار ادا کیا۔

علامہ داؤد پوتہ متعدد علوم و فنون کے بحر بیکراں تھے۔ عربی، فارسی، سندھی، انگریزی اور اردو زبانوں پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ تفسیر، حدیث، تصوف، تاریخ، نحو، معانی، بیان، بدیع، فلسفہ، حکمت وغیرہ کو سمجھنے اور سمجھانے کا جیسا ادراک انہیں تھا وہ کم علماء میں پایا جاتا ہے۔

شمس العلماء ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ نے کراچی میں مستقل سکونت اختیار کی۔ ۲۲ر نومبر ۱۹۵۸ء (۳) ۱۰ر جمادی الاول ۱۳۷۸ھ (۳) کو اس جہان رنگ و نور سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہوئے۔ انہیں شاہ لطیف سے والہانہ عقیدت تھی۔ حسب وصیت وہ درگاہ شاہ عبداللطیفؒ بھٹ شاہ کے احاطے میں آسودہ خواب ہیں۔ عزیزوں، دوستوں، شاگردوں اور عقیدت مندوں کی ایک بڑی تعداد نے ان کا سوگ منایا۔ عربی، فارسی، سندھی اردو کے مقامی وغیر مقامی شعراء نے شمس العلماء کی خدمت میں گلہائے عقیدت نچھاور کئے (۴) مولانا محمد صادق رانی پوری کا ایک قطعہ تاریخ وفات بعنوان غریق رحمت داں، نذر قارئین ہے۔

آہ عمر بن محمد عباسی — عرف داؤد پوتہ در دوراں
صدر و مصدر علوم و فنون — بود لاریب قلزم عرفاں
عالم باعمل ذکی و ذہین — شمس علماء قدوۂ اقراں
بود سلطان علم در تحریر — در بیاں بود ثانی سحباں

سندھ راگنج علم حاصل شد　　از تصانیف بے شمار ازاں
فاضل و متقی ولی و خطیب　　بودے بے مثل بے نظیر زماں
آہ آں شیخ و مہربان ما　　ناگہاں گشت سوئے خلد رواں

سال،نقاش، زعقل طلبیدم
گفت صادق ''غریق رحمت'' داں

۱۹۵۸ء

مولانا محمد صادق رانی پوری کا یہ دوسرا قطعہ تاریخ ہے جو علامہ مرحوم کے لوح مزار پر کندہ ہے''فضیلت پناہ'' سے سنہ ہجری ۱۳۷۸ھ نکلتا ہے۔

خدایا بریں مرقد دیندار　　برحمت کہ باران رحمت ببار
زہے شمس علماء عمر بن محمد　　بداؤد پوتہ شدہ نامدار
دریغا کہ ایں خادم قوم و دیں　　حق آگاہ و علامۂ روزگار
ولے او از دنیائے دوں ترش بود　　رہ آخرت کرد زود اختیار

چناں سال تاریخ صادق نوشت
فضیلت پناہ شدبدار القرار

۱۳۷۸ھ

شمس العلماء علامہ ڈاکٹر عمر بن داؤد پوتہ علوم وفنون کے سمندر اور قلم کے دھنی تھے۔ ان کی تصانیف و تالیفات عربی فارسی، سندھی اور انگریزی زبان و ادب کا سرمایہ گراں مایہ ہیں۔ اردو، سنسکرت، ترکی، جرمنی اور فرانسیسی زبانوں سے بھی واقف تھے۔

علامہ داؤد پوتہ نے سندھی زبان و ادب کی ترقی و ترویج میں اہم کردارادا کیا۔ جدید سندھی ادب کے بانیوں میں ان کا شمار ہوتا ہے وہ اپنے طرز خاص اور مخصوص اسلوب کے واحد نمائندہ ہیں۔ سندھی کے اصل اور قدیم الفاظ کو فارسی وعربی کے خوبصورت و بامعنی الفاظ، محاوروں، ترکیبوں، استعاروں کے ساتھ گوندھ کر اسلوب کا ایک انمول اور نادر نمونہ

تراشا ہے جس کی وجہ سے سندھی زبان اور اس کے ادب کا ایک نیا روپ نکھر آیا ہے۔ بقول سندھ کے معروف محقق، نقاد، مورخ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی۔

''ماضی قریب کے نقادوں میں ڈاکٹر داؤد پوتہ بھی بلند مقام رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے تحقیقی اور تنقیدی کارنامے بہت زیادہ اور بہت ہی اہم ہیں (۵)۔''

علامہ داؤد پوتہ کے سینکڑوں مضامین و مقالات الوحید کراچی، نئی زندگی کراچی، ندھو وغیرہ میں برسوں چھپتے رہے۔ ذیل میں ان کی چند اہم سندھی کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

رسالہ شاہ لطیف . شاہ لطیف کے رسالہ کی تالیف و تدوین علامہ کی ادبی مہمات میں سے ایک ہے۔ شاہ جو رسالو یعنی شاہ کا رسالہ شاہ عبدالطیف بھٹائی کی شاعرانہ عظمت اور فکر و خیال کی معراج کمال کا ایک شاہکار ہے۔ اس کا ترجمہ دنیا کی کئی بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ شاہ کے محققین، مرتبین، مترجمین اور ناقدین میں مغرب کے مستشرقین بھی ہیں اور مشرق کے شاہ شناس بھی۔ ان کی فہرست طویل ہے، ڈاکٹر ایچ ٹی سارلے، آرنسٹ ٹرمپ، ڈاکٹر این میری شیمل، سے لے کر ڈاکٹر بخشانی، علامہ داؤد پوتہ، ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ اور ڈاکٹر شیخ ابراہیم خلیل تک کے ہر دور میں شاہ کے کلام کے مختلف نسخے ایڈیٹ کئے گئے اور نئی نئی تحقیقات و معلومات کی روشنی میں وقیع و دقیق مطالعہ پیش کیا جاتا رہا ہے۔ ان میں میر عبدالحسین سانگی، مرزا قلیچ بیگ، علامہ آئی آئی قاضی کے نسخے بھی بے حد اہم ہیں۔

ڈاکٹر ہول چند مول چند گربخشانی (۱۸۸۴ء-۱۹۴۷ء) نے کلام لطیف کو ناقدانہ انداز میں تصحیح، تحشیہ اور تقدیم کے ساتھ تین جلدوں میں مدون کیا۔ پہلی جلد ۱۹۲۳ء میں دوسری ۱۹۲۴ء میں اور تیسری ۱۹۳۱ء میں اشاعت پذیر ہوئی۔ ان کا یہ کارنامہ خالص تحقیقی و تنقیدی ہے۔ کالج کے زمانے میں پروفیسر گربخشانی ڈاکٹر داؤد پوتہ کے استاد تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس نسخے کی ترتیب و تدوین میں اپنے استاد کی مدد کی اور استاد کے انتقال کے

بعد اس نسخے کی چوتھی جلد کو مزید تحقیق و جستجو کے بعد مرتب کر کے بمبئی سے شائع کیا۔

ابیات شاہ کریم: بیان العارفین شاہ کریم بلوی والے کے فارسی اقوال و ملفوظات کا مجموعہ ہے جسے ان کے مرید محمد رضا نے ۱۰۳۸ھ میں مرتب کیا تھا۔ ۱۲۱۳ھ میں عبدالرحمن بن مملوک کاٹھ بھنی نے بیان العارفین کا فارسی سے سندھی ترجمہ کیا تھا۔ سندھی بیان العارفین میں شاہ کریم کے ۹۳ ابیات اور قاضی قاضن کے سات ابیات ہیں (۶)

علامہ داؤد پوتہ نے شاہ عبدالکریم بلوی والے کے بیان العارفین کا ناقدانہ تجزیہ کیا جو ۱۹۳۰ء میں چھپا۔ علامہ نے شاہ کریم کے سندھی ابیات کی شرح بھی لکھی جو ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔

اس سے پہلے شمس العلماء مرزا قلیچ بیگ نے شاہ کریم کے کلام کو "رسالہ کریمی" کے نام سے ۱۹۰۴ء میں شائع کرایا تھا۔ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی کا مرتبہ "کریم جو کلام" مبسوط مقدمہ کے ساتھ ۱۹۶۳ء میں سکھر سے منظر عام پر آیا۔

قاضی قاضن سیوستانی (متوفی ۹۵۸ھ) اور شاہ کریم بلوی والے (م ۱۰۳۲ھ) دسویں، گیارہویں صدی ہجری کے عظیم المرتبت بزرگان دین اور اہم ادبی شخصیات تھے (۷) شاہ کریم حضرت غوث الحق مخدوم نوح سرور ہالائی جیسے یکتائے عصر شیخ طریقت، مفسر قرآن، عالم دین اور برصغیر میں قرآن حکیم کے پہلے مترجم کے خلیفہ خاص تھے (۸) شاہ کریم حضرت شاہ لطیف بھٹائی کے پردادا تھے۔ شاہ کریم کے کلام کے اثرات سندھی ادب پر اتنے گہرے مرتب ہوئے کہ افکار شاہ لطیف پر بھی اس کا پرتو موجود ہے۔ قاضی قاضن سلوک و معرفت میں فضیلت کے علاوہ متعدد علوم و فنون پر بھی گہری نظر رکھتے تھے مرزا شاہ حسن کے عہد میں سکھر کے قاضی بھی رہے۔

ابیات سندھی: سلطان اولیاء حضرت خواجہ محمد زمانؒ (۱۱۲۵-۱۱۸۸ھ) لواری شریف کے سلسلہ نقشبندیہ کے برگزیدہ صاحب علم و عرفاں تھے۔ حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی جیسے عظیم المرتبت صوفی شاعران کے ہاتھوں شرف بیعت کی خواہش رکھتے تھے لیکن حضرت

واجہ محمد زمان نقشبندیہ مسلک کے بزرگ تھے اسی لئے انہوں نے یہ ارادہ ترک کردیا لیکن واجہ صاحب کی ملاقات سے فیضیاب ہوئے (۹)۔ شیخ عبدالرحیم گرھوڑی خواجہ محمد زمانؒ کے خاص مرید اور خلیفہ تھے۔ انہوں نے تصوف سے متعلق خواجہ صاحب کے ۸۵ ابیات سندھی کی عربی میں شرح لکھی۔ علامہ داؤد پوتہ نے عربی شرح کو سندھی میں منتقل کیا یہ 'ابیات سندھی'' کے نام سے شائع ہوا۔''ابیات سندھی'' کا ایک جدید ایڈیشن مرتب کردہ ممتاز مرزا محمد آدم اسحاقانی کے اردو ترجمے کے ساتھ دادا بھائی فاؤنڈیشن کراچی نے شائع کیا۔ سال اشاعت ۱۹۸۵ء۔

علامہ داؤد پوتہ نے شیخ عبدالرحیم گرھوڑی کے ''سندھی کلام'' کی بھی تدوین کی، جو ۱۹۵۷ء میں سندھی ادبی سوسائٹی کراچی کی جانب سے اشاعت پذیر ہوا۔

خودنوشت۔ علامہ داؤد پوتہ کی خودنوشت سوانح حیات (مطبوعہ سندھی ادبی سوسائٹی، کراچی یونیورسٹی ۱۹۵۹ء) سندھی ادب میں ایک خوشگوار اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے یہ خودنوشت پہلے ماہنامہ نئی زندگی (سندھی) کراچی میں چھپی۔ اس خودنوشت میں ان کے حالات زندگی کے علاوہ ان کے ایام طالب علمی کے اہم واقعات بھی درج ہیں۔ تحریک آزادی کے پس منظر میں قومی وملی تحریکات اور سیاسی عوامل ومحرکات سے متعلق معلومات بھی ملتی ہیں۔

سرہاگل اور دیگر مجموعہ ہائے منظومات علامہ داؤد پوتہ کا شعری ذوق بہت عمدہ تھا۔ انہوں نے سندھی مصوری اور قومی وملی نظموں کا ایک نہایت خوبصورت و دلکش گلدستہ مرتب کیا تھا جو ان کے مبسوط مقدمہ کے ساتھ ''سرہاگل'' (خوشبو سے معمور) کے نام سے ۱۹۳۲ء میں منظر عام پر آیا۔

بمبئی یونیورسٹی کی نصابی ضرورت کے پیش نظر علامہ نے سندھی نظم ونثر کے کئی انتخابات مرتب کئے۔ اس قسم کے انتخابات ۱۹۴۰ء، ۱۹۴۴ء، ۱۹۴۸ء وغیرہ میں چھپ چکے ہیں۔ سندھی منظومات کا ایک ضخیم مجموعہ ۱۹۷۸ء میں بھٹ شاہ ثقافتی مرکز حیدرآباد کے زیر

اہتمام بھی منظر عام پر آچکا ہے۔ سندھی ادبی بورڈ اور سندھی ادبی سوسائٹی کراچی کے منصوبہ جات کے تحت علامہ نے جن کتابوں کی تصحیح و تدوین کی تحشیہ و مقدمہ لکھا ان میں سے چند کے نام یہ ہیں۔ مقدمہ ابن خلدون، مرشد المبتدی حصہ سوم، ینابیع الحیواۃ الابدیہ، ابن سینا کی کتاب النجات، رسالہ غلام محمد خازئی، شاہ کا رسالہ وغیرہ۔

تواریخ سندھ کی تدوین علامہ داؤد پوتہ کو تواریخ سے خاص شغف تھا۔ فارسی کی دو مشہور تواریخ (۱) چچ نامہ مطبوعہ ۱۹۳۹ء اور (۲) تاریخ معصومی مطبوعہ ۱۹۳۸ء کو انہوں نے تعلیقات، حواشی اور اشاریے کے ساتھ مدون کیا۔ ان کا یہ غیر معمولی کام ان کی فارسی دانی و تاریخ شناسی کا مظہر ہے۔

چچ نامہ قاضی اسماعیل بن علی الثقفی کے خاندان کی عربی کتاب ''منہاج المسالک'' کا فارسی ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ ۶۱۳ھ میں وادی مہران کے ممتاز شاعر فارسی کے عالم علی بن حامد ابوبکر کوفی نے کیا تھا۔ وہ سندھ اور ملتان کے حاکم ناصرالدین قباچہ کے عہد میں گزرے ہیں۔ چچ نامہ سندھ کی پہلی بنیادی تاریخ ہے اور سندھ میں فارسی زبان کی سب سے پہلی تصنیف بھی (۱۰)

تاریخ معصومی، میر معصوم شاہ بکھری المتخلص بہ نامی (۹۴۴ھ-۱۰۱۹ھ) کی فارسی تصنیف ہے۔ انہیں عہد اکبری کے ارباب علم و فضل میں بہت بلند درجہ حاصل تھا۔ وہ صرف نامور مورخ ہی نہ تھے، فارسی کے صاحب دیوان شاعر، انشاء پرداز، ماہر طب، جہاں دیدہ سیاح، خوشخط کتبہ نویس اور بہادر سپاہی بھی تھے، فارسی کی متعدد تصانیف ان کی لافانی یادگار ہیں۔

تاریخ معصومی، چچ نامہ کے بعد سندھ کی مستند تاریخ ہے جس میں عربوں کی فتوحات اور سندھ میں اسلامی عہد کے تاریخی واقعات درج ہیں۔ بعد کے مورخوں نے معصوم شاہ کی اسی تاریخ سے استفادہ کیا۔ تاریخ طاہری بیگلر نامہ، ترخان نامہ اور تحفۃ الکرام کا اساسی ماخذ بھی تاریخ معصومی ہے۔

تاریخ معصومی کا اردو ترجمہ اختر رضوی نے کیا اور یہ ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کی تصحیح و حواشی کے ساتھ سندھی ادبی بورڈ کراچی کے زیر اہتمام ۱۹۵۹ء میں شائع ہو چکا ہے۔

علامہ داؤد پوتہ کی تالیفات و ترتیبات میں سے عربی و فارسی کی چند مطبوعہ کتابوں کے نام درج ذیل ہیں:

عربی، فارسی

مرشد المبتدی (دو حصوں میں) ۱۹۳۱ء
قطعات ابن یمین ۱۹۳۸ء
مجموعہ النثر و النظم ۱۹۳۲ء
روشنائی نامہ اور ناصر خسرو ۱۹۳۸ء
روائع بوستان (منتخبات) ۱۹۳۴ء
مدارج قرآت العربیہ (تین جلدیں) ۱۹۵۰ء
عیار دانش ابوالفضل ۱۹۳۴ء
آغاز فارسی (چار جلدیں) ۱۹۵۱ء
منہاج العاشقین ۱۹۳۴ء
دروس العربیہ (چار جلدیں) ۱۹۵۳ء
انتخابات نظم و نثر فارسی ۱۹۳۶ء
فتحات حافظ۔ سیاست نامہ نظام الملک
سفر نامہ ناصر خسرو ۱۹۳۸ء

انگریزی/تصنیف، تالیف، ترجمہ

شمس العلماء علامہ ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ کی مطبوعہ و غیر مطبوعہ تصنیفات، تالیفاف، تراجم سندھی، فارسی، عربی کے علاوہ انگریزی میں بھی ہیں (۱۱)۔ وہ ان زبانوں کے مزاج داں اور ان کے علم وفن سے خوب آشنا تھے۔ انہیں ترجمہ کے فن پر بے پناہ دسترس تھی۔ ان کے تراجم نہایت صاف اور سلیس اور رواں ہیں جو ان کے علمی ادراک و افہام کے آئینہ دار ہیں۔

The influence of Arabic Poetry on Persian Poetry 1937

عربی شاعری کا فارسی شاعری پر اثر --- عنوان سے پروفیسر وائی ایس طاہر علی مرحوم سابق صدر شعبہ عربی جامعہ سندھ نے اس کتاب کا اردو میں مکمل ترجمہ کیا جو بالاقساط ماہنامہ الولی (زیر ادارت علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی) شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد (سندھ)

میں شائع ہو چکا ہے۔ اب یہ ترجمہ کتابی صورت میں احمد شیخ کے زیرنگرانی زیب ادبی مرکز حیدرآباد سے شائع ہوگا۔ راقم (ڈاکٹر وفاراشدی) کو اردو ترجمہ پر نظرثانی کا شرف حاصل ہے علاوہ ازیں علامہ داؤد پوتہ کی چند انگریزی کتابوں کے نام یہ ہیں:

تالیف عربی ادب وتمدن اندلس میں سروے آف ماس ایجوکیشن مطبوعہ ۱۹۲۷ء۔

ترجمہ طیبات سعدی ۱۹۴۳ء مقدمہ ابن خلدون۔ تاریخ حمزہ الاصفہانی (ایک باب)

حواشی

۱۔ شمس العلماء ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ جی زندگی جوں مختلف منزلوں، عزیز الرحمٰن بگھیوص ۲۰۳ مشمولہ عالمن جو آفتاب مرتبہ خدیجہ بیگم شمس العلماء داؤد پوتہ شائع کردہ سندھی ادبی سوسائٹی کراچی۔ راقم علمی ودینی شخصیت مولانا محمد حسین شاہ سجادلی کا تہ دل سے شکرگزار ہے کہ ان کے پرخلوص تعاون کی بنا پر نہ صرف مذکورہ بالا کتاب بلکہ بعض دیگر مطبوعہ سندھی کتب سے بھی استفادے کی سعادت حاصل ہوئی۔

۲۔ پروفیسر ایڈورڈ براؤن وہ مشہور مستشرق تھے جو فارسی ادب اور اس کی تاریخ پر بہت گہری نظر رکھتے تھے۔ انہوں نے بھی ڈاکٹر عمر بن داؤد پوتہ کے مقالہ ''عربی شاعری کا فارسی شاعری پر اثر'' کو بہت سراہا۔ ایڈورڈ براؤن تاریخ ادبیات ایران کے مصنف تھے۔ اس کتاب کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ سید سجاد حسین نے کیا جو ۱۹۳۲ء میں بابائے اردو مولوی عبدالحق کے دیباچے کے ساتھ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد (دکن) کے زیر اہتمام شائع ہوا۔ براؤن کی اس کتاب کے ایک حصے کا اردو ترجمہ محمد داؤد رہبر نے بھی کیا جو ۱۹۴۹ء میں بابائے اردو کے زیر نگراں انجمن ترقی اردو پاکستان کے تحت اشاعت پذیر ہوا۔ یہاں یہ امر قابل

ذکر ہے کہ پاکستان میں یہ انجمن کی شائع کردہ سب سے پہلی کتاب ہے۔

- علامہ داؤد پوتہ کے سوانح کوائف اور سنین ان کی بیگم محترمہ خدیجہ کی مرتب کردہ کتاب عالمن جو آفتاب، ان کے قریبی دوست مولانا عبدالواحد سندھی کے مقالہ مطبوعہ ماہنامہ اظہار کراچی نومبر ۱۹۸۱ء اور پیر علی محمد راشدی کے مضمون بعنوان ''ڈاکٹر داؤد پوتہ'' مشمولہ ماک بھنار ابیل مرتبہ پیر حسام الدین راشدی مطبوعہ پاکستان پبلی کیشنز کراچی، ۱۹۶۰ء سے ماخوذ ہے۔
- ملاحظہ ہو عقیدت جا سرہا گل مشمولہ عالمن جو آفتاب (ص ۲۰۹ تا ۳۰۵)۔
- سندھی ادب جی مختصر تاریخ مولفہ ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی، اردو ترجمہ حافظ خیر محمد اوحدی (ص ۲۹۱) مطبوعہ انسٹی ٹیوٹ آف سندھیالوجی سندھ یونیورسٹی جام شورو۔ راقم ادارۂ مذکور کے ڈائرکٹر جناب عبدالقادر جونیجو کا بطور خاص ممنون ہے جن کی نوازش سے اس کتاب کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا۔
- ڈاکٹر نجم الاسلام سابق صدر شعبہ اردو جامعہ سندھ نے شاہ کریم اور قاضی قاضن کے تمام ابیات کا اردو میں منظوم ومنثور ترجمہ کیا ہے یہ ترجمہ کتابی صورت میں ''ابیات شاہ کریم'' کے نام سے انسٹی ٹیوٹ آف سندھیالوجی سندھ یونیورسٹی کے تحت ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء میں منظر عام پر آچکا ہے اس کتاب میں ڈاکٹر نجم الاسلام نے شاہ کریم اور قاضی قاضن کے بارے میں جو معلومات فراہم کی ہیں ان کے مطالعہ سے ان دونوں بزرگان سندھ کے علمی و ادبی مقام و مرتبہ کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ نیز ان کے عارفانہ ومفکرانہ افکار و معارف کے اسرار و رموز کو سمجھنے میں مدد بھی ملتی ہے۔
- سندھی ادب جی مختصر تاریخ عبدالمجید سندھی ص ۹۱، ۹۴
- مقدمہ (فارسی) علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی، ص ۲۸ مشمولہ القرآن الحکیم فارسی ترجمہ حضرت مخدوم نوح سرور ہالائی مطبوعہ سندھی ادبی بورڈ جام شورو، ۱۴۰۱ھ

۱۹۸۱ء۔

۹۔ سندھی ادب جی مختصر تاریخ، عبدالمجید سندھی ص ۱۴۹-۱۵۰

۱۰۔ سندھ کا فارسی ادب مشمولہ مقالات اختر (ص ۴۰)، مصنفہ قاضی اختر میاں جونا گڑھی شائع کردہ ترقی اردو بورڈ کراچی، ۱۹۷۲ء زیر نگرانی ڈاکٹر شان الحق حقی (سکریٹری ترقی اردو بورڈ)

۱۱۔ علامہ داؤد پوتہ کا سن ولادت ۱۸۹۶ء اور ڈاکٹر شیخ ابراہیم خلیل کا سن پیدائش ۱۹۰۰ء ہے اس طرح ڈاکٹر خلیل علامہ سے صرف چھ سال چھوٹے تھے لیکن ان دونوں میں دوستانہ مراسم تھے۔ ڈاکٹر صاحب علامہ کے اخلاق و کردار، خدمات و کمالات کا بڑی عقیدت اور احترام سے ذکر کیا کرتے تھے۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی بزرگانہ شفقت تھی کہ راقم کو ان سے دوران گفتگو نہ صرف علامہ کے بارے میں کافی معلومات حاصل ہوئیں بلکہ ڈاکٹر صاحب کے وسیع کتب خانہ واقع خلیل بلڈنگ لطیف آباد نمبر ۲ حیدرآباد میں علامہ داؤد پوتہ کی بیشتر کتب، مقالات و نگارشات سے مستفید ہونے کا شرف بھی حاصل ہوا۔

دیگر حوالہ جات

سندھی

۱۔ سہ ماہی مہران (مدیران شمس العلماء علامہ داؤد پوتہ، سید حسام الدین راشدی نائب مدیر شمشیر الحیدری) سوانح نمبر ۱۹۵۷ء مرتبہ ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ شائع کردہ سندھی ادبی بورڈ، کراچی۔

۲۔ سندھی نثر جی تاریخ ڈاکٹر خواجہ غلام علی الانا ادبیات پبلیکیشن، حیدرآباد ۱۹۶۶ء

۳۔ سندھی نثر جی تاریخ پروفیسر سنگھارام اڈا رام ملکانی زیب ادبی مرکز

حیدرآباد، ۱۹۷۷ء

- سندھی ادب جی مختصر تاریخ، ڈاکٹر عبدالجبار جونیجو زیب ادبی مرکز حیدرآباد دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۳ء
- ابیات سندھی حضرت خواجہ محمد زمان، عام فہم سندھی شرح پیر سعید حسن مع اردو منظوم ترجمہ ڈاکٹر نجم الاسلام ۱۴۰۱ھ۔
- دیاسی ڈنجھار، غلام محمد گرامی سندھی ادبی بورڈ، حیدرآباد، ۱۹۷۷ء

اردو

- سندھی ادب پیر حسام الدین راشدی ادارۂ مطبوعات پاکستان کراچی ۱۹۵۴ء
۱۔ سندھی ادب کے مختلف رجحانات پروفیسر محبوب علی چند ادارہ صالح سیریز حیدرآباد، ۱۹۷۲ء
۲۔ آئینہ اولیاء (کل) تذکرہ بزرگان لواری شریف، پیر صاحب میاں فیض محمد مع اردو ترجمہ ممتاز مرزا، دادا بھائی فاؤنڈیشن، کراچی ۱۹۸۹ء
۴۔ سوانح حسن علی آفندی مولفہ ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہاں پوری کراچی۔

ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

بدایونی کی نجات الرشید

’عہد اکبری‘ کی کتاب نقد

عہد اکبری (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کے عالم مورخ ملا عبدالقادر بدایونی (۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء تا ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) کا شمار عظیم دانشوران عصر اور ہمہ جہت فاضلین وقت میں ہوتا ہے۔ ذاتی علم وفضل اور منصبی نگارش وکمال کا اظہار ان کے مختلف النوع کاموں بالخصوص ان کے علمی کارناموں سے کیا جاسکتا ہے۔ نوعیت وماہیت کے اعتبار سے ان کی علمی نگارشات تین فنی زمروں میں منقسم ہیں۔ ہندوستان کے قرون وسطیٰ کی سیاسی، علمی اور ثقافتی تاریخ پر ان کی شہرہ آفاق تصنیف ’’منتخب التواریخ‘‘ (۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء تا ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) کے علاوہ ’’تاریخ الفی‘‘ (مرتبہ در ۱۰۰۰ھ تا ۱۵۹۲ء) میں ان کی قلم کاری کی جولانیاں اور کرم فرمائیاں نظر آتی ہیں۔ اسی ذیل میں رشید الدین کی ’’جامع التواریخ‘‘ کا ملخص ترجمہ (۱۰۰۰ھ/۱۵۹۲ء) اور یاقوت کی معجم البلدان کا جزوی ترجمہ (... ..) بھی آتا ہے۔ دوسرے زمرے میں قدیم ہندوستانی ثقافت وتاریخ کے عظیم ترین علمی کارناموں کے فارسی تراجم آتے ہیں: ’’نامۂ خردافزا‘‘، ’’سنگھاسن بتیسی‘‘ کا ترجمہ (۹۸۹ھ/۱۵۸۱ء)، ’’رزم نامہ‘‘، ’’مہابھارت‘‘ کا ترجمہ (۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء ومابعد) ’’ترجمۂ رامائن‘‘ (۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء تا ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء)، ’’ترجمۂ تاریخ کشمیر‘‘ (’’راج ترنگنی‘‘) کی تلخیص و اختصار (۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء)، ’’بحرالاسماء‘‘ (سنسکرت ’’کتھا ساگر‘‘ کا ترجمہ) (۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) کے علاوہ ’’اتھروید‘‘ کا نامکمل ترجمہ اس میں شامل ہیں۔ تیسرے زمرہ میں خالص دینی اور سماجی

نوعیت کی کتابیں شامل ہیں۔ ''کتاب الحدیث'' جو فضیلت جہاد اور فضیلت تیر اندازی و آلات حرب سے متعلق تھی، ۹۸۶ھ/۱۵۹۴ء میں لکھی گئی۔ اور دوسری تصنیف ''نجات الرشید'' ہے جس کی تکمیل ۹۹۹ھ/۹۱-۱۵۹۰ء میں ہوئی اور جو ہمارے مطالعہ کا موضوع ہے۔ (نجات الرشید، ۳۱۸ ''درسن نہ صد و نود و نہ در بلدۂ لاہور این عجالہ را می نوشتم'' نیز ۳۲۰ و مقدمہ مرتب ''کو'')

''نجات الرشید'' کے بارے میں مختلف مورخین اور تجزیہ نگاروں نے الگ الگ رائے قائم کی ہے۔ پٹر ہارڈی (Peter Hardy) کا خیال ہے کہ ''تصوف، اخلاق اور بدایونی کے زمانے کی مہدوی تحریک کے متعلق ایک کتاب ہے۔'' (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ ''بدایونی'')۔ سید معین الحق کی رائے ہے کہ ''نجات الرشید کو بعض محققین نے تصوف کی ایک کتاب قرار دیا ہے۔ یہ خیال صرف ایک حد ہی تک درست ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا موضوع تصوف نہیں، بلکہ قرآن، حدیث اور فقہ کی روشنی میں شعائر اسلام یا اسلامی اقدار کی تشریح ہے '' (مقدمہ نجات الرشید، ل)۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ '' فضلائے تاریخ کی نظر میں نجات الرشید اس لیے بھی ایک اہم تصنیف ہے کہ اس میں سولھویں صدی کے مسلمانوں کی معاشرتی اور دینی زندگی کی ایک مثالی تصویر ملتی ہے، اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کے انفرادی اور اجتماعی کردار کے جو معیارات اس میں پیش کیے گئے ہیں ان پر پورے اترنے والے لوگوں کی تعداد بہت کم ہوگی ہماری تاریخ کا وہ دور ایک اچھے مسلمان سے حقوق اللہ اور دینی امور ہی میں نہیں بلکہ حقوق العباد اور معاشرتی زندگی سے متعلق معاملات میں کیا مطالبہ کرتا تھا۔ اہم مسائل اور موضوعات کے ساتھ ساتھ ہم کو مہذب سوسائٹی کے معمولی آداب کا ذکر بھی ملتا ہے '' سید معین الحق کا یہ بھی خیال ہے کہ دین الٰہی کے نفاذ کے بعد سے لوگوں پر شریعت کی گرفت ڈھیلی پڑتی جا رہی تھی کہ وہ ''اسلامِ مجازی'' کے پرچار کا شکار ہوتے جا رہے تھے۔ ''نجات الرشید'' میں بادشاہ وقت یا اس کے درباریوں کے خیالات اور اقدامات کا خاص طور پر ذکر نہیں ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

حالات اس قدر نامساعد ہو چکے تھے کہ اس کی اشاعت زیادہ نہ ہوئی... ''(ایضاً ل،لا)
کتاب کا موضوعاتی تجزیہ اس کی نوعیت متعین کرنے میں مدد کرے گا۔

مؤلف کتاب نے اپنے بلاعنوان مقدمہ/پیش لفظ میں حمد و صلوٰۃ کے بعد اپنے نا
نامی ''عبدالقادر بن ملوک شہ'' کے اظہار صریح کے ساتھ یہ محرک تالیف بتایا ہے کہ عظیم امیر
مؤلف نظام الدین احمد نے ''عیوب دل'' و ''آفات نفس'' و ''گناہان کبیرہ و صغیرہ''
مشتمل کتاب لکھنے کی ہدایت کی اور اس سے متعلق جو یادداشتیں اور مواد (طومار) جمع کر لیا
وہ بدایونی کے حوالہ کر دیا۔ موخرالذکر نے حسب ارشاد نظامی مختلف فصول میں اس موا
(طومار) کی مدد سے پوری کتاب مرتب کی اور اس کا تاریخی نام ''نجات الرشید'' رکھا جو م
خیز و بصیرت آفریں بھی ہے۔

اولین فصل کتاب ''توبۂ نصوح'' کے معانی و مفاہیم سے بحث کرتی ہے۔ وہ آیا
قرآنی، احادیث نبوی، آثار و اقوال صحابہ و بزرگان اور اشعار سے مزین ہے۔ اس کے بعد
فصول بھی ''گناہ بعد توبہ کردن'' کے فلسفہ سے متعلق ہیں۔ اور ان میں حکایات انبیاء و صالح
کے علاوہ اشعار سے بھی کام لیا گیا ہے۔ گناہ و توبہ کا باب کافی مفصل ہے (۱۶-۱) مؤلف
گرامی نے اس کے بعد گناہوں کی تفصیل و تقسیم فصل فصل پیش کی ہے۔ اس سے قبل معصیہ
کے اسباب و فطرت پر ایک بڑی قیمتی بحث ہے (۲۲-۱۶)۔ گناہ کبیرہ کی تعریف کے بعد ذ
کبائر ہے جو متعدد فصول میں سترہ بڑے گناہوں کی تشریح و تفصیل پیش کرتا ہے جن پر علما
اسلام اور حکمائے دین کا اتفاق ہے۔ ان کے بعد بدایونی نے ان گناہان کبیرہ کی تصر
تفصیل کی ہے جو ہیں تو کبیرہ، مگر ان کو عام طور سے شمار نہیں کیا جاتا۔ ان میں فکری انحراف
بھی شامل ہیں اور ظاہری عیوب بھی (۳۵-۲۲)۔ کبائر کی ایک قسم بدایونی کے خیال میں
ہے جو کفر تک لے جاتی ہے۔ ان پر بحث و تمحیص کرتے ہوئے ان کی تعداد چالیس تک
دی ہے۔ (۱۷۴-۳۵)۔ اس کے بعد ان چالیس جرائم (چہل جریمہ) کا ذکر و تجزیہ
جن کا تعلق عمل سے ہونے کے ساتھ اعتقادی بے راہ روی سے بھی ہے (۲۵۳-۱۷۴

فصل چہارم میں ان گناہوں کا ذکر ہے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے اور جن کا ضرر بندوں سے چنداں متعلق نہیں (۸۸-۲۵۳) تعداد ان کی بھی چالیس ہے۔ پانچویں فصل بھی چالیس ''جرائم'' سے بحث کرتی ہے جو منافی مروت ہیں۔ (۲۸۸-۳۵۴)۔ چھٹی فصل میں ان مختلف و دیگر جرائم (چہل گونہ) کا بیان ہے کہ ان میں سے بعض محرمات و منہیات کی قبیل سے ہیں اور ''بعض عیوب و آفات النفس'' کے زمرہ سے (۴۲۵-۳۵۴)۔ اور فصل ہفتم و آخریں ان چالیس خطاؤں سے متعلق ہے جو'' جملہ تقصیرات و منہیات ہیں'' مگر بعض ''عورات'' (پوشیدہ افکار) سے بحث کرتی ہیں (۹۶-۴۲۵)۔ خاتمہ میں چند تذئیل در بیان فرق کبیرہ وصغیرہ ہے اور خاتمہ ''تصحیح توبہ وقبول آں'' پر ہوتا ہے۔

اس مجمل تجزیۂ مباحث سے یہ غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ بدایونی کی یہ کتاب صرف ''جرائم نامہ یا گناہ نامہ'' ہے۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ مؤلف علام نے اس کتاب کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح پیروی سے افراد وطبقات اور معاشرۂ انسانی کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سنواری جاسکتی ہے۔ بلکہ یہی وہ نسخۂ کیمیا ہے جو انسان اور اس کے معاشرہ کی صحیح ترتیب وتہذیب کرسکتا ہے اور تمام بشری ساجوں کے امن و امان، سلامتی وسلام اور چین وسکون کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ صرف یہی نہیں وہ سعادت دارین کا بھی ضامن ہے۔

مؤلف ''نجات الرشید'' نے اس مقصود ومطلوب کو مرکزی نقطہ بنا کر ان اقدار صالحہ کی تفصیل وتشریح مثبت ومنفی دونوں انداز میں پیش کی ہے جن کو اقدار عالیہ مطلقہ سے زیادہ اسلامی کہا جانا چاہیے کہ ان کے نزدیک وہی صحیح ترین اور مفید ترین اقدار، عمل کے پیمانے اور فکر کے سانچے تھے۔ اصولی اور فکری لحاظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ''نجات الرشید'' محض سولھویں صدی عیسوی کے ہندوستانی معاشرہ اور اس کی معاشرتی اور دینی زندگی کے معاملات سے ہی متعلق نہیں ہے بلکہ وہ ہر مسلمان سماج اور اسلامی معاشرہ کی تہذیب وتربیت کا نظام فراہم کرتی ہے۔

بایں ہمہ ایک یہ بھی مسلمہ حقیقت اور فطری واقعیت ہے کہ ہر کتاب اپنے مؤلف و مصنف کے آراء وافکار کے علاوہ اپنے ملک و معاشرہ، حالات و واقعات اور تاریخی تناظر کا آئینہ بھی ہوتی ہے۔ آفاقی اور ابدی افادیت کی حامل کتب ونگارشات زمان ومکان کے جبر، پس منظر کی حدود محدود سے ماوراء، حیات واقدار کی وسعت وبیکرانی سے بھی رشتہ استوار رکھتی ہیں۔ ''نجات الرشید'' کی اسلامیت سے قطع نظر، وہ اپنے عہد کے حالات وکوائف اور خیالات ورجحانات اور وقائع وحادثات کی بھی آئینہ داری کرتی ہے۔ اس مختصر مقالہ میں اسی پہلو پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد وقیام وسکونت کے بعد ان کی سماجی زندگی کا متاثر ہونا فطری تھا۔ ہندی تہذیب وثقافت، اس کے رسوم ورواج، عادات واطوار اور فکری رجحانات وعلمی آثار سے مسلم حکمراں، طبقات امراء وعوام اسی طرح متاثر ہوئے جس طرح وہ اپنے آبائی اوطان وممالک میں ایرانی - مجوسی افکار واعمال سے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کی تہذیب وتمدن اور معاشرت وزندگی کو اسلامی حدود میں، اس تمام ہندی تہذیبی تاثر پذیری کے باوجود اگر کوئی چیز محفوظ ومامون رکھ سکتی تھی تو وہ ان کی دینی تعلیمات، فکری رجحانات اور علمی قواعد وارکان ہی تھے۔ اسی لیے اسلام نے اسلامی حدود میں تہذیبی وسماجی لین دین کی اجازت اسی شرط سے مشروط کر رکھی ہے۔

علمائے دین اور مفکرین اسلام نے بالخصوص وقت کی رفتار اور مسلم معاشرہ پر اس کے اچھے برے اثرات پر ہمیشہ نظر رکھی اور صالح ومفید اعمال ورسوم کے قبول واخذ کی تائید اور مضر ومفسد افکار وافعال کے رد واسترداد کی حکمت عملی اختیار کی۔ ان کے علاوہ سلاطین عصر اور شاہان وقت ہمیشہ جہانگیری وجہاں بانی کے ساتھ ساتھ دین پناہی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے کہ ان کی فلاح عقبیٰ کے علاوہ سیاسی خوشحالی اور دنیاوی کامرانی کی ضمانت انھیں سے فراہم ہوتی تھی۔ وہ ہندوستانی اقوام وممالک کے حکمراں بھی تھے اور ملت اسلامیۂ ہندیہ کے پاسباں بھی۔

دین پناہی اور ملت کی نگہبانی اور حفاظت سے مسلم سلاطین اور حکمرانوں نے جب بھی غفلت برتی یا خود اس کے لیے خطرہ بن گئے تو ان کے خلاف فکری اور عملی جہاد کیا گیا۔ عملی جہاد کی تاریخ تو زمان و مکان کی حدود کی پابند رہی لیکن فکری جہاد کا تسلسل جبر زمان و مکان کو خاطر میں نہیں لایا۔ عہد اکبری میں بالخصوص دین الٰہی کے فکر و نفاذ کے بعد جب سلطان وقت نے دین پناہی سے زیادہ جہاں پناہی اور اس سے زیادہ ''فکری و عملی الحاد پناہی'' شروع کی تو مجدد الف ثانی جیسے عظیم ابطال اسلامی کے دوش بدوش ملا عبدالقادر بدایونی جیسا فروتر درباری بھی اپنی بساط بھر میدان عمل و علم میں اتر آیا۔

فکری الحاد و دینی انحراف پر نقد کرنے کے ساتھ ساتھ ملا عبدالقادر بدایونی نے ان کے عملی تجاوزات پر بطور خاص ارتکاز کیا ہے جو دین الٰہی اور شہنشاہ اکبر کی صلح کل کی پالیسی کے تحت ملت اسلامیۂ ہندیہ میں پیدا ہو گئے تھے۔ فصل دوم میں، ان کبائر پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے جو کفر صریح تک لے جاتے ہیں، مؤلف گرامی نے کلام الٰہی اور مصحف قرآنی کے استہزاء و استخفاف پر بہت مدلل اور قیمتی بحث کی ہے۔ ان کو قاذورات میں ڈالنا، پامال کرنا، حدث و جنابت کی حالت و مکان میں استعمال کرنا، ان سے تمسخر کرنا یا ان کو جلانا وغیرہ کفر صریح تک لے جاتا ہے۔ اسی لیے اسے گناہ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اہانت انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کی عداوت وغیرہ عقائدی کبائر سے بحث کی ہے۔ (۴۵-۳۵) ان میں ''نفاق با خدا و رسول خدا کردن یعنی بظاہر اسلام آوردن و در باطن معتقد کفر بودن'' (۴۱) کی بحث معنی خیز ہے۔

عملی انحرافات زمانہ و شاہ زمانہ پر بالواسطہ اور مخفی انداز میں بت پرستی، آفتاب پرستی، آتش پرستی، تعظیم افلاک و کواکب، بتخانہ بنا نہادن، زنار بستن، قشقہ کشیدن و امثال آن' پر خوبصورت اور تیکھا نقد ملتا ہے۔ بت پرستی کے ضمن میں رقمطراز ہیں کہ ہر چند بت کی صناعت میں ملوث نہ ہوں تاہم ان کی پوجا اور پرستش کرنی، خواہ وہ بشکل تعظیم و توقیر ہو، اسی میں شمار کی جاتی ہے اور قرآن مجید سورۂ ابراہیم ۳۶-۳۵ کے حوالہ سے حضرت ابراہیم کی وہ

دعائے احتراز از بت پرستی نقل کی ہے جس میں ان کی قوم بت پرستی میں ملوث تھی۔ آفتاب
پرستی اور آتش پرستی وغیرھ کے ضمن میں آیات کریمہ (انبیاء ۹۸، زمر ۵۶) نقل کرنے کے بعد
لکھتے ہیں کہ ان میں خطاب کفار سے ہے کہ تم اور جن چیزوں کی پرستش کرتے ہو خدائے واحد
کے علاوہ سب کندۂ دوزخ ہیں۔ تعظیم افلاک کے باب میں بھی آیات کریمہ (حم سجدہ ۳۷
کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر تم ان کی پرستش کرتے ہو یا ان کو قابل پرستش گردانتے ہو
وہ کتنا بڑا نقصان اور فاحش عیب ہے کہ وہ بیچارے تو خود ہماری طرح سے سرگرداں ہیں اور
غایت حیرت سے سروپا میں فرق نہیں کر سکتے (۴۸-۴۵)۔

''زنار بستن'' کو ''علامات کفر'' میں شمار کیا ہے اور ''بعض اہل حقایق'' کے کلام میں
بت وزنار کا ذکر در آنے کی توجیہ کی ہے کہ وہ محض مجازی ''بیان مقام سلوک'' ہے اور اس
ظاہر پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔ باوجود ان تمام تاویلات کے ''ظاہر شرع'' کے لحاظ سے اس
اعتراض باقی رہ جاتا ہے اور عوام کو راہ سلامت کے ان ''اغلوطات'' (انحرافات) میں ملو
نہیں ہونا چاہیے۔ ان کو ظاہر شرع پر عمل کرنا چاہیے کیونکہ انبیائے کرام کی لغزش قدم
حجت نہیں تو زلت قلم شعراء کیونکر ہو سکتی ہے۔ قشقہ کھینچنے کو بھی اسی قبیلہ میں شمار کر کے عارف
شعر نقل کرتے ہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ''غلبہ معبر شیطانی'' ہے۔ بت خانوں کی تعمیر
روایات فقہی اور فتاویٰ کی بنا پر عمل کفر قرار دیا ہے۔ اس سے زیادہ اہم کاہن ومنجم سے علم غ
پوچھنے اور ان پر باور کرنے پر نقد کیا ہے کہ یہ صرف استہزاء ہی نہیں عقیدہ کو خراب کرنے
شے ہے۔ قرآن وحدیث کے علاوہ خلیفہ ہارون رشید کے عہد میں ایک منجم کی پیشگوئی،
سے خلیفہ کی برگشتگی اور منجم کی سزائے موت پر مبنی حکایت نقل کی ہے۔ اس ضمن میں کہانت
حقیقت اور علم نجوم کی مضرت کا ذکر کیا ہے۔ ایک انتہائی دلچسپ نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ اس
معتقد بضر ورت معراج نبوی کا منکر ہو جاتا ہے کہ فلاسفہ اور منجمین کے مطابق بشری جثہ
ضخامت کے سبب لطیف اجرام فلکی سے نہیں گذر سکتا۔ اس بحث میں شیخ شہاب الدین
سہروردی کی ایک حکایت نفحات الانس سے نقل کی ہے (۵۶-۴۸) ''افسون خواندن''

پالیسویں جرم خلاف مروت میں لکھا ہے کہ ''بلکہ حرام است ہمان کہ دران نامہائے بتان و بنیان بزبان ہندوی... باشد (۳۵۲)۔

علم نجوم کے ساتھ ملا بدایونی نے علم فلاسفہ میں غلو کرنے کے جرم کو بھی جوڑ دیا ہے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ علم نجوم کو قطعاً حرام قرار دیا ہے جب کہ علم فلاسفہ میں صرف غلو کرنے کو۔ شیخ مجدالدین بغدادی کی حکایت بیان کرنے کے علاوہ شیخ رئیس ابن سینا کی علمی دینداری کی بھی تصریح کی ہے۔ پھر ان کے علم سے فکری کجروی اور اس کے معتقدات پر اثرات اور : مانی تغیرات کا ذکر کر کے فلاسفہ کے طبقات اور ان کے افکار سے بحث کی ہے (۶۱-۵۶)۔ بدایونی الحاد و زندقہ کی تعریف و تاریخ، اس کی اقسام و انواع، ان کے فکری انحرافات اور سماجی تجاوزات سے قرآن و حدیث اور حکایات و اقوال صالحین کے ذریعہ بحث کرتے ہیں۔ فلاسفہ و متکلمین کی بحث برحشر اجساد، حوادث عالم کے علاوہ تاریخ کے فکر و عقیدہ پر بھی کلام مدلل کرتے ہیں۔ درمیان شیخ محمد نوربخش اور میر سید محمد جونپوری کے فلسفہ وسلوک کی صراحت کرتے ہیں۔ یہ کافی طویل علمی بحث ہے اور اس میں متعدد دوسرے مباحث و حکایات آئے ہیں (۹۹-۶۱)۔

''عزت داشتن کفار'' بھی بدایونی کے نزدیک قابل مواخذہ و لائق ترک جرم عظیم ہے۔ مؤلف نے بہت ہوشیاری اور زیرکی سے یہاں قرآن مجید، سورۂ فتح ۲۹ کا سہارا اختیار کیا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ صحابۂ کرام کافروں کے لیے سخت ہوتے تھے اور باہم نرم۔ نرمی کا پیکر حضرات ابوبکر و عثمان کو قرار دیا ہے اور ''اشداء علی الکفار'' کا پیکر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کہ ''صلابت عمری در غایت اشتہار است'' (۱۰۰-۹۹) ان کے کافروں کو رازدار بنانا بھی جرم ہے کہ وہ ہمیشہ تمہارے رنج و تکلیف اور عداوت دنیاوی و دینی کا باعث ہوتے ہیں (۲-۱۰۱) لیکن اسی کے ساتھ وہ غیر مسلموں سے سماجی تعلقات مؤدت و محبت رکھنے کو ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلام کی یہی تعلیم ہے (۳۷-۳۳۵، ومابعد)۔

قرون وسطیٰ کی تاریخ میں غیر مسلم/ ہندو خواتین سے شادی و نکاح کا سلسلہ ج
پڑا تھا۔ لیکن عہد سلاطین دہلی میں بالعموم نکاح کے بعد یا قبل ان کو حبالۂ اسلام میں
داخل کر لیا جاتا تھا۔ عہدِ اکبری کا یہ طرۂ امتیاز ہے کہ نہ صرف ہندو خواتین سے شادیاں
گئیں بلکہ ان کو نکاح کے بعد بھی اپنے پرانے مذہب پر قائم رہنے کی بخوشی اجاز
دے دی گئی۔ بدایونی نے بہت صاف لکھا ہے اور خاص اس پس منظر میں کہ'' نکاح
کافران بستن و رسوم ایشاں بجا آوردن'' وہ جرم عظیم ہے جو کفر تک لے جاتا ہے۔ اشا
کنایہ یہاں بھی اختیار کیا گیا ہے کہ سورۂ بقرہ کی ایک ہی آیت کریمہ ۲۲۱ دو الگ الگ
حصوں میں نقل کی ہے۔ پہلے ٹکڑے کا ترجمہ بدایونی کا ہے'' در نکاح میارید زنا
مشرکہ تا آنکہ ایمان آرند'' پھر آیت نقل کر کے دوسرے حصہ کا ترجمہ دیا ہے ''وزنا
مومنان را بنکاح کافران درمیارید تا آنکہ ایمان آرند''۔ آیت کریمہ کا دو حصوں میں تقس
کر کے ان کا الگ الگ ترجمہ دینا خاصا معنی خیز ہے (۱۰۰)۔

''مسجد ویران ساختن بی نیت تعمیر'' (۶-۱۰۲)، تغیر قبلہ (۱۰-۱۰۲) کے سا
بدایونی نے'' حلال را حرام و حرام را حلال دانستن'' (۱۳-۱۱۰) کو بھی ان ہی جرائم قب
میں شمار کیا ہے۔ مؤخر الذکر میں'' خوردن خمر و خوک و زنا و امثال آں'' نص قطعی سے حرا
قرار دے کر ان جرائم کا ذکر کیا ہے جو مختلف فیہ حرمت کے زمرے میں آتے ہیں۔ ا
میں متعہ کا شمول دلچسپ ہے ان سے کہیں زیادہ دلچسپ، معنی خیز اور حالات حاضرہ
غماز'' کتب پیشینیان خواندن'' کا جرم عظیم ہے جن کے ترجمہ و تلخیص کا کام خود بدایونی
بادل ناخواستہ انجام دینا پڑا تھا۔ (۱۵-۱۱۳) مسلمانوں کے بعض طبقات میں فرقہ وارا
عصبیت اور جہالت کے سبب'' سب اہلبیت'' اور سبّ صحابۂ کرام'' کے جرائم بھی ذائع
شائع تھے اور آج بھی ان سے پناہ و نجات نہیں۔ بدایونی نے ان دونوں پر مفصل کلا
کرنے کے بعد'' سب دہر'' اور'' دشنام دادن ابر و باد و باراں'' کو بھی بیان کیا۔
(۲۸-۱۱۵) ''بدعت'' کے بارے میں بدایونی کا ذہن صاف ہے کہ'' ماکولات

مشروبات وملبوسات اور دوسرے مباحات کے باب میں تصرف اگر مخالف شرع نہ ہو تو بدعت حسنہ ہے جبکہ دوسری قسم حرام ہے جس میں ولایت وامامت کا تصور بھی شامل کر لیا ہے اصلاوہ دین میں غیر دینی چیزوں کی شمولیت کو بدعت سعیہ اور حرام کہتے ہیں (۳۲-۱۲۸)۔

بعض دوسرے جرائم وذمائم کا ذکر کرنے کے بعد بدایونی نے ایک فصل میں "سجدۂ غیر کردن" کی قباحت بیان کی ہے۔ وہ ''بروجہ تحیت'' اور ''سجدۂ تحیت'' ''درمعنی زمیں بوسی'' کے بھی قائل معلوم نہیں ہوتے۔ اگر چہ انھوں نے فقہاء اور صوفیا کے اقوال و حکایات کے پردے میں بات کہی ہے لیکن ان کا اشارہ صاف دربار اکبری کی طرف ہے جہاں سجدۂ پادشاہ رائج تھا۔ انھیں کی مانند بعض دوسرے جرائم کا ذکر بدایونی نے دربار اکبری اور اس کے امراء وعوام کے حوالہ سے کیا ہے۔ ان کا تعلق اگر چہ عمل سے ہے لیکن ان کی کارگزاری اعتقاد کے باب میں بھی ہو جاتی ہے۔ ان میں ''ترک صلوٰۃ، زکوٰۃ نادادن''، ''روزۂ ماہ رمضان عمداً خوردن'' اور ''بحج نہ رفتن باوجود استطاعت'' خاص ہیں۔ بدایونی نے اشارہ وکنایہ کے علاوہ ترک حج کے باب میں اپنے عہد کے شیخ الاسلام کے زکوٰۃ نہ ادا کرنے اور حج کو ''ارتکاب نامشروعات کی بنا پر کفر ومعصیت قرار دینے پر'' حکایت کے پردے میں بیان کیا ہے۔ شیخ الاسلام سے بدایونی کی مراد، بقول سید معین الحق، مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری سے ہے۔ حج کے ترک اور اس کے دلائل باطلہ کے سلسلہ میں بدایونی کا لہجہ کافی سخت اور جارحانہ ہے۔ انھوں نے فقیہ کو بنائے اسلام خراب کرنے کے باوجود ''وارث المرسلین'' اور ''تابع خیر النبیین'' کہلانے پر لعن طعن کیا ہے۔ انھوں نے ''سفیہان ابلہ اور جہیان گمرہ'' پر بھی نقد کیا ہے جو خانۂ خدا، حج بیت اللہ، مسلمانان اور مسلمانی کا استہزاء کرتے ہیں اور ان ''شوخ چشمان'' کا انجام بد بتاتے ہیں (۸۶-۱۷۴)۔

ارکان اربعہ کے حوالے سے عبدالقادر بدایونی نے امام غزالی اور شاہ ولی اللہ

دہلوی کی مانند اسرار دین کا ایک قیمتی اور عظیم مبحث پیش کیا ہے۔ نماز و روزہ و زکوٰۃ کے باب میں ان کا بیان مختصر ہے لیکن ایک مخصوص فصل میں ان چاروں ارکان کے اسرار و علم کو بیاں کرتے ہوئے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ قرون وسطیٰ میں شاہ ولی اللہ سے قبل علم اسرار دین کا یہ مختصر و اشاراتی بیان بھی کافی اہم ہے (۹۱-۱۸۶)۔

ماکولات و مشروبات کے باب میں بدایونی نے ''خون و خوک و دیگر مردار خوردن'' کے علاوہ ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لینے کے برے طریقہ کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ (۹۳-۱۹۱)۔ راہ زنی، بادشاہ سے بغاوت، بادشاہ کو برا بھلا کہنا بھی انہیں جرائم میں شامل کیا گیا ہے (۹۸-۱۹۴)۔ اپنے معاصر عہد کے دوسرے گناہوں اور جرموں میں بدایونی نے متعدد کو شامل کیا ہے جیسے ''سرود گفتن و رقص کردن'' (۱۵-۲۱۰)۔ جس میں صوفیہ کے نزدیک سماع کے حلال ہونے کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے۔ ایک اور عصری بیماری ''رشوت گرفتن و دادن'' بھی ان کے نقد و احتساب کے نشتروں کا نشانہ بنی ہے (۳۶-۲۳۵)۔ ''بیع احرار'' کو جرم عظیم اور گناہ کبیر قرار دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ ''در ہندوستان بیشتر بیع احرار شائع بود'' (۴۰-۲۳۹)۔ ان کا دوسرا جملہ زیادہ معنی خیز ہے ''اما الحمدللہ کہ درین ایام این فعل اندکی برطرف شدہ''۔ ''دیوثی'' کو اقبح قبائح بتاتے ہیں اور قرآن و حدیث کے علاوہ عقل کے لحاظ سے بھی اس کی قباحت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ''و این رسم در ہندوان ہند تا این زمان در بعضی جا باقی ماندہ است'' (۴۳-۲۴۲ و مابعد)۔ مثلہ خواہ انسانوں کا ہو یا جانوروں کا، آدمی کا خصی کرنا ہو یا بلا ضرورت جانوروں کا بدایونی کے نزدیک جرم و گناہ ہے اور قابل نفریں۔ حرم محرم میں مخنثاں کو رکھنا بھی اس عہد کا ایک رواج تھا۔ بدایونی نے اس پر بھی سخت نقد کیا ہے اگرچہ وہ اسلامی مآخذ، اصول اور حکایات کے پردے ہی میں ہے (۴۸-۲۴۴)۔

اباحتی انداز فکر اور اسلام دشمن پالیسی اپنانے کے سبب شہنشاہ اکبر نے اسلامی

ارکان و فرائض ترک کرنے کی فضا پورے ملک اور مسلم سماج میں پیدا کر دی تھی۔ اس پر اسلامی عناصر اور ملک و ملت کے سنجیدہ طبقات کو صدمہ تھا اور وہ اسلامی افکار و عقائد کی تصحیح و ترویج کے ساتھ ساتھ ارکان و اعمال اسلام کی پابندی کرنے اور کرانے کی جد و جہد کرتے تھے۔ بدایونی نے فصل چہارم میں جہاں اور حقوق اللہ سے متعلق گناہوں اور جرموں کا ذکر کیا ہے وہاں ارکان اسلام کے تعلق کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ ترک جمعہ و جماعت (۵۵-۲۵۳)، جسمانی طہارت و نظافت (۵۶-۲۵۵) اور طہارت سے متعلق متعدد امور کو ان میں شامل کیا ہے (۶۶-۱۵۷)۔ ان میں ''صورت گری'' کے جرم کا ذکر آیت و حدیث اور فرمان حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے آیا ہے (۶۷-۲۶۶)۔ ایک اور فکری اور سماجی برائی ''شگون گرفتن'' پر بھی اسی طرح نقد کیا ہے (۷۱-۲۶۹)۔

فکری انحرافات اور سماجی انحطاطات کی متعدد دوسری مثالیں نجات الرشید میں بیان کی گئی ہیں جو عہد اکبری کے علاوہ بعد کے زوال آمادہ مسلم معاشرہ اور ملکی سماج پر فکری، اخلاقی اور عملی کھوکھلے پن کا ثبوت فراہم کرتی ہیں جیسے ''بہ پدران فخر کردن''، تعلّی اور تبری، دارالکفر میں سکونت، غیراللہ کی سوگند، آلات موسیقی بنانا بیچنا وغیرہ (۸۸-۲۷۸)۔ خلاف مروت جرائم میں حسب ذیل سماجی جرائم اہل ہند کا نقد ہے داڑھی، مونچھ، زیر ناف وغیرہ جسم کے تمام بالوں کو نہ تراشنا جیسا کہ ''جوگیان ہندو'' کا طریقہ ہے۔ (۲۹۴) یا سر وریش و زہار کا گھٹا دینا جیسا کہ ''جمعی از اہل ہند'' کا وطیرہ ہے۔ دوسرے جرائم میں: ناخن دراز رکھنا، ختنہ نہ کرنا، بڑی مونچھیں رکھنا، سونا چاندی چھپا کر رکھنا، ریشمی لباس پہننا، گیروے اور جوگیانہ کپڑے پہننا، افیون و بھنگ وغیرہ منشیات کھانا، شراب نوشی و خرید و فروخت ''نرد و دیگر بازیہا'' کھیلنا، کتے و خنزیر فروخت کرنا، زن بیگانہ سے گانا سننا، کافروں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا وغیرہ (۳۲۸-۲۹۵)۔

دین الٰہی کے فکر و اجرا کے پیچھے یہ خیال خام اور غلط الانام کار فرما تھا کہ دین اسلام اپنے پیغمبر کریم ﷺ کے ہزار سال بعد از کار رفتہ اور ناقص ہو جائے گا لہذا ایک اور دین اور

پیغمبر دین کی ضرورت پڑے گی ۔ اسی فکر و نظر نے جلال الدین اکبر سے دین الٰہی
کرایا اور تاریخ الفی لکھوائی کہ سند رہے اور وقت ضرورت کام آئے۔ عبدالقادر بدا
''نجات الرشید'' میں ایک خاص فصل ''عروج و زوال امت'' کے عنوان سے تیسویں
مروت جرم'' ضابطہائے بدنہادن'' کے تحت قائم کر کے لکھا ہے: ''و این عام تر است از
خواہ مہمات دینی باشد خواہ در امور دنیوی کہ داخل در ایذائی خلق و ضرر عباد است و باعث
فساد و تخریب بلاد است... قرآن و حدیث سے استناد کرنے کے بعد بدایونی نے خا
ہزار سالہ فتنہ کے بارے میں لکھا ہے۔ ''.....و این زمان کہ ہزار سال از ان عہد گز
لازم است کہ دین روئی در نقصان دہد۔ چنانچہ از بسیاری اختلاف علماء و جدل و خلاف
و وفور حیل و گریزی ارباب دخل کار بجائی کہ رسیدنی بود رسید، و دیدیم آنچہ بایستنی د
بدایونی نے اس کے بعد اس ہزار سالہ فتنہ کے تعلق سے مشہور حدیث نبوی کے بار
ایک استفتا کا ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے ''اکابر حرمین شریفین'' سے اس کے مضمون کی
عدم صحت کے بارے میں پوچھا۔ جلال سیوطی نے اس کو ضعیف قرار دیا اور امت م
مدت قیام و دوام کے بارے میں دلائل کے ساتھ ایک رسالہ لکھا۔ مؤلفِ گرامی بدا
اس کے بعد شیخ اکبر ابن عربی کے ایک مضمون عربی کا فارسی ترجمہ کیا اور ان کے
ثابت کیا کہ اس امت مسلمہ کی مدت کارگزاری و کارفرمائی طویل ہے۔ اسی ضمن میں
ایک اہرام کے ایک کتبہ کی تحریر سے نتیجہ نکالا کہ ابھی کار جہاں اور مقصود انسان در
بدایونی نے اس کے ساتھ حدیث نبوی'': خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین:
خیر القرون کے محاربات و مشاجرات پر حکایت کے حوالے کے ساتھ بحث کی ہے
الٰہی کے پس منظر کے عوامل کو اشارہ کنایہ میں بے نقاب کیا ہے (۳۲۔۳۲۷)۔

استبدادی نظام حکومت اور مطلق العنان شہنشاہیت میں اہل ہنر کا ایک عظ
المیہ ان کی زبان بندی رہتی ہے۔ کچھ صاحبان ثبات و عزیمت البتہ سر کٹا کر بھی سلا
کے سامنے کلمۂ حق کہہ گذرنے کا یارا رکھتے ہیں۔ جن کو برملا اظہار حق میں مصلحت نظ

وہ اشارہ کنایہ اور استعارہ کی لطیف زبان کا سہارا لیتے ہیں۔ بدایونی جیسے صاحبان ضمیر کے لیے ایک راستہ تو یہ تھا کہ وہ مقالات صدق وصفا صفحات قرطاس والواح پر ثبت تو کر دیں مگر ان کو ایمان مجبور کی مانند مستور و مخفی رکھیں جیسا کہ انھوں نے اپنی تاریخی تالیف ''منتخب التواریخ'' کے باب میں کیا یا پھر استعاراتی زبان و بیان میں اصول و اسلام کے پردۂ حفاظت وصیانت میں سب کچھ کہہ گذریں اور یہی وطیرہ انھوں نے ''نجات الرشید'' میں اختیار کیا۔

بدایونی کی یہ کتاب لطیف بنیادی اور ظاہری طور سے اسلامی اقدار و احکام پر مشتمل نظر آتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ''نجات الرشید'' عہد اکبری میں شہنشاہ وقت کی اسلام دشمن اور اباحیت پسند پالیسیوں کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی اعتقادی، فکری اور عملی برائیوں اور انحرافات کا ناقدانہ مطالعہ پیش کرتی ہے۔ مؤلف علام نے اس میں عام قلبی امراض اور سماجی جرائم کو بھی شامل کر کے اس کو ایک عام اصولی کتاب اور اسلامی تالیف کا رنگ دے دیا ہے۔ اس ضمن میں یہ حقیقت بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بدایونی نے ''نجات الرشید'' میں اسلام و اخلاق کے اثباتی پہلوؤں کو بالکل شامل نہیں کیا ہے صرف سلبی جرائم و ذمائم پر ارتکاز کیا ہے۔ تالیف کا یہ زاویہ اور قلم کا یہ انداز بھی اس کتاب لطیف کو اپنے عہد کا تنقیدی مطالعہ (critique) بناتا ہے۔

شفقت رضوی

مثنوی بوستان خیال

سید سراج الدین حسینی المتخلص سراج ۱۳ر صفر ۱۱۲۴ھ روز دوشنبہ کو اورنگ آباد
پیدا ہوئے (۱)۔ ان کے والد سید درویش نے ان کا تاریخی نام ''ظہور احد'' رکھا۔
درویش اسم بہ مسمومہ تھے۔ وہ صوفی منش، درویش صفت عالم تھے۔ درس و تدریس ان کا
تھا۔ سراج کی تعلیم و تربیت کا بندوبست انھوں نے اپنی نگرانی میں کیا۔ یہ سلسلہ سراج کے
سال کی عمر کو پہنچنے تک جاری رہا۔ ۱۳ سال کی عمر میں ان پر جذب و مستی کی کیفیت طاری
گئی۔ اس بارے میں ان کے معاصر تذکرہ نگار افضل بیگ خاں قاقشال نے لکھا ہے

''چون سیزدہ سالہ شد وحشتے در مزاجش راہ یافت تا ہفت سال روضۂ منورہ متبرکہ حضرت برہان الدین غریب قدس سرہ دیوانہ وش ماند شبہا روز بحالت بے اختیاری بکوہ و صحرا می گشت، پدرش سید درویش زنجیر در پایش کردہ، بعد چندی بہ افاقت آمدہ''۔ (۲)

اس کی تصدیق سراج کی اس خودنوشت سے بھی ہوتی ہے جو منتخب دیوانہا
دیباچہ میں شامل ہے۔ انھوں نے معلومات میں یہ لکھ کر مزید اضافہ کیا ہے کہ:

''از جوش ہماں مستی اشعار شورانگیز و ابیات درد آمیز بہ زبان فارسی از کمال حال بعرصہ زبان می آمد و اقتضائے احوال را بہ تحریر آن آشنا نمی ساخت۔ اگر آن اشعار تمام بہ تحریری آید دیوان ضخیم ترتیب می یافت''۔ (۳)

ان بیانات کی روشنی میں اندازہ ہوتا ہے کہ سراج نے فن شاعری میں کسی
رہنمائی حاصل کئے بغیر ۱۳ سال کی عمر میں یعنی ۱۱۳۷ھ، ۱۱۳۸ھ میں والہانہ انداز
شاعری کا آغاز کیا۔ ان کا کلام فارسی میں ہوتا جسے ضبط تحریر میں لایا نہیں گیا اسی طرح

ایک فارسی دیوان تلف ہو گیا۔

سراج پر جذب کی کیفیت سات سال جاری رہی۔ اور ۱۱۴۴ھ، ۱۱۴۵ھ میں ان کے ہوش و حواس بحال ہوئے۔ حالت جذب و مستی کے زمانہ ہی میں ان کے دوست عبدالرسول خان نے ان کی زبان سے اشعار آبدار رواں ہوتے سنے تھے۔ انھوں نے سراج سے خواہش ظاہر کی کہ وہ اپنی خداداد صلاحیت کو ضائع نہ کریں اور فارسی کے بجائے اردو میں شعر گوئی کا آغاز کریں۔ چنانچہ اپنے دوست اور برادر طریقت کے کہنے پر انھوں نے اردو میں شعر گوئی کا آغاز کیا۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک کہ ان کے مرشد شاہ عبدالرحمٰن چشتی اس پر معترض نہ ہوئے۔ سراج منصب الفقر فخری پر فائز ہوئے اور حسب الحکم ریختہ گوئی ترک کر دی۔ ان کا بیان ہے کہ:

> ''فقیر چندی بلباس فاخرہ الفقر فخری ممتاز گردید و از ہمان روز موافق امر مرشد برحق تا حالت تحریر سال ہفتدہم است دست زبان از دامن سخن موزوں کشید''۔(۴)

سراج نے اظہار خیال میں لفظی احتیاط سے کام نہیں لیا ہے ان کا یہ کہنا درست نہیں کہ ''دست زبان از دامن سخن موزوں کشید''۔ دراصل ان کا اشارہ ریختہ گوئی ترک کرنے کی طرف ہے، مذکورہ تحریر ۱۱۵۹ھ کی ہے اس سے سات سال قبل ۱۱۵۲ھ کو انھوں نے مروجہ مقبول صنف سخن غزل سے بے تعلقی اختیار کر لی اور اسی سال ان کے دوست اور برادر طریقت عبدالرسول خاں نے ان کا دیوان مرتب کیا اور سراج نے ترتیب دیوان کی تاریخ کہی:

جب کیا جزو پریشان سخن شیرازہ بند
تھے چوبیس برس میری عمر بے بنیاد کے
سال ہجری تھے ہزار و صد و پنجاہ ودو
واقف علم لدنی صاحب ارشاد کے(۵)

۱۱۵۲ھ کے بعد ان کی شاعری کا سلسلہ جاری رہا اس دور میں انھوں نے مثنویاں

لکھیں، ان میں دس مثنویاں نسبتاً مختصر ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) مثنوی در صفت حق سبحانہ تعالٰی گوید (۲) مثنوی مناجات (۳) مثنوی نعت د
رسالت پناہ (۴) مثنوی در صفت چار یار (۵) مثنوی مناجات (۶) مثنوی پیغام فر
بدست صبا (۷) مثنوی پیغام فرستادن سوئے دلربا (۸) مثنوی پیغام فرستادن
دلربا بدست صبا (۹) مثنوی احوال نوشتہ است (۱۰) قصیدہ

یہ ترتیب ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد دکن میں محفوظ مخطوطہ (۵۵۸) کے م
ہے جبکہ پروفیسر سروری نے کلیات سراج میں ترتیب مختلف رکھی ہے۔ انھوں نے حمد
صفت حق سبحانہ تعالٰی) کو آٹھویں نمبر پر رکھا ہے انھوں نے ''مثنوی احوال نوشتہ است''
حصوں میں تقسیم کر دیا ہے ممکن ہے ترتیب کلیات کے وقت جو نسخہ قلمی ان کے پیش نظر تھا
میں یہی ترتیب ہو۔ بظاہر یہ الگ الگ مثنویاں ہیں لیکن ڈاکٹر محی الدین قادری زور کا خ
ہے کہ یہ ایک ہی طویل مثنوی کے حصے ہیں انھوں نے ادارہ ادبیات اردو میں محفوظ مخط
کلیات سراج کی تفصیلات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''سراج نے ایک مسلسل مثنوی لکھی تھی۔ چنانچہ اس کلیات میں وہ مثنوی مسلسل لکھی گئی ہے۔ جس کے درمیان کئی عنوانات سرخ روشنائی میں ہیں لیکن مثنوی کے اجزاء کو مطبوعہ کلیات میں آگے پیچھے ایسے عنوانات سے شائع کیا گیا ہے جو اصل مثنوی کے عنوانات سے مختلف ہیں۔ اور علیحدہ علیحدہ چھوٹی چھوٹی مثنویاں معلوم ہوتی ہیں''۔(۶)

ڈاکٹر زور کا بیان اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ سراج کے شاگرد خواجہ عنایت ال
فتوت نے بھی سراج کی تتبع میں ایک طویل مثنوی ''در معنی'' تصنیف کی تھی جو کئی اجزاء پر مشتمل
ہے اور ہر جزو کا جداگانہ عنوان ہے۔ اس طرح ہر جزو کو مختصر مثنوی کہا جا سکتا ہے۔(۷)

سراج کی اہم اور شہرۂ آفاق مثنوی ''بوستان خیال'' ہے۔ اس کے سال تصنیف
کے بارے میں عبدالجبار ملکاپوری (۸) محمد سردار علی (۹) غفور احمد مجددی (۱۰) ظفریاب

خاں (۱۱) رام بابو سکسینہ اور بعض دیگر اہل قلم حضرات نے یہ غلط اطلاع تحریر کی ہے کہ بوستان خیال ۱۱۷۳ھ کی تصنیف ہے حالانکہ ان حضرات نے مثنوی کا سرسری مطالعہ کیا ہوتا تو یہ غلط پیدا فہمی نہ ہوتی۔ سراج کی مثنوی کے آخری اشعار یہ ہیں:

کیا جب اس مثنوی کا خیال — تھے ہجری ہزار و صد شصت سال
شمار اس کی ابیات کا جب کیا — تو ہجری کے سن سے موافق ہوا
زبس اس میں ہے سیر گلشن مدام — رکھا بوستان خیال اس کا نام
عدد جبکہ اس نام کے آئے ہات — مطابق ہوئے سال و ابیات سات
یہ دو دن کی تصنیف ہے حسب حال — زباں پر نکل آیا دل کا ابال
نظر میں نہ لاؤ تم اس کا قصور — کہ ہے دردمندی سے یہ بات دور

ان اشعار سے یہ نتائج اخذ کرنا مشکل نہیں کہ:

(۱) مثنوی ہزار وصد وشصت (۱۱۶۰ھ) کی تصنیف ہے۔

(۲) اس کے اشعار کی جملہ تعداد بھی ۱۱۶۰ ہے۔

(۳) اس کا نام بوستان خیال رکھا گیا جب اس نام کے عدد شمار کئے گئے تو وہ بھی ۱۱۶۰ نکلے۔

(۴) مثنوی صرف دو دن کی کاوش میں مکمل ہوئی۔

بوستان خیال بحر متقارب محذوف فعولن فعولن فعولن فعل میں ہے یہی بحر میر حسن کی مثنوی سحرالبیان کی ہے۔ یہ میر کی بعض مثنویوں کی طرح آپ بیتی کے انداز میں ہے۔ سراج خو قصے کے اہم کردار یعنی ہیرو ہیں اور چونکہ اس میں ایک موقع پر تاریخی حوالہ بھی آگیا ہے کہ سراج کے ایک دوست اور عاشق صادق ''سردارزادہ'' کا تعلق افواج نظام الملک سے تھا اسی حوالہ سے لکھا ہے کہ:

نظام الملک امیر کبیر — شہنشاہ ہندوستاں کا وزیر
کیا بال کنڈے کو تسخیر جب — تب ارکان دولت چلے گھر کو سب

ان ہی کے ساتھ ''سردارزادہ'' بھی گھر لوٹا۔ بال کنڈے کی فتح ۱۱۵۹ھ کا واقعہ ہے
کے آخر میں سراج نے مثنوی کو ''حسب حال'' قرار دیا ہے اس سے ڈاکٹر فرمان فتح پ
نتیجہ نکالا ہے کہ:

''ہمیں اس کی ذاتی داستان سمجھنا چاہیے''۔

ہمارے خیال میں یہ محض خوش فہمی ہے۔ جزوی طور پر تاریخی حوالہ آ جانے
طور پر تاریخی واقعہ ہونے کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ داستان بہر حال داستان ہ
بوستان خیال ہمارے خیال میں شخصی تجربہ نہیں شاعرانہ تخئیل کی کرشمہ سازی ہے۔ اا
پر جلال الدین جعفری کے سال کی تائید کرنا پڑتی ہے کہ:

''ہمیں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ سراج نے جو واقعہ نظم
کیا ہے وہ صحیح ہے یا غلط صرف اس پر نظر رکھنا چاہیے کہ جو باتیں بیان کی گئی ہیں وہ
فی الواقع وقوع پذیر ہوسکتی ہیں یا نہیں۔ اگر ہوسکتی ہیں اور شاعر نے ان کے
ادائے بیان میں وہ تمام فرائض ادا کیے ہیں جو ایک مثنوی نویس کے لیے ضروری
ہیں تو ہمیں مثنوی کی داد دینی چاہیے''۔(۱۴)

بوستان خیال میں ایک نہیں دو قصے بیان ہوئے ہیں۔ ایک قصہ ''آپ بیتی
انداز کا ہے۔ دوسرا بطور تمثیل ہے پروفیسر عبدالقادر سروری (مرتب کلیات سراج) (۵
ڈاکٹر فرمان فتح پوری (مصنف اردو کی منظوم داستانیں) (۱۶) نے مثنوی کے جو خلاصے
ہیں وہ ''آپ بیتی'' والے حصے تک محدود ہیں۔ ان حضرات نے نامعلوم وجوہ کی
''تمثیل'' کو نظر انداز کر دیا ہے۔

بوستان خیال اردو کی پہلی مثنوی ہے جس میں شاعر نے خود کو کہانی کا مرکزی
(ہیرو) ظاہر کیا ہے اور ساری کہانی اسی کے گرد گھومتی ہے۔ اسی طرز میں میر تقی میر کی
تین مثنویاں ہیں۔ معاملات عشق، جوش عشق اور خواب و خیال۔ ان کے تصنیفی سالوں کا
تک تعین نہیں ہو سکا ہے لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کی تینوں مثن

ن خیال کے بعد کی لکھی ہوئی ہیں۔ میرؔ کی نظر سے بوستان خیال گزری تھی یا نہیں اس ے میں وثوق سے نہیں کہا جا سکتا۔ میرؔ پر سراجؔ کی تقلید یا پیروی کی تہمت نہیں لگائی تی۔ ان کا شاعرانہ مزاج عطیہ من جانب اللہ تعالیٰ تھا۔ دنیا نے ان کی تقلید کی لیکن وہ ے تخلیق کار تھے کہ ان کے مقلد ہونے کا گمان بھی ممکن نہیں۔

میرؔ کی مثنویاں دراصل ان کی اپنی داستان عشق کی عکاس ہیں جو کچھ ان پر بیتی اسی کو ں نے شعر کے سانچے میں ڈھال دیا ہے۔ انھیں بظاہر تین تصانیف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن وہ ی ہی سلسلہ کی مربوط کڑیاں ہیں۔ تینوں مثنویوں کو ملائے بغیر میرؔ کی داستان محبت مکمل نہیں تی۔ میرؔ اور سراجؔ کی مثنویوں میں نمایاں فرق یہ ہے کہ میرؔ نے مرکزی کردار (ہیرو) کے ابل جو کردار (ہیروئن) پیش کیا ہے اس میں تمام نسوانی صفات موجود ہیں۔ اس سے کہانی داقت سے قریب ہو گئی ہے اور اس کی دلچسپی میں فطری عنصر نے اضافہ کر دیا ہے جبکہ سراجؔ ے مرکزی کردار کے مقابلے میں جو کردار پیش کئے ہیں دونوں کا تعلق صنف نازک سے نہیں ہے، اسے ایک فطری عمل گردانا جا سکتا ہے لیکن سراجؔ کے مزاج اور مثنوی کے مقصد کے پیش نظر ں امر کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ سراجؔ درویش صفت انسان تھے۔ ان کے شب و روز ادت، ذکر الٰہی، تبلیغ و تعلیم اسلام میں صرف ہوتے تھے۔ ان میں نفسانی خواہشات نے کبھی ہ نہیں پایا۔ مخالف جنس کی طرف ان کی طبیعت مائل نہ ہوئی جبکہ میرؔ کی کیفیت اس کے بالکل لاف ہے وہ بے قابو نفسانی خواہش کے دور سے تو نہیں گزرے لیکن جنسی تلذذ کی آرزو سے را بھی نہیں رہے۔ سراجؔ کی مثنوی میں کردار صرف حوالہ کے طور پر ہیں۔ ان کے ذریعہ وہ سان کے اہم ترین جذبہ ''محبت'' کا اظہار کرتے ہیں۔ دراصل مرکزی کردار کے مقابل کردار ا کے لیے ذریعہ ہیں مقصد تک پہنچنے کا۔ اسی لیے اہمیت مقصد کو دینا چاہئے نہ کہ کردار کو ! ہانی کا مقصد ''محبت'' کی ابدی قدر اور قوت کا اظہار ہے اور ''محبت'' کی صحیح سمت رجوع کرنا ہے اللہ کی طرف، کہ وہی سچی محبت کئے جانے کے لیے ہے۔

سراجؔ جس مشرب اور مسلک کے انسان تھے اس میں عورت کی طرف نگاہ اٹھا کر

دیکھنا بھی گناہ ہے۔ کسی غیر عورت کا دل میں خیال آنا بھی روح کی پاکیزگی کو متاثر کرتا ہے۔ اس دور کے اخلاقی اقدار بھی نسوانی ذات کو موضوع سخن بنانے کے حامی نہ تھے۔ یہی احتیاط کا تقاضہ تھا کہ غزل میں بھی محبوب کا ذکر نوخیز امرد کے طور پر کیا جاتا ہے۔ یہ سمجھنا غلط ہے کہ تمام شاعر امرد پرست تھے اور اسی کا اظہار اشعار میں کرتے تھے۔ ان کے کلام امرد پر جس کے جلو میں وہ محبوب ہے جس کا ذکر زبان پر لانا اس کی عصمت مآبی کو داغدار کر سمجھا جاتا۔ سراج نے بھی مثنوی میں امرد پرستی کی ترغیب نہیں دی ہے اس کے لیے تحریر پیدا نہیں کی ہے۔ ''لالہ'' وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعہ وہ جذبہ محبت کی ترجمانی کرتے ہیں۔

کہانی کا خلاصہ یہ ہے کہ سراج ایک غمزدہ شخص ہیں۔ وہ دنیا سے بیزار ہیں۔ یہاں کی تمام رنگینیاں ان کو اپنی طرف مائل کرنا چاہتی ہیں لیکن آنکھ اٹھا کر ان کی طرف دیکھنے کے روادار نہیں، حسیناؤں کے جمگھٹ ان کے اطراف رہتے ہیں ہر ایک ان کی التفات کی آرزو مند ہے لیکن ناکام ہے۔ ایسے میں ان کے دل کو لبھانے، ان کی دل بستگی کے سامان کر۔ اور ان کو دنیاوی خوشیوں سے ہم کنار کرنے کا عزم لے کر ایک نوجوان سردار زادہ ان۔ محبت کرنے لگتا ہے۔ سراج اس کی دل شکنی تو نہیں کرتے لیکن وہ جس گرم جوشی سے محبت۔ جواب کا طالب ہے وہ اسے حاصل نہیں۔ سردارزادہ نظام الملک کی فوج کے ساتھ بالکنڈہ مہم پر جاتا ہے۔ فتح کے بعد واپس آکر سراج کو اپنے گھر لے جاتا ہے جہاں عیش و آرام ا تفریح کے سارے لوازمات موجود ہیں۔ سراج ان میں دلچسپی نہیں لیتے۔ ایک دن سردارزادہ کے ساتھ باغ کی سیر کو جاتے ہیں جہاں وفور جذبات سے بے قابو ہو کر وہ زا قطار رونے لگتے ہیں۔ ان کی اس حالت کو دیکھ کر سردارزادہ کو یقین ہو جاتا ہے کہ ان کا دل کی محبت میں ناکامی کا زخم کھایا ہوا ہے۔ وہ اصرار کرتا ہے کہ سراج سب کچھ بتلا دیں۔ سر اپنی داستان محبت بیان کرتے ہیں کہ وہ ایک نوخیز ''لالہ'' کی محبت میں عرصہ سے گرفتار ہیں انھیں سرِ راہ ملا تھا اور اس ناز و انداز سے سلام کیا تھا کہ وہ اسے دل دے بیٹھے۔ اسے اپنے بلانے کے لیے یہ بہانہ کیا کہ وہ وہاں آجایا کرے اور جو کچھ وہ جانتے ہیں اسے پڑھا

کریں گے۔ لالہ پڑھنے کے بہانے آتا رہا۔ یہ سلسلہ اس طرح دراز ہوا کہ دن اور رات وہیں گذارنے لگا۔ اس کے گھر والے اور قبیلے والے اس پر سخت ناراض ہوئے۔ اس کے آنے جانے پر پابندی لگانے کی کوشش کی۔ سراج نے بھی سمجھایا کہ انھیں ناراض کرنا مناسب نہیں اس لیے وہ زیادہ وقت ان کے گھر پر نہ گزارا کرے بس تھوڑی دیر کو پڑھنے کے بہانے آ جایا کرے۔ لالہ محتاط ہو گیا۔ اس نے آنا کم کر دیا نوبت یہاں تک پہنچی کہ ترک تعلق کر لیا۔ بلانے پر بھی نہ آتا۔ سراج نے بددل ہو کر شہر چھوڑ دیا۔ سردارزادہ نے اپنے جذبہ وارفتگی کا ذکر کر کے سراج کو اپنی طرف مائل کرنا چاہا لیکن کامیاب نہ ہوا۔ کچھ عرصہ بعد سراج لالہ کے شہر گئے وہاں پہلی ملاقات میں لالہ نے گرمجوشی کا مظاہرہ کیا۔ لیکن دوسرے روز سے ہی بے التفاتی شروع کر دی، سراج کا دل ٹوٹ گیا انھیں خیال آیا ایسے بے وفا ماہ رخوں سے دل لگانے سے بہتر ہے کہ انسان خدا کی محبت میں زندگی گزارے۔

ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے ''اردو کی منظوم داستانیں'' میں بوستان خیال کا جو خلاصہ لکھا ہے اس کا مثنوی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سراج ''لالہ'' پر عاشق تھے اور سردارزادہ سراج کو دل دے بیٹھا تھا۔ ڈاکٹر فرمان نے دونوں کرداروں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ انھیں کردار کے ناموں کے بارے میں بھی مغالطہ ہوا ہے وہ ''سردارزادہ'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

''سراج، سردار نامی ایک لالہ در خسار، نوعمر لڑکے پر عاشق تھے''۔ (۱۷)

سراج نے لالہ کو پڑھانے کے بہانے اپنے گھر آتے رہنے کے لیے کہا تھا لیکن ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ سراج نے سردار نامی لڑکے کو ''درس دینے کے بہانے اپنے یہاں بلا لائے''۔ (۱۸)

ابتدائی تقریباً ۳۵۰ اشعار کے بعد ''حکایت بر سبیل تمثیل'' اس طرح شروع ہو گئی کہ اس کا سابقہ بیان سے کوئی ربط نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ داستانوں میں ''قصہ در قصہ'' کا رواج رہا ہے۔ لیکن ہر نئے قصے کے لیے شاعر جواز یا موقع نکال لیتا ہے۔ سراج نے اس کا التزام نہیں کیا۔ حکایت نسبتاً مختصر ہے اس کے سو سے کچھ زیادہ اشعار ہیں۔ حکایت آپ بیتی

سے زیادہ دلچسپ ہے۔ لکھا ہے کہ کسی ملک کا ایک بادشاہ تھا ایک دن وہ سیر کو نکلا راہ:
ضروری کام یاد آ گیا اس نے دیوان کو طلب کیا اور اس کام کی تکمیل کا حکم دیا۔ دیوان
الحکم محل شاہی کی طرف روانہ ہوا دیوڑھی میں قدم رکھا تھا کہ تیر بلا کا ہدف بن گیا

کسی خوبصورت سہیلی کا ہات کہ تھے اس میں کئی سحر جادو کے گھا
نظر بیچ آیا اوسے یک بیک نہ وہ ہات سب، بلکہ پہونچے تلا
اسی ہات کو دیکھ بیخود ہوا اسی بیخودی سے زمیں پر گ
نہ ہلنے نہ چلنے کی طاقت رہی نہ کچھ بات کرنے کی جرأت ر
کیا جذبۂ عشق نے محو اوسے ہوا ما سوا عشق سب محو او۔

دیوان نے ہات کیا دیکھا ہوش و حواس کھو بیٹھا۔ اس کے حال زار کی خبر
تک پہنچی۔ اس نے طبیبوں اور سیانوں کو طلب کر کے دیوان کا علاج کروانا چاہا۔ ان ک
تدبیر ناکام ثابت ہوئی۔ بالآخر اس کے ایک ہم راز آشنا نے دلدہی کے ساتھ اس کے
کی وجہ دریافت کی۔ دیوان کے دل پر جو گذری تھی اس نے بیان کر دی۔ اس خوف
جانے وہ ہات کس کا ہو۔ اگر بادشاہ کو صورت حال کی خبر ہوئی اور وہ بات اس کی ع
باعث ہوا تو دیوان کی خیر نہیں۔ اس خوف سے اس نے ۳ شیشیاں زہر ہلاہل کی پی لیں
اس پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ بادشاہ نے اس خیال سے کہ وزیر مزید خدمت بجالانا نہیں چا
لیے اس طرح حیلہ کر رہا ہے اسے ملازمت سے سبکدوش کرتے ہوئے حکم دیا کہ نئے
کے حوالہ ایک ایک شئے کر کے وہ چلا جائے۔ دیوان نے زر و جواہر اور دولت کے خز
نئے دیوان کو دے دئے لیکن جب زہر بھری شیشیاں حوالہ کیں تو وہ خالی تھیں۔ زہر کے
نہ ہونے پر بادشاہ برافروختہ ہوا اور وزیر کو پابند سلاسل کر دیا۔ مجبوراً اسے حقیقت حال
کرنا پڑی۔ جب بادشاہ نے سنا کہ اس پر تین بھری شیشیوں کے زہر نے اثر نہیں کیا تو
یقین ہو گیا کہ دیوان کا عشق سچا ہے۔ اس نے بہ التفات موقع دیا کہ وہ اس ہات کو پہچ
بتلائے۔ محل میں رہنے والی تمام عورتوں کو پس پردہ رکھا اسے ہر ایک کا ہاتھ دکھلایا گیا با

دیکھنے کو ملا اسے دیکھتے ہی دیوان کی حالت غیر ہو گئی وہ غش کھا کر گرا اور اس کی روح عنصری سے پرواز کر گئی۔ ادھر دیوان انجام کو پہنچا اُدھر اس نازنیں کو خبر ہوئی اس نے بھی جان آفریں کے سپرد کر دی۔

حکایت سچے عشق کے جذبے کی ترجمان ہے۔ شاعر نے ثابت کر دیا کہ مقصود کامل ہی مآل زندگانی ہے اس کے بعد اور کیا چاہیے۔ ساتھ ہی شاعر نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ عشق کا اثر محبوب کے دل پر ویسا ہی ہوتا ہے جیسا عاشق کے دل پر ہوتا ہے۔

حکایت جذبۂ عشق کی کامیابی کی تفسیر ہے تو آپ بیتی دنیا سے اور دنیا والوں سے دل لگانے کو حماقت ثابت کرتی ہے جس کے نتیجہ کے طور پر شاعر کہتا ہے

خدا کی طرف کو کروں میں رجوع　　تو ہوے کوکب سعد میرا طلوع
کہ چھوٹوں میں اس رنج و محنت ستی　　بت بے وفا کی محبت ستی

عام طور پر اردو کی مثنویاں تفریح طبع کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہیں۔ سراج نے بوستان خیال کے دونوں حصوں کو بامقصد بنا کر پیش کیا ہے۔ بظاہر ان قصوں کا نہج مجازی ہے جب تک شاعر اپنا مقصد پیش نہیں کرتا قاری اسے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اگر چہ یہ ایک طرح کی کمزوری ہے لیکن جو لوگ سراج کے حالات زندگی، ان کی عمومی روش، انداز فکر، مذہب اور تصوف سے از حد دلچسپی سے واقف ہیں وہ مجاز کے پردوں کو خود بھی چاک کرتے جاتے ہیں۔

باوجود اس کے کہ سراج پابند شریعت صوفی تھے انھوں نے اس روش کو نہیں اپنایا جو عام طور پر مثنویوں میں نظر آتی ہے شاعر چاہے مسلمان ہو یا غیر مسلم اکثر صورتوں میں مثنویوں کا آغاز حمد و نعت سے کرتے ہیں بوستان خیال میں اس کا لحاظ نہیں رکھا گیا اسے یوں بھی کہہ سکتے تھے کہ ۱۱۶۰ھ تک اس روایت کی جڑیں اتنی مضبوط نہیں ہوئی تھیں کہ سراج اس پر کاربند ہوتے۔ البتہ مثنوی کے اختتام پر انھوں نے مناجات کے اشعار شامل کر دیئے ہیں۔ وہ جن واسطوں سے دعا کرتے ہیں ان واسطوں میں جناب رسول کریم، علی شاہ دلدل سوار، دل غم کش حضرت فاطمہ، حضرت حسن سرو سر سبز دین، حضرت حسین شہ کربلا، دل پاک

یکا یک ہوا سامنے جلوہ گر نگہ تشنۂ خون ہر بے جگر
بدستور اول کی مدت سے تھا کیا مجھ کو جھک کر سلام ادا
نپٹ مجھ کو پیارا لگا وہ سلام مگر رخصت ہوش کا تھا مقام
نہ تھا وہ سلام آفت ہوش تھا جو کچھ تھا سوطوفان کا جوش تھا
وہ ناز و تبسم وہ طرز و نمط وہ زلف و نگہ چشم و لب خال و خط
مجھے ایک سے ایک مرغوب تھا سراپا قیامت کا اسلوب تھا

میر کی مثنویوں کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ہر ایک ابتدا میں عشق کی فضیلت بیان کی ہے وہ عشق کے جذبے کے اظہار کے شاعر ہیں۔ سراج کی مثنوی میں عشق اور حسن میں ایک توازن کی کیفیت ملتی ہے وہ صرف عشق پرست ہیں اور نہ حسن پرست، دونوں کو ساتھ لے کے چلنے کے قائل ہیں حسن نہ ہوگا حسن کی دلبری نہ ہوگی تو عشق کا شعلہ نہ بھڑک پائے گا۔ سراج اپنے جذبۂ عشق کے ساتھ احساس جمال کی دولت سے بھی مالا مال نظر آتے ہیں۔ اسی لیے کہا ہے ؂

جہاں حسن ہے آتش افروز عشق وہاں گرم جوشی میں ہے سوز عشق
جہاں حسن کا باغ سیراب ہے وہاں بلبل عشق بے تاب ہے
جہاں حسن کی شمع ہے نور بار وہاں عشق قربان ہے پروانہ وار
جہاں حسن کا گرم بازار ہے وہاں جوشش دل خریدار ہے
مگر حسن ہے خسرو محتشم کہ ہے عالم ایک بندہ بے درم
جو کئی دل کسی کو دیا ہوئے گا شراب محبت پیا ہوئے گا
وہی جانے اس حسن کی خوبیاں کہ کیا کیا ہیں اس بیچ محبوبیاں
جہاں صورت خوب ہُئی جلوہ گر فرشتہ بھی دیکھے تو ہوئے بے خبر
نہیں خوبصورت کا طالب سو کون؟ جسے نہیں ہے یہ شوق غالب، سوکون؟

سراج کے بیان حسن و عشق میں عام انسانی قدریں ہیں اس میں کوئی فلسفیانہ موشگافی

نہیں، تخئیل کی بلند پروازی نہیں۔ وہ تصورت کی خیالی دنیا آباد نہیں کرتے۔ انسانوں میں رہتے ہوئے ان کے اطوار و عادات کو دیکھتے ان کی فطری صداقت پر ایمان لاتے اور اسی کو کلام کا حصہ بناتے ہیں۔ ان کا بیان کردہ حسن فوق الفطرت نہیں، ان کا بیان کردہ عشق ماورائی نہیں۔ یہ قصہ زمین برسر زمین کے مترادف ہے۔ بوستان خیال کو پڑھ کر مجموعی تاثر یہ ابھرتا ہے کہ سراج جذبۂ عشق سے سرشار تھے مگر کم کم البتہ ان کا جمالیاتی احساس زیادہ طاقتور تھا۔

انھیں درویش صفت اور صوفی منش کہنے کے ساتھ یہ تصور ابھرتا ہے کہ وہ زاہد خشک رہے ہوں گے انھوں نے تاہل کی زندگی نہیں گزاری اس سے ان کی دنیا بیزاری اور صنف نازک سے عدم دلچسپی کا تاثر ملتا ہے ایسا زاہد خشک معاملات عشق سے بیگانہ ہی ہوسکتا ہے لیکن جب ہم بوستان خیال کے آئینہ میں شاعر کا عکس دیکھتے ہیں تو وہ کچھ اور ہی دکھائی دیتا ہے۔ وہ عشق کے معاملات سے خوب واقف تھے۔ یہ عشق افلاطونی انداز کا نہیں گوشت پوست کے انسان کا عشق ہے اس میں کیسی کیسی حرکتیں سرزد ہوتی ہیں اس سے بھی وہ واقف تھے اور اس کا نقشہ بھی مہارت سے کھینچا ہے:

نپٹ بے حجابی سے ملنے لگے — ہنسی ساتھ جیوں پھول کھلنے لگے
زبس دل لجانے کے تھے گھات پر — رکھیں ہات پر ہات ہر بات پر
کبھی سرکو لادیں مرے مونہہ کے پاس — کہ پہونچے ہرایک طرح زلفوں کی باس
کبھی میرے زانو پہ زانو رکھیں — کبھی میرے پہلو پہ پہلو رکھیں
دوپٹہ مرا اوڑھ کر لیٹ جائیں — کبھی شال اپنی مرے پر اوڑھائیں
خفا کر کبھی تو رلادیں مجھے — کبھی گدگدی کر ہنسا دیں مجھے
کبھی تو مجھے شاہ صاحب کہیں — کبھی تو "اجی واہ صاحب" کہیں
کبھی تو کہیں "ہم سے تقصیر ہوئی" — کبھی تو کہیں "تم پہ تعزیر ہوئی"
کبھی تو پکاریں "ارے میاں سراج" — کبھی تو کہیں "تم تو ہو سر کے تاج"
ہر ایک بات پر میری سوگند کھائیں — ہر ایک آن سوگند اپنی دلائیں

ہر ایک وقت ہونے لگے ہم کنار   نہایت ہوئے مجھ سے آخر کو یار

ان اشعار میں تعلقات کی بے تکلفی اور ان میں بے ساختگی ہے لیکن جنسی اشتہ انگیزی نہیں ہے۔ شاعر کے محتاط رویہ نے ان کی باطنی پاکیزگی کی غمازی کی ہے۔

سراج کو منظر نگاری میں بھی قدرت کاملہ حاصل ہے۔ وہ قدرتی مناظر کو تمام جزئیات کے ساتھ پیش کر کے اپنی قوت مشاہدہ اور قدرت اظہار کا ثبوت دیتے ہیں۔ با کی سیر کا منظر ملاحظہ ہو:

نپٹ گرچہ وہ باغ تھا دلکشا   زمیں سبز اور صحن تھا خوش فضا
ہر ایک سمت پانی کی نہروں کی سیر   وہ نہروں میں پانی کی لہروں کی سیر
میں جب دیکھتا تھا وہ نہروں میں لہر   زیادہ وہ لہروں سے چڑھتا تھا زہر
رواں آب کی ہر طرف آبشار   جدھر دیکھئے ہو رہی تھی بہار
طرب بخش تھا ناچنا مور کا   تماشا تھا ہر مور کے شور کا
ہر ایک سرو پہ عشق پیچے کی بیل   خوشی کے گلے کی تھی گویا حمیل
جھکی ڈالیاں بید مجنوں کی تھیں   خم زلف لیلیٰ کے افسوں کی تھیں
ہر ایک حوض پانی سے لبریز تھا   ہر ایک قطعہ باغ گل خیز تھا
سمن، ارغواں، نرگس عبہری   گل لالہ و سیوتی، جعفری
تھے منڈوے ہر اک قسم انگور کے   سو خوشے تھے وہ طرۂ حور کے
درخت آنب کے سبز اور سایہ دار   نہالان نوخیز رنگیں بہار
اِدھر بلبلوں کی غزل خوانیاں   اُدھر پھول کی شبنم افشانیاں
اُدھر سرو رعنا کے سبزے کی دھوم   اِدھر نغمۂ قمریوں کا ہجوم
ہزارا اناروں کے تختوں کی سیر   نئی کونپلوں کے درختوں کی سیر
نپٹ جھوم آیا تھا ابر بہار   برستی تھی باریک جھم جھم پھار

سراج کا مطالعہ مذہبیات اور تصوف تک محدود نہ تھا۔ وہ علم و ادب کے تمام شعبوں

سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ شاعری کی طرف خاص رجحان تھا۔ حسب الحکم مرشد کامل شعر گوئی ترک کر دی تھی لیکن شاعری سے رشتے منقطع نہیں کیے تھے۔ اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ غزل گوئی ترک کرنے کے بعد مثنوی نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ فارسی شعرا کے دواوین ان کے مطالعہ میں شب و روز رہتے۔ ان میں جو اشعار پسند خاطر ہوتے انھیں وہ بیاض میں نقل کرتے جاتے بالآخر انھوں نے ان اشعار کو "منتخب دیوانہا" کے نام سے ۱۱۶۹ھ میں مرتب کیا۔ تیسری دلیل وہ حوالے ہیں جو بوستان خیال میں ملتے ہیں۔ ایک موقع پر وہ مشہور مثنویوں کے حوالے بڑے دلچسپ انداز میں دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ عشق ایک ایسا بے اختیارانہ عمل ہے جس کے لیے اصول وضوابط متعین نہیں کیے جا سکتے۔ جس کا جس پر دل آجائے وہ اسی کا ہو رہتا ہے اس کے سامنے خوب کی نسبت خوب تر بھی آجائے تو نظروں میں بار نہیں پاتا۔ اپنے اس دلچسپ نکتہ کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے

و لیکن یہ قصہ سنے ہم نہیں — کہ بیمار کس کا شفا ہو کہیں
جو گئی حسن لیلیٰ کا مجنوں ہوا — اسے کس طرح ہوئے شیریں دوا
ہے شیریں جو فرہاد کی نورعین — اوسے کس طرح ہوئے لیلیٰ سے چین
دیا ہیر کے ہاتھ رانجھا نے دل — وہ عذرا سے خوش نہ ہوئے ایک پل
جو عذرا سے اٹکا ہے وامق کا جی — نہوئے ہیر سے اوس کو راحت کبھی
ہوا نل جو اختیار دمن — اوسے کب خوشی آوے چندر بدن
ہے مہیار چندر بدن کا غلام — دل اوس کا دمن سات کیوں ہوئے رام
زلیخا جو یوسف کی ہے مبتلا — عزیز اس کے دل کو لگے کب بھلا
ہوا چاند پر مبتلا جب چکور — نہ جاوے خورشید سے اس کا شور

ان حوالوں سے سراج نے ثبوت فراہم کر دیا ہے کہ مشرق کی مختلف زبانوں کی داستانیں ان کے علم میں تھیں۔

مثنوی کے متعدد حصوں کے نمونے نقل کیے گئے ان سے سراج کی زبان کا بآسانی

اندازہ کیا جا سکتا ہے جو تقریباً پونے تین سو سال پرانی ہونے کے باوجود آج سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ان کی زبان پر دکنی کے اثرات نظر آتے ہیں لیکن برائے نام ہیں جنوبی ہند میں دکنی زبان کی ابتدائی نمو بہمنی سلطنت (۷۴۸ھ تا ۹۳۲ھ) کے عہد میں ہوئی۔ اس کے زوال کے بعد پانچ چھوٹی ریاستیں قائم ہوئیں ان میں عادل شاہی (۸۹۵ھ تا ۱۰۹۷ھ) قطب شاہی (۹۱۶ھ تا ۱۰۹۸ھ) ادوار میں دکنی کو عروج حاصل ہوا۔ دکنی عوام کی زبان قرار پائی اسے شاہی سرپرستی حاصل رہی یہاں تک کہ قطب شاہی خاندان کے حکمراں محمد قلی قطب شاہ نے اس زبان میں شاعری کی اور وہ صاحب دیوان شاعر کہلائے۔ اورنگ زیب عالمگیر نے گیارہویں صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے دکن پر مکمل اقتدار قائم کرلیا اور دولت آباد کا نام تبدیل کر کے اورنگ آباد رکھا جو اورنگ زیب کا دارالسلطنت بنا۔ یہ تاریخی جبر ہے کہ محکوم حاکموں کی، مفتوح فاتحین کی روش اختیار کرتے ہیں۔ ان کی تہذیب ثقافت، طرز بود و باش، لباس اور زبان کو اپناتے ہیں چنانچہ اہل دکن نے اپنی زبان ''دکنی'' میں شمالی ہند کی اس زبان کی آمیزش شروع کی جسے میر امن نے ''اردو کی زبان'' کا نام دیا۔ اس مخلوط زبان کے نمایاں نمونے ولی کے اشعار ہیں۔ زمانہ کے ساتھ ساتھ دکنی پسپائی اختیار کرتی گئی۔ وہ گھر کی چاردیواری کے اندر محدود ہو کر رہ گئی۔ شہری افراد اور پڑھے لکھے طبقے نے ''اردو کی زبان'' کو منہ لگایا۔ وہ چاہے عام زندگی میں دکنی استعمال کرتے رہے ہوں تحریر و تقریر اور شعر و ادب میں دکنی پر اردو کو ترجیح دیتے رہے۔ ''اردو کی زبان'' کو اختیار کرنے کے جس عمل کا آغاز ولی نے کیا تھا، سراج کی زبان اس کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ سراج کے ہاں دکنی الفاظ برائے نام رہ گئے ہیں۔ البتہ اکثر الفاظ کا تلفظ دکنی روایت کے مطابق ہے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ دکن میں صوت کی تخفیف کا رجحان عام ہے۔ وہ ''واؤ'' کم بولتے ہیں اور اس کی جگہ پیش سے کام چلاتے ہیں چنانچہ سراج کے کلام میں ''کوئی'' کی جگہ ''کئی'' ملے گا۔ یہی صورت ''ے'' کی ہے ''ے'' کے بجائے زیر کو کافی سمجھا جاتا ہے جیسے 'لے جانا' کے بجائے ''لجانا'' مستعمل ہوا ہے۔ گویا سراج لسانی تبدیلی کے اس دوراہے پر نظر آتے ہیں جہاں سے دکنی کی پس ماندگی شروع ہوتی ہے اور اردو کا مسئلہ جاری ہوتا ہے۔

دکنی میں مثنویاں لکھنے کا رواج عام رہا ہے ان کی تعداد بلاشبہ سیکڑوں میں ہے ان
ں اور بوستان خیال میں بنیادی فرق کی دو نوعیتیں ہیں۔ (۱) سراج نے منظوم داستان کو تخیل
ں گرفت سے آزاد کر کے حقیقت نگاری سے قریب کر دیا ہے۔ فوق الفطرت عناصر کو رد کر دیا
ہے۔ قدیم مثنویوں کی تفریحی نوعیت کو ختم کر کے اس میں مقصدیت کو شامل کیا ہے۔ (۲)
ہوں نے ایسی زبان میں شاعری کی جس میں زندہ رہنے کی بے پناہ صلاحیت موجود تھی۔
ہوں نے زبان کے خمیر سے واقف ہو کر اسے اپنایا۔ وہ جانتے تھے کہ دکنی ہی شاعری
کرتے تو ان کا کلام ایک علاقہ تک محدود ہو کر رہ جاتا۔ انہوں نے ایسی زبان کو اپنایا جس
کے اقصائے ہند میں ہر طرف پھیلنے کے امکانات انہیں نظر آئے۔

ان کے کلام میں دکنی الفاظ ہیں لیکن بالکل برائے نام ہیں۔

بوستان خیال اپنے وقت کی نہایت مقبول مثنوی تھی یہی وجہ ہے کہ اس کی نقلیں
ترمیم و اضافہ کے ساتھ) دکن کے اکثر کتب خانوں میں موجود ہیں۔ اس کی شہرت شمالی
ند میں دور دور تک پہنچی تھی۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے ان اخذ کردہ نتائج سے اختلاف کی
وئی وجہ معلوم نہیں ہوتی:

> ''(دکن کے کئی) شعرا نے افسانوی مثنویاں لکھی ہیں لیکن جن شاعروں
> سے شمالی ہند کے شعرا بخوبی واقف معلوم ہوتے ہیں اور جن کے انداز بیان و حسن
> زبان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے شمالی ہند کے مثنوی نگاروں حتیٰ کہ میر حسن
> تک کو کسی نہ کسی طور پر متاثر کیا ہے۔ ان میں عارف الدین خاں عاجزؔ، والہؔ، اور
> سراج اورنگ آبادی کے نام آتے ہیں۔ (۱۹)

احسن مارہروی نے بوستان خیال کا مطالعہ کرنے کے بعد جو نتائج اخذ کئے اسے
ہوں نے رسالہ سہیل، علی گڑھ بابت دسمبر ۱۹۲۶ء میں شائع کرا دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں

> ''ایک دلریش درویش کے دلی جذبات ہیں جن کی حقیقت کی حقیقت کو
> مجاز کے پردے میں حفظ مراتب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس مثنوی کے مطالعہ
> سے اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ وہ تمام مظاہر قدرت کے جلووں کو ہمہ اوست کی

عینک سے دیکھتے ہیں۔"(۲۰)

سراج کی زبان کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ:

"سراج" لعل شب چراغ نظر آتے ہیں۔ بالا وسطانی صدی وہ چار دکنی محاورات کے سوا بتمامہ وہی روز مرہ وہی انداز بیان موجود ہے جس کو حاتم، آبرو اور میر و سودا نوک زبان بنائے ہوئے تھے۔ اور اگر مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس مثنوی میں اکثر اہل دہلی کے مقابل میں یہ خصوصیت نمایاں ہوتی ہے کہ ثقیل الفاظ اور ٹھیٹ فارسی ترکیبوں سے سراج نے یک قلم قطع تعلق کیا ہے۔ نہایت سادہ اور آسان زبان میں تمام مطالب ادا کئے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ قوانی کی موزونیت اور ترنم کو ملحوظ رکھا ہے۔"(۲۱)

پروفیسر عبدالقادر سروری نے سحر البیان اور بوستان خیال کا موازنہ کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار یوں کیا ہے:

"بوستان خیال کے فنی پایہ کے متعلق مرتب کا خیال ہے کہ اگر خاکے کی تکمیل اور روز مرہ کے مانوس ہونے کا لحاظ کیا جائے تو سحر البیان کو اس مثنوی پر فوقیت حاصل ورنہ حقیقت میں سحر البیان اور بوستان خیال کے آرٹ بالکل مختلف ہیں۔ ایک کا رجحان صوری تکمیل اور مقررہ ضابطوں کی پابندی کی طرف زیادہ ہے دوسری حسن فطرت کی سادہ تصویر ہے اور ہر ایک کا کارنامہ اپنی اپنی جگہ بے نظیر ہے۔"(۲۲)

حواشی:

۱۔ سراج کے مرید خاص ضیاء الدین پروانہ نے ان کے سوانحی حالات "انوار سراج" میں ان ہی کی زبانی سن کر تحریر کئے ہیں وہ لکھتے ہیں "خواجہ ما سیزدہم صفر روز دوشنبہ ۱۱۲۴ھ اربع و عشرین مأئۃ الف در اورنگ آباد بعرصہ وجود قدم رنجہ فرمودند۔ والد ماجد "ظہور احد" تاریخ یافت۔"

۲۔ قاقشال افضل بیگ خاں: تذکرہ تحفۃ الشعرا، مرتبہ ڈاکٹر حفیظ قتیل، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۱۸

۳۔ سراج: دیباچہ منتخب دیوانہا (قلمی)، ص ۶ ۴۔ ایضاً۔ ۵۔ قطعہ کے دوسرے مصرعہ

میں سراج نے تدوین کلام کے وقت اپنی عمر ۲۴ سال بتلائی ہے جو غلط ہے۔ دراصل وہ اپنی پیدائش کے سال کا اظہار کرنا چاہتے تھے لیکن چونکہ وہ اکثر عالم بے خودی میں شعر کہتے تھے اس لئے ۲۴ھ کے بجائے عمر ۲۴ برس کہہ گئے۔

۶۔ زور ڈاکٹر محی الدین قادری زور تذکرہ مخطوطات ادارہ ادبیات جلد چہارم مطبوعہ حیدرآباد، دکن، ۱۹۵۸، ص ۱۸۱

۷۔ فتوت کی مثنوی در معنی کا ایک نفیس اور خوش خط نسخہ انجمن ترقی اردو، پاکستان کے ذخیرہ مخطوطہ میں موجود ہے۔ مثنوی ۱۴ حصوں پر مشتمل ہے اور ہر حصہ کا عنوان سرخ روشائی سے لکھا ہوا ہے۔ راقم نے اس مثنوی کو مرتب کر کے سہ ماہی ''اردو نامہ'' کراچی کے شمارہ ۴۸ میں شائع کروایا تھا جو بعد میں میری کتاب ''تحقیقی نقوش'' میں شامل کی گئی ہے۔

۔ عبدالجبار ملکاپوری محبوب الزمن مطبوعہ حیدرآباد دکن، س۔ن ۴۸۴

۔ محمد سردار علی: تذکرہ شعرائے اورنگ آباد مطبوعہ حیدرآباد دکن س۔ن ص ۱۶

ا۔ غفور احمد مجددی مضمون ''شاہ سراج اورنگ آبادی مشمولہ مرقع سخن جلد اول مرتبہ ڈاکٹر زور، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱۹۳۵ء ص ۷

۔ ظفریاب خاں مضمون ''سراج اورنگ آبادی مشمولہ رسالہ لسان الملک جنوری فروری ۱۹۲۴ء

۔ رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، نولکشور پریس، لکھنؤ، ص ۸۸

ا۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر اردو کی منظوم داستانیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۷۱ء، ص ۱۶۳

۔ جلال الدین جعفری تاریخ مثنویات اردو مطبوعہ لاہور، ص ۴۱

۔ پروفیسر سروری کے لکھے ہوئے خلاصہ کے لئے دیکھئے ''کلیات سراج'' صفحات ۵۸ تا ۶۰

۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے لکھے ہوئے خلاصہ کے لئے دیکھئے ''اردو کی منظوم داستانیں'' صفحات ۱۱۲، ۱۱۳ ۱۷۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری حوالہ مذکورہ، ص ۱۱۲ ۱۸۔ ایضاً۔ ص ۱۱۲ ایضاً۔ ص ۱۱۱ ۲۰۔ احسن مارہروی مضمون ''بوستان خیال'' مشمولہ رسالہ سہیل، دسمبر ۱۹۲۶ء ص ۳۵ ۲۱۔ ایضاً ص ۳۷

۔ سروری، پروفیسر عبدالقادر: مقدمہ کلیات سراج طبع ثانی، دہلی ۱۹۸۲ء، ص ۱۳۰، ۱۳۱

پروفیسر خورشید نعمانی ردولوی

اردو ادب میں ہندی تہذیب کے نقوش

اس سوال پر بحث کرنے سے قبل کہ اردو ادب میں ہندی تہذیب کے نقوش کر حد تک جاگزیں ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات پر غور کیا جائے کہ تہذیب سے مرا کیا ہے اور کیا چند الفاظ میں اس کی جامع تعریف ممکن ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اپنی کتاب ''قومی تہذیب کا مسئلہ'' میں تہذیب کی تعریف یوں کی ہے:

> ''تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ مقصد کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے افراد اپنے جذبات ورجحانات، اپنے سجاؤ اور برتاؤ میں اور ان اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو مادی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔''(۱)

تہذیب کی تعریف کے متعلق کچھ ایسا ہی نکتہ پنڈت جواہر لال نہرو نے ۱۹۵۰ء میں جب ہندوستان میں Indian Council for Cultural Relations کا قیام عمل مر آیا تھا'' اٹھایا تھا اس بحث کے دوران انہوں نے چند سوالات اٹھائے تھے اور خود ہی ان جواب دیا تھا مثلاً:

> ''کیا تہذیب سے مراد انسان کی ذہنی، اخلاقی اور روحانی ترقی ہے؟''
>
> ''بے شک یہ بھی تہذیب کے کاموں میں سے ایک ہے۔''
>
> ''کیا تہذیب اس جانچ کا بھی پیمانہ ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان سے کیا برتاؤ کرتا ہے؟''

''یقیناً اچھا برتاؤ سکھانا بھی تہذیب کا ایک مقصد ہے۔''

''کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان دوسرے انسان کو سمجھنے کی پوری کوشش کرے۔''

''ہاں، یقیناً اس کا بھی یہی مقصد ہے۔''

''کیا تہذیب کا یہ بھی کام ہے کہ ہم اپنے اندر وہ صلاحیتیں پیدا کریں جن کی بدولت دوسرے بھی ہمیں بخوبی سمجھ سکیں۔''

جواہر لال اپنے اس سوال کا جواب بھی اثبات میں دیتے ہیں۔

بعد میں وہ اس کلیے تک پہنچتے ہیں کہ یہ سارے کرشمے اس ہزاروں برس کی تمدنی دھارے کے ہیں جو کسی ملک کی تاریخ کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور اس ملک کی تہذیب کی بنیاد کہلاتا ہے جہاں سیکڑوں ہزاروں برس کے سفر میں اس دھارے میں اور دھارے بھی ملتے رہتے ہیں اور یہ مل جل کر ایک ایسی اکائی پیش کرتے ہیں جو اس ملک کی تہذیبی اکائی کہلاتی ہے۔

ہندوستان ایک قدیم ملک ہے اور اسی قدر قدیم اس کی تہذیب بھی ہے۔ جب ہم اس آئینے میں ہندوستان کی تہذیبی تصویر دیکھتے ہیں تو سب سے پہلے اس رنگارنگ تہذیب پر نگاہیں پڑتی ہیں جس میں دراوڑی تہذیب کے ساتھ وید کے زمانے کی آریائی تہذیب، ہندو دھرم اور ہندو تہذیب، بدھ دھرم کی تہذیب اور اسلامی تہذیب کے دھارے ملتے ہیں جو اپنے جلوہ صد رنگ میں بھی یک رنگی کے عناصر پیش کرتی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کے یہی تین دور اس لحاظ سے بہت اہم ہیں کیونکہ ان ادوار میں ہندوستان میں ایک مشترک کلچر نے ارتقائی مدارج طے کئے، ان تہذیبوں کے باہمی اتصال سے ہندوستان میں رواداری اور بردباری کی ایک فضا پیدا ہوئی اور یہی وہ فضا تھی جن میں مشترکہ ہندوستانی تہذیب کو پروان چڑھنے کا بھرپور موقع ملا۔ مورخ بی۔ پی۔ گوکھلے رقمطراز ہیں:

''وہ تین تحریکیں جنھوں نے صدیوں میں ہندوستانی تہذیب کو ڈھالا،

دراوڑ، آریائی، اسلامی اور مغربی تحریکیں تھیں۔'' (۳)

مسلمان ہندوستان میں فاتح کی حیثیت سے آئے، ابتدائی زمانے میں یہ دونوں قومیں مذہبی اختلافات کی بنا پر ایک دوسرے کو نفرت، حقارت اور شبہ کی نظر سے دیکھتی تھیں۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد یگانگی اور برادرانہ تعلقات بڑھنے لگے جس کی تصدیق ڈاکٹر تاراچند کے اس بیان سے ہوتی ہے

''جب فتح یابی کا پہلا طوفان ختم گیا اور ہندو مسلمان ایک پڑوسی کی طرح رہنے لگے تو بہت دنوں تک ساتھ ساتھ رہنے کی وجہ سے انہوں نے ایک دوسرے کے خیالات عادات واطوار، رسم ورواج کو سمجھنے کی کوشش کی اور بہت جلد ان دونوں میں اتحاد پیدا ہو گیا۔'' (۴)

ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت نے اس کو اپنا وطن بنایا۔ یہیں رہے، بسے اور اسی کی خاک میں دفن ہو گئے۔ مسلمان جو باہر سے آئے اپنی زبان وثقافت بھی ساتھ لائے اور مقامی باشندوں کی بولیوں، سنسکرتی اور زندگی سے اس قدر گھل مل گئے کہ ایک دوسرے کے رنگ میں بالکل رنگ گئے۔ ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں

''مسلم ذہن ہندوانہ رنگ وروپ اختیار کرنے لگا اور اس نے فارسی و عربی کی جگہ مقامی زبانوں کو سیکھا اور استعمال کرنا شروع کیا۔ ہندو ذہن نے عربی و فارسی اور ترکی الفاظ کو مقامی بولیوں میں جگہ دی، اس لین دین کا منافع ہمارے تہذیب کے خزانے میں اردو زبان کی شکل میں ہوا۔'' (۵)

ڈاکٹر عابد حسین بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔

''مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے کے بعد دہلی کے علاقے میں مقامی بولی اور فارسی کے میل جول سے ایک مشترکہ کاروباری زبان بن گئی جو کہ آگے چل کر اردو کہلائی۔'' (۶)

اس زبان کو ابتداء میں ہر جگہ ہندوی کہا گیا ہے اور اس سے مراد یہی زبان لی گئی

ہے۔ بعض لوگوں کا اعتراض رہا ہے کہ اردو فارسی کی خوشہ چیں ہے اور خود تہی دامن ہے۔ اس کے باغ، موسم، دریا، پہاڑ، پھل پھول، پرندے، اصناف شاعری، مضامین شعر، تلمیحیں، استعارات وتشبیہات، الفاظ واشخاص وغیرہ کا ہندوستان سے کیا تعلق ہے، یہ کس قدر وطنی ہیں اور ان میں کس قدر مقامیت ملتی ہے جب کہ بقول مولانا سید احمد دہلوی مولف 'فرہنگ آصفیہ' اردو کے ذخیرہ الفاظ کی تعداد ساڑھے پانچ لاکھ سے متجاوز ہے اور ان میں سے تقریباً تین چوتھائی الفاظ کی تعداد سنسکرت الاصل ہے اور صرف ایک چوتھائی الفاظ اس نے عربی، فارسی، ترکی، پرتگالی اور انگریزی سے لیے ہیں۔ اپنی اس جذب و انجذاب کی خصوصیت کی بناء پر دنیا کی ممتاز زبانوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ خواجہ احمد فاروقی لکھتے ہیں

> ''اردو نے فارسی سے استفادہ کیا لیکن اس کی رگوں میں ہندوستانی خون ہے اس کا ادب ہندوستانی تہذیب کی رنگا رنگ فضا میں پروان چڑھا ہے، اس کے مشاعرے، اس کے بحور و اوزان، اس کی سراپا نگاری، اس کی بیانیہ نظمیں، اس کے بارہ ماسے، اس میں محبت کی لفظیات، بیان فراق یا برہ ورنن۔ اس کی بعض صوفی اصطلاحیں، بعض اوراد و وظائف، ذوق وشوق کے کلمات، پیا اور ساجن، رسم و رواج، لباس و آرائش، گھر کی فضا، غرض اس کی زمین، اس کا آسمان یکسر ہندی الاصل ہے۔'' (۷)

ہندوستان کی سرزمین ابتداء ہی سے کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کی جلوہ گاہ رہی ہے اس کی رنگارنگی میں بھی یک رنگی ملتی ہے۔ اس کے سادھوؤں، سنتوں اور صوفیوں کے نغمے خواہ کتنے ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوں لیکن ان کی لے ایک ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے پرستار، ہندو اور مسلمانوں کی راہیں جس قدر جدا ہوں لیکن منزل مقصود ایک ہی ہے۔

اردو کے قدیم ترین نمونے صوفیوں کے جستہ جستہ فقروں یا جملوں کے علاوہ

منظوم شکل میں ملتے ہیں ان دستیاب نمونوں کی بحر عموماً ہندی ہے۔ ہندی کا مخصوص چھند دوہا ہے۔ ہندی کے مسلمان صوفی شعراء کے یہاں دوہا اور چوپائی بیحد مقبول چھند ہیں اور نظم کے قریب ترین نمونے دوہے کی بحر میں ملتے ہیں۔

ہندوی روایت کی ایک مثال شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی کا مشہور دوہا ہے۔

سجن سکارے جائیں گے اور نین مریں گے روئے
بدھنا ایسی رین کر کہ بھور کدھی نا ہوئے

حضرت بہاء الدین برناوی کا یہ دوہا تو بہت معروف ہے اور میرامن نے ''باغ و بہار'' میں نقل کیا ہے۔

ان نینن کا بس یہی بیکھ
موں تجھ دیکھوں، توں مجھ دیکھ

بابا فرید کا جو کلام گرنتھ صاحب میں محفوظ ہے، دوہا یا چھند ہی میں ملتا ہے ان کا یہ سعر بہت مشہور ہے۔

وقت سحر وقت مناجات ہے
خیز دراں وقت کہ برکات ہے

امیر خسرو کی ہندی، ہندوی شاعری کا پہلا مستند نمونہ دوہے کی شکل میں ملتا ہے خسرو ں رباعیوں کے آخری مصرعوں میں ''دہی لیہوں دہی'' اور ''دردر موئے'' میں ہندوستانیت وہ فرما ہے۔

بعض اوقات مذہبی لوگوں کو تنگ نظر سمجھا جاتا ہے لیکن اس تصور کی تردید ہندوستان ں صوفیائے کرام کے ارشادات، ملفوظات اور کارناموں سے ہوتی ہے خصوصاً ایک مشترکہ ر کی تعمیر میں زبان کے نہج سے انہوں نے جس طرح مقامی الفاظ و تصورات کی پذیرائی کی ل قدر ہے۔ اس سلسلے میں خواجہ مسعود سلمان، امیر خسرو، بوعلی قلندر، شیخ شرف الدین یحییٰ

منیریؒ، شیخ احمد عبدالحق ردولوی، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، شیخ محمد چشتی، شاہ باجن، قاضی محمود دریائی، علی جیوگام دھنی، گرونانک، میران جی، شمس العشاق، برہان الدین جانم وغیرہ شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک اسی روایت کے علمبردار ہیں۔

یہ محض اتفاق کی بات نہیں کہ اردو کی ابتدائی نثری اور شعری تصانیف کے موضوعات، ویدانت، تصوف، اسلامیات اور وطنیت کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں بلکہ اس کا سبب تاریخ کا یہی تسلسل ہے۔ حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ کی تصنیف ''معراج العاشقین'' اردو نثر کے ابتدائی نمونوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ جس کی زبان آج سے سات سو سال پہلے کی ہے۔ یہ رسالہ تصوف اور ویدانت کی تعلیم سے لبریز ہے۔

محمد قلی قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اس کے یہاں پھلوں، پھولوں، ترکاریوں، شکاری پرندوں، عید، بقرعید اور دوسرے تیوہاروں کی رنگارنگی اور ہم آہنگی نظر آتی ہے اور اس رنگارنگی میں یہ وصف بھی ہے کہ اسلامی تیوہار منانے کے طریقوں میں ہندوؤں کے انداز جلوہ گر ہیں۔ وہ ہندی سبھیتا اور ایرانی تہذیب کا اصل نمونہ ہے۔ ڈاکٹر جاوید وششٹ رقمطراز ہیں.

> ''بحیثیت شاعر وفن کار بھی اس کا وجود ایک چمکتی دھنک، کنول کی پنکھڑی، چندر کی کرن اور سنگیت کا پیکر تھا، محمد قلی کا ضخیم کلیات اردو کے ہندی روپ یعنی قدیم اساطیری یا دیو مالائی روایات کا بھنڈار ہے۔ اس کے کلام میں ہندو دیو مالا اور ہندی فضا، رادھا اندر کے اکھاڑے کی اپسرائیں، مینکا، اردشی، رنبھا وغیرہ، اندر دھنک، بسنت رت، چکور، کوئل، پپیہا، بھنورا، کنول، چکوا چکوی سب ہی کچھ ملتے ہیں۔'' (۸)

محمد قلی کی رومانی نظمیں (بارہ پیاریاں اور دوسری پیاریاں) اردو شاعری میں حسیاتی شاعری کی نمائندہ نظمیں قرار دی جا سکتی ہیں۔ محمد قلی کی شرنگار رس کی شاعری میں، بھوگ بلاس کی فضا ہے، ادھر کا امرت ہے، بہہ مد کے پیالے ہیں، پیاریوں کے چمن ہیں۔

گلے میں باہوں کے ہار ہیں، مکھ کے کنول پر چھند کے بھونرے ہیں، عشق کا برہمن ہے، زلف کی زنار ہے، جوبن کا سنگار ہے، چندر مکھی سکھی ہے، ہونٹوں اور رخساروں پر دانتوں کے نشان ہیں۔ جوبنؔ پر ناخن کی خراش کے ہلال ہیں، پھولوں کی سیج پر سیج سندری ہے، سیج سنگرام ہے۔ اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

پیا باج پیالہ پیا جائے نا
پیا باج یک تل جیا جائے نا

اس کے عشق میں ہندوستانی نغمگی بھرپور طریقہ پر ملتی ہے ملاحظہ ہو.

ہمن ہے عشق کے پتھ میں دونوں عالم تھے بے پرواہ
لکیا ہے داغ مجھ دل پر سو اس ہندوستانی کا

مدن مست، بدن مست، کنچن مست، پری مست
ہوئی مست، پون مست، گگن مست، پری مست

قطب شاہ کے کلام میں ہندوستان کی تہذیبی جلوہ گری قدم قدم پر نظر آتی ہے۔ اس نے ہندوستانی رسم و رواج اور تیوہاروں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

''یہ کہنا بھی ضروری ہے یہ وہی بادشاہ ہے جس نے حیدرآباد میں چار مینار بنوا کر اس کی چھت پر آمنے سامنے مسجد اور مندر کی عمارتیں تعمیر کردیں۔''(۹)

ولی دکنی کو بجا طور پر اردو شاعری کا بابائے آدم کہا جاتا ہے۔ وہ ایک بلند پایہ صوفی بھی ہے۔ شیخ و برہمن اور دیر و حرم کے جھگڑوں سے گزر کر اردو شاعری کو ایک ایسی ابدی صداقت عطا کرتا ہے جو جز میں کل اور قطرہ میں دجلہ کا منظر آنے والی تمام نسلوں کو دکھاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

تجھ مکھ کی پرستش میں گئی عمر ہماری
اے بت کی *جن ہاری اس بت کو پہاتی جا

اردو میں ولی کی شاعری ایک نئے دور کا آغاز ہے وہ سفیر یک جہتی بن کر جنوب سے شمال میں آئے تھے۔ ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں

''ولی کا کلام شمالی ہند اور جنوبی ہند کے اردو کارناموں کے لیے نقطہ اتصال ثابت ہوا۔'' (۱۰)

ان کے یہاں دکنی اثرات اور مقامی رنگ زیادہ نظر آتا ہے، جوبن، سری جن، تم، پی محبوب کے لیے، جگ دنیا کے لیے، چرن قدموں کے لئے، بچن کلام کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ہماری تہذیب کی رنگارنگی میں جو یک رنگی ہے اور جس کی کارفرمائی سارے ملک میں نظر آتی ہے۔ وہ ایک علامت کے روپ میں ولی ہندوستان کے ایک خوبصورت میں دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر سید ظہیرالدین مدنی رقمطراز ہیں

''ولی نے ہندوستانی عنصر کو بھی ہاتھ سے نہ جانے دیا اس کے کلام کو بغور دیکھتے ہیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی کرشمہ آفریں طبیعت نے ایک بڑا خوبصورت امتزاج پیدا کردیا ہے۔ کلام میں جہاں کہیں ایرانی نشتر پائے جاتے ہیں وہیں ارجن کے بان بھی چل رہے ہیں، دجلہ وفرات کے مقابلے میں برندا ون تا پتی کو بھی بہایا ہے، بلبل ہزار داستاں کی نغمہ سنجیوں کے سامنے کوئل کی کوک بھی سنائی دیتی ہے، رام اور لچھمن، کاشی اور ہردوار، وید اور برہمن اس کے کلام کی صفت گری کو زینت بخشتے ہیں۔ غرض اس کا کلام فارسی کی وجہ سے شام اودھ اور ہندوستانی عنصر کی وجہ سے صبح بنارس ہے۔'' (۱۱)

مرزا مظہر جانجاناں ویدوں کو الہامی سمجھتے تھے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز جو علمائے حدیث میں بڑا درجہ رکھتے تھے۔ اور میر کے معاصر ہیں کرشن جی کو اولیاء اللہ میں شمار کرتے تھے۔ کسی مسلمان نے ان سے ہندوؤں کے خالق کا نام دریافت کیا تو انہوں نے جواب

میں کہا۔''الکھ'' اور'' پرمیشور'' اور کوئی دوسرا نام اس کی خصوصیت کی مناسبت سے۔اس کے بعد اس شخص نے پوچھا کیا ہم مندرجہ بالا ناموں سے اللہ کو مخاطب کر سکتے ہیں۔تو انھوں نے فرمایا''اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔''

اس دور کے ہندو شعرا کے کلام میں وسیع المشربی اور باہمی اختلافات سے بے نیازی کے اکثر شواہد ملتے ہیں۔مثلاً

وہی اک ریسماں ہے جس کو ہم تم تار کہتے ہیں
کہیں تسبیح کا رشتہ کہیں زنار کہتے ہیں
اگر جلوہ نہیں ہے کفر کا اسلام میں ظاہر
سلیمانی کے خط کو دیکھ کیوں زنار کہتے ہیں

وسعت نظری ہندوستانی تہذیب کا روشن پہلو ہے۔یہ وسعت نظری اردو ادب میں ہر طرح سے جلوہ گر ہوتی ہے۔مسلمان شعرا نے ہندوؤں کے تیوہاروں اور ہندو شعرا نے مسلمانوں کے رسم و رواج اور تیوہاروں کے متعلق اتنا کچھ لکھا ہے کہ ہر موضوع پر الگ الگ دفتر تیار ہو سکتے ہیں۔ان شعراء میں نظیر اکبرآبادی کا نام سرفہرست ہے ان کی نظمیں'' جنم کنھیا جی'' ''بال بن بانسری بجیا'' ''بانسری'' ''لہو ولعب کنھیا'' ''کنھیا جی کی شادی'' ''رسم کتھا'' ''ہری کی تعریف میں'' ''درگا جی کے درشن'' ''بھیروں کی تعریف'' اور مہا دیو کا بیاہ'' اس کے علاوہ بسنت، ہولی، دیوالی اور راکھی وغیرہ کے موضوعات پر جو کچھ کہا ہے اسے مذہبی رخ نہیں بلکہ خالص تہذیبی رخ کہا جا سکتا ہے، یہ نظیر کی روشن خیالی کی ایک دلیل ہے۔نظیر نے اٹھارہویں صدی میں جس بالغ اور رچے ہوئے شعور کی بدولت ہندو دھرم کی روایات کو خالص ہندوستانی اور قومی تہذیب کی جھلکیاں بنا کے پیش کیا، وہی رچا ہوا شعور مختلف منزلیں طے کرتا ہوا اقبال کے حصے میں آیا۔جب اقبال نے جاوید نامے میں شیو جی مہاراج کو قدیم ہندوستانی تہذیب کے نمایندے کی حیثیت سے دکھایا۔مثنوی میں گنگا کے بارے میں ہمالہ کی زبانی یہ کہلوایا کہ گنگا جی شیو جی کی

خداؤں سے نکلی ہے تو وہ صرف ہندو دیو مالا کی تصویر کے ایک ہی پہلو کو نظم نہیں کر رہے تھے بلکہ ان کے پیش نظر اس کی کثرت میں وحدت کو اپنے کلام میں اجاگر کرنا تھا۔ جس سے مختلف الخیال لوگوں کے ظاہری اختلافات کے باوجود ہندوستان کی باطنی یک رنگی عبارت ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور کا یہ اقتباس لائق توجہ ہے

''نظیر اکبر آبادی کو میں نے ہندستانی تہذیب کا عاشق کہا ہے ان کی نظموں میں نہ صرف اس دور کی ساری تہذیبی زندگی کا عکس نظر آتا ہے بلکہ آدمی نامہ، ہنس نامہ، جیسی نظموں میں اس تہذیب کی انساں دوستی، اخلاقی نقطہ نظر اور رواداری کا بھر پور عکس بھی، آدمی نامہ تو ایک طور پر انسان دوستی کی ایسی دستاویز ہے جو یوروپی ہیومنزم (European Humanesim) کے چارٹر سے پہلے وجود میں آئی۔'' (۱۲)

نظیر اکبر آبادی صحیح معنوں میں عامی اور عوامی شاعر تھے ان کی سماجی شاعری ہندوستانی تہذیب کے یکجہتی کے عناصر کو حسن وخوبی کے ساتھ پیش کرتی ہے۔ تہذیبی لحاظ سے وہ اس مقام پر ہیں جہاں جوگی اور صوفی کی آواز ایک ہو جاتی ہے۔ میلوں ٹھیلوں اور بازاروں کی گہما گہمی میں وہ نہ ہندو تھے اور نہ مسلمان بلکہ آگرہ کے ایک آزاد منش سیلانی جن کے بسنت اور عید دونوں ایک تھے جن کے تہذیبی کمالات کا محور تل کے لڈو، نارنگی، کورا برتن، آگرہ کی ککڑی، تربوز، اور بیراگی کے میلے ہیں۔ محمود اکبر آبادی کی رائے ملاحظہ ہو:

'' یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ ہندو شعراء میں ایسے بہت کم نکلیں گے جو ہندو معاشرت دانی میں نظیر کا مقابلہ کر سکیں۔'' (۱۳)

نظیر اکبر آبادی فقیری و درویشی کو متاع عزیز سمجھتے ہیں، بھگتی اور تصوف کا انسان جو امتیازات سے ماوراء ہے ان کے یہاں قلندر نظر آتا ہے۔ ذرا دیکھئے

جھگڑا نہ کرے مذہب و ملت کا کوئی یاں
جس راہ میں جو آن پڑے خوش رہے ہر آں

زنار گلے یا کہ بغل بیچ ہو قرآں
عاشق تو قلندر ہے، نہ ہندو نہ مسلماں

کافر نہ کوئی صاحب اسلام رہے گا
آخر وہی اللہ کا اک نام رہے گا

نظیر کا یہ بند الہامی ہے شاعر کی دور بینی اور پیشین گوئی کی اس سے بہتر مثال شاید دنیا کے کسی لٹریچر میں نہیں مل سکتی۔

میر تقی میرؔ کو بھی اپنی ہندوستانیت کا شدید احساس تھا انھوں نے اپنی شاعری میں اس پہلو کو خاص طور سے جگہ دی جو پورے ہندوستان میں مشترک حیثیت رکھتا تھا۔ میرؔ کی غزل ہو یا مثنوی، ہر ایک سے ان کی ہندوستانیت جھلکتی ہے۔ شعر ملاحظہ ہو

میر کے دین و مذہب کو کیا پوچھتے ہو تم ان نے تو
قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا

ڈاکٹر محمد عقیل رقمطراز ہیں:

''ٹونکے، توہمات، بھوت، اور پریت یہ سارے تصورات ہندوستان میں پورے شباب پر تھے میرؔ نے ان سب کو نظر انداز نہیں کیا ان کی مثنوی ''موہنی بلی'' میں بھی ان تمام ٹونکوں کا ذکر ملتا ہے۔'' (۱۴)

میر حسنؔ کی تمام مثنویوں کا نچوڑ سحرالبیان میں نظر آتا ہے جو اپنے دور کے جاگیر داری کلچر کی مکمل تصویر کشی کرتی ہے۔ اس مثنوی کے پڑھنے سے اس دور کا مشترکہ کلچر نظر کے سامنے آجاتا ہے اس کلچر میں پنڈتوں کا وہی استھان ہے جو ہندوستان کی سماجی زندگی پر ہمیشہ سے رہا ہے۔ بادشاہ بھی پنڈت کا پجاری ہے، راسی پھل پر یقین رکھتا ہے، جنم پتری بنواتا ہے اور پنڈت ہی ان کو رام جی کی دیا دیتے ہیں، بادشاہ اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ پنڈت کی پوتھی کا بھی قائل ہے ع:

کچھ ایسا لکھا ہے پوتھی میں اب
خرابی ہو اس میں کسی کے سبب

مثنوی گلزار نسیم میں بھی ہندستانی عناصر کی بھرپور کارفرمائی ہے۔ ڈاکٹر گیان چند جین نے بڑے فاضلانہ انداز میں گلزار نسیم میں ہندستانی عناصر کا تفصیل سے تذکرہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

''دلبر بیوا کا چوسر کھیلنا، جو ہندوستانی کھیل ہے'' برہمن اور شیر کی حکایت جو پنچ تنتر میں موجود ہے، دیو کے جادو سے مرد بن جانا، مہابھارت کے رت پھوگ پروں میں سکھنڈی کا واقعہ ہے، اندر سبھا، بکاولی کا بن میں پیدا ہونا، رانی چتراوت، بکاولی کا دوبارہ جنم لینا قطعی ہندوستانی تصور تھا اور آواگون کے فلسفہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔'' (۱۵)

جناب علی جواد زیدی رقمطراز ہیں

''مقامی روایات و ہندوانہ رسوم کا وہ زور و شور تھا کہ خالص اسلامی رسوم پر بھی اس کا اثر پڑا اور آج بیشتر مسلم رسوم کو دیکھ کر یہ پتہ چلانا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کے کون سے اجزائے ترکیبی بیرونی ہیں اور کون سے مقامی۔'' (۱٦)

ہماری نظم کے سرمائے، داستانوں اور ناولوں میں ہماری مشترک تہذیب کے سارے پہلوؤں کی عکاسی تو مل ہی جائے گی مگر اس کی روح ہماری غزلیں ہیں، غزلیں اس تہذیب کا عطر پیش کرتی ہیں۔ اس کی میانہ روی، اس کا اعتدال، اس کی انسان دوستی، اس کا رجز، اس کی شائستگی، اس کی دردمندی، اس کی محبت اور مٹھاس سب کچھ غزل میں ملے گی کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

کوئی تسبیح اور زنار کے جھگڑے میں مت بولو
یہ دونوں ایک ہیں آپس میں ان کے بیچ رشتہ ہے

دیر و کعبہ پر ہی کیا موقوف شیخ و برہمن
کون سی جا ہے جہاں جلوہ نہیں اس کا

چشمِ وحدت سے گر کوئی دیکھے
بت پرستی بھی حق پرستی ہے

کیا شیخ کیا برہمن جب عاشقی میں آوے
تسبی کرے فرامش، زنار بھول جاوے

مدرسہ یا دیر تھا کعبہ یا بت خانہ تھا
ہم سبھی مہمان تھے اک تو ہی صاحب خانہ تھا

ہندو ہیں بت پرست، مسلماں خدا پرست
پوجوں میں اس کو جو ہو آشنا پرست

چلتے ہو تو چمن کو چلئے کہتے ہیں کہ بہاراں ہے
پات ہرے ہیں پھول کھلے ہیں کم کم باد و باراں ہے

خط بڑھا زلفیں بڑھیں کاکل بڑھے گیسو بڑھے
حسن کی سرکار میں جتنے بڑھے ہندو بڑھے

بتوں کو دیکھ کے میں نے خدا کو پہچانا
خدا کے گھر میں کوئی بندہ خدا نہ ملا

نہیں کچھ سبحۂ و زنار کے پردے میں گیرائی
وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے

ایما ں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

غالبؔ کی ہندوستانیت کا ایک رخ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی شاعری کو ہندی کلام سے تعبیر کرتے تھے۔ عود ہندی میں ہرگوپال تفتہؔ کو ایک خط میں لکھتے ہیں

"اگلے لکھے ہوئے سب اشعار بھول گیا مگر ہاں اپنے ہندی کلام میں سے ڈیڑھ دو شعر یاد رہ گیا ہے۔" (۱۷)

غالب کے یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

وفاداری بشرط استواری عین ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

دیر و حرم آئینہ تکرار تمنا
واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

حالی کی نظم "حب وطن" کا ہر مصرعہ اس گہری محبت کا غماز ہے جو اس شاعر کو اپنے طن سے ہے۔ ع

تیری اک مشت خاک کے بدلے
لوں نہ ہرگز اگر بہشت ملے

اس سے بڑھ کر خراج تحسین خاک وطن کو اور کیا ہو سکتی ہے، وطن سے محبت کا یہ نقطہ کمال ہے۔ حالی کے اس جذبہ "حب وطن" کے پس منظر میں سرسید احمد خاں کی وسیع المشربی کا ہ تصور تھا جو اس ملک کو ایک دلہن تصور کرتا ہے جس کی ایک آنکھ ہندو اور دوسری آنکھ مسلمان ہے کہ ہر صورت میں ایک کا زیاں اس دلہن کو کانا اور دوسرے کا اس کو بھینگا بنانا ہے۔

اس وسعت نظری نے اردو ادب کی وسعت کو دور دور تک پھیلا دیا، جوش نے کہا:

آب و گل ہند سے ہوں اور ہندی ہوں
نسل آدم سے ہوں اور انسان ہوں میں

یہ صرف ایک فرد کی آواز نہیں تھی بلکہ اس سے ساری قوم کے کردار کا پتہ چلتا ہے۔

سرسید اور حالی کی روایت کو اقبال نے مزید آگے بڑھایا ان کے پیش نظر وطن کی آزادی کا مسئلہ تھا اور ہندو مسلم اتحاد بھی۔ ان موضوعات پر ان کی نظمیں ترانہ ہندی، بچوں کا گیت، ہمالہ، نانک اور رام قابل ذکر ہیں لیکن جو دل سوزی ''نیا شوالہ'' کے ان اشعار سے جھلکتی ہے وہ اقبال کے عظیم وطنی و قومی شاعر ہونے کی بین دلیل ہے۔ ع

سچ کہدوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے

جس کا منتہا یہ شعر ہے۔ ع:

پتھر کی مورتوں کو سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

ڈاکٹر مسعود حسین خاں اس شعر کے بارے میں لکھتے ہیں:

''آخری شعر کی زبان اور استعارے میں شاعر اسلام کی برہمن نسبی جس طرح ابھر کر آئی ہے وہ لائق توجہ ہے۔'' (۱۸)

اکبر کی شاعری کے کرداروں میں شیخ و برہمن بھی ہیں اور سید و پنڈت بھی، ''برق کلیسا'' کے مقابلے میں ہند کی پریوں'' کے ناز و انداز پر وہ جان قربان کرتے ہیں۔

اردو میں لوک گیتوں کی تعداد بہت ہے اور شروع سے ملتی ہے۔ لوک گیتوں میں بچوں کی پیدائش کے موقع پر لوک گیت، شادی کے گیت یا سہاگ، موسموں اور تیوہاروں

کے گیت اور پیشہ وروں کے گیت بھی آجاتے ہیں۔ بہت سے لوک گیتوں کے مصنف کا علم نہیں ہے مگر ان کی مقبولیت مسلم ہے۔

یوں تو واجد علی شاہ اور امانت کے وقت سے گیتوں کی روایت ملتی ہے مگر اس میں برج کی زبان کا اثر بہت نمایاں ہے مگر عظمت اللہ خاں کے بعد گیتوں کا کافی سرمایہ فراہم ہو گیا، حفیظ جالندھری، میرا جی، حامد اللہ افسر اور زبیر رضوی کے گیت مشہور ہیں جن میں ہندوستانی عناصر کی وافر کارفرمائی ہے۔

اردو قصائد کی تشبیب میں ہندوستانی تہذیبی زندگی کے پہلوؤں کی مصوری بھرپور انداز میں ملتی ہے اردو کے اہم قصیدہ نگار کے مشہور قصیدے میں خالص دیسی تلمیحات ملاحظہ ہوں

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل　　برق کے کاندھے پہ لائی ہے صبا گنگا جل
گھر میں اشنان کریں سروقدان گوکل　　جا کے جمنا پہ نہانا بھی ہے اک طول عمل
دیکھیے ہو سری کرشن کا درشن کیوں کر　　سینۂ تنگ میں دل گوپیوں کا ہے بیکل

اس طرح میر، ذوق، سودا و غالب وغیرہ کے قصائد میں بھی ہندوستانی عناصر کی وافر کارفرمائی ملتی ہے۔ انیس کے مرثیوں میں ہندوستانی عناصر کی جو آب و تاب ہے وہ ان کے کرداروں کی ہندوستانیت ہی سے آئی ہے۔ کلیم الدین احمد نے مرثیوں پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا تھا کہ

''انیس کے مرثیوں میں امام حسینؓ کربلا کے مجاہد نہیں لکھنؤ کے دولہا نظر آتے ہیں۔''(۱۹)

یہ اعتراض قابل قبول نہیں ہے کیونکہ شاعری، شاعری ہوتی ہے تاریخ نہیں ہوتی، ہر بڑے شاعر کی شاعری میں مقامی رنگ جھلکتا ہے۔

مولانا شبلی کے یہاں بھی نرم لہجے میں یہ اعتراض موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں

''تمام مرثیہ گویوں نے اہل حرم کی عادات اور مراسم ہندوستان کے شرفاء

کی مستورات کے مطابق رقم کئے ہیں۔'' (۲۰)

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی بھی اعتراض کرتے ہیں اور رقمطراز ہیں:

''یہ کرداروں کا سب سے بڑا عیب ہے کہ افراد مرثیہ جو عربی نژاد ہیں اور عربی ماحول میں چلتے پھرتے ہیں ان کی تصویروں میں ہندوستانی نظام معاشرت کا رنگ بھر دیا ہے۔'' (۲۱)

اردو شاعری کی عوامی اور عمومی روایتوں میں سب سے دلچسپ اور اہم روایت بارہ ماسہ ہے۔ شمالی ہندوستان میں اردو شاعری کا سب سے پہلا نمونہ بارہ ماسہ کی صورت میں افضل جھنجانوی کی معروف تصنیف '' بکٹ کہانی '' ہے۔ کھڑی بولی کے لوک گیتوں میں بارہ ماسے ملتے ہیں لیکن بہترین بارہ ماسے اس کی ادبی روایت سے تعلق رکھتے ہیں ان بارہ ماسوں میں وہ فضا ملتی ہے جو اپنے ہندوستانی پن کے اعتبار سے دلی اور راجستھانی بارہ ماسوں کا عکس پیش کرتی ہے اور تہذیبی یگانگت کا آئینہ دار ہیں۔ ڈاکٹر محمد عمر بارہ ماسہ (دوازدہ ماہہ) پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

''اردو، ہندی اور پنجابی میں بارہ ماسوں کا بکثرت رواج پایا جاتا ہے، یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ صنف کس طرح وجود میں آئی۔ ہندی میں سب سے قدیم بارہ ماسہ کبیر داس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہندی کے بارہ ماسوں میں بالعموم ایک فراق زدہ عورت کی کہانی بیان کی جاتی ہے جو خود اپنے فراق الم کی داستان حسرتناک انداز میں سناتی ہے۔ بارہ ماسہ کی صنف غالباً ہندوستان کے زیر اثر شاعری میں آئی۔'' (۲۲)

اب ذرا ایک نثر پارے کا نمونہ دیکھئے خواجہ حسن نظامی کے ''قلمی چہرے'' کا ایک جزو کرشن جی کے عنوان سے ملاحظہ ہو:

''متھرا میں آدھی رات کو نکلنے والا چاند گوکل میں گؤوں اور بے زبانوں کا نگہبان، بندرابن میں تلوار کھینچ کر کنس پر چڑھ جانے والا خدائی بہادر، من

موہن، حسن یزدانی کی مورت، رب العالمین، تک داتا کی رحمت عام کا سبق پڑھانے والا، ہندوستان کا سب سے بڑا محبوب، سب سے زیادہ پیارا کرشن کنھیا، اس کی بانسری کی کوک آج تک سنائی دیتی ہے۔ کان ہو تو سنو، اس کے معجزانہ کرشمے اب بھی نظر آتے ہیں آنکھ ہو تو دیکھو، اس کا کلام گیتا میں پوشیدہ نہیں ہے جو نمودار ہونا چاہیے، اس کی نمود کو پڑھیے کہ ہر ریاست کی نمود و سلامتی کا سبق اسی میں ہے۔

ہندوستان اپنے کرشن کنھیا پر فخر کرتا ہے۔ ہندوستان سے کہو اپنے فخر کو اقوام میں جو اس ملک کو مادر وطن کہنا چاہیں، تقسیم کر دے کہ کرشن کنھیا کے نام اور کام سے اس ملک کی آبرو یورپ و امریکہ تک ہے۔

رسیلی آنکھ والے نظر اٹھا اور نگاہ کا ایک تیر اپنے داس کو دے کہ وہ بے تابانہ پکارتا ہے۔ ع

اک تیر پھینکتا جا، بانکی کمان والے'' (۲۳)

یہ تحریر دل پذیر خواجہ صاحب کی دل کی گہرائیوں سے نکلی ہے، سری کرشن سے ان کی عقیدت کا ایک پرتو ہے۔ یہ عقیدت کن مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اس کا اندازہ خواجہ صاحب کی اس تصنیف سے ہوتا ہے جس کا نام'' گائے کی جان بچانے کا بیان'' ہے اور جس میں انھوں نے گائے کے مسئلے پر قرآن و حدیث کے تعلق سے روشنی ڈالی ہے۔

شری رام چندر جی کا نام اردو نثر و نظم میں ایک محترم موضوع رہا ہے۔ شری رام چندر جی اور رامائن میں اردو میں بہت سی تصانیف اور تراجم ہیں اردو کے ۴۴ شعرا نے رام چندر جی کی عظمت کے گن گائے ہیں۔ راقم الحروف نے اپنے مضمون'' اردو ادب میں شری رام چندر جی کا ذکر'' میں لکھا ہے:

'' زندہ زبانیں اپنے ہیروز اور ان کے کارناموں کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتی ہیں ان کو سراہتی ہیں اور ان پر عمل پیرا بھی ہوتی ہیں۔ اردو زبان و

ادب اس عمل میں کسی سے پیچھے نہیں ہے۔ رام چندر جی کی عظمت کا ذکر جس طرح اس کے نثری شہ پاروں اور شعری کارناموں میں ملتا ہے اس کی مثال شاید دوسری جگہ مشکل سے ملے گی۔'' (۲۴)

ذرا سیماب اکبرآبادی کی وطن دوستی ملاحظہ ہو

ہمارے چہچہوں سے کوئی آخر سرگراں کیوں ہو | کوئی ناشادماں کیوں ہو
ہمارا باغ ہے ہم اس میں محو گلفشانی ہیں | کہ ہم ہندوستانی ہیں
وطن کی خاک پر مٹنا، ہمارا دین و ایماں ہے | یہیں مرنے کا ارماں ہے
شباب زندگانی ہیں یا خراب زندگانی ہیں | کہ ہم ہندوستانی ہیں
کہاں کی فرقہ بندی اور جماعت سازیاں کیسی | یہ کثرت سازیاں کیسی
ہمیں ہندی کہو، ہم ربط قومیت کے بانی ہیں | کہ ہم ہندوستانی ہیں
جو قوت تھی دلیروں میں کبھی، ہے آج ہم میں بھی | نہیں مایوس غم میں بھی
ہم اپنے مسلک اسلاف کی زندہ نشانی ہیں | کہ ہم ہندوستانی ہیں

اور یہی مسلک اسلاف جب انہیں دنیا کے ہر انسان سے محبت کرنا سکھاتا ہے تو وقت صرف ہندو مسلمان ہی نہیں بلکہ عالم انسانیت کی محبت میں بدل جاتا ہے۔

میراجی کے یہاں سرزمین وطن اور اس کی روایت سے لگاؤ دھرتی پوجا تک پہنچ گیا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا رقمطراز ہیں:

'' میراجی کی روح دھرتی ماتا کی روح سے ہم آہنگ ہے اور اس کے سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز قدیم ملکی روایات، تاریخ اور دیو مالا سے مملو ہے۔ دوسرے لفظوں میں میراجی نے ایک بھگت، درویش یا جان ہار پجاری کی طرح اپنی دھرتی کی پوجا کی ہے۔'' (۲۵)

ڈاکٹر محمد عمر نے اپنی تصنیف '' ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر'' میں بڑے مانہ انداز میں قرون وسطیٰ کے مسلمانوں اور ہندووں کے رسم و رواج، معاشرت اور

رہن سہن ، عادات و اطوار ، توہمات و عقائد کے تقابلی مطالعہ کی تاریخ جس میں بالخصوص ہندوستانی تہذیب کے ان عناصر پر بحث کی گئی ہے جن سے ہندوستانی مسلمان متاثر ہوئے اور اس بناء پر ہندوستانی ہندو اور مسلمانوں میں تہذیبی اور تمدنی سطح پر یک جہتی اور جذباتی ہم آہنگی پائی جاتی ہے اس کی نشاندہی کی ہے، وہ سراپا نگاری پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں

''مجملاً اردو زبان اور اردو شاعری، ہندوستانی تہذیب ، یہاں کی متنوع فضا اور ماحول میں پروان چڑھی اور اس کا گہرا اثر قبول کرتی رہی۔ مقامی مضامین کے ادا کرنے کے لئے اردو شاعری نے سنسکرت اور ہندی کے بعض اصناف کو بھی اپنایا مثلاً سراپا نگاری یعنی سر سے پاؤں تک جسمانی اعضاء کی قلمی تصویر کھینچنا، سراپا نگاری کا اس سے پہلے فارسی میں فقدان تھا کہ وہاں محبوب صرف مرد ہوتا تھا اس کے لیے سراپا نگاری کے لئے میدان وسیع نہ تھا اس کے برعکس ہندوستانی شاعری میں محبوب عورت تھی اس بنا پر سراپا کے بیاں کے لئے وسیع میدان دستیاب ہوتا گیا۔''(۲۶)

ڈاکٹر عمر نے دہلی و لکھنو کے مختلف میلوں ،ٹھیلوں، ہاٹ ، بازاروں ،عورتوں کے لباس ، عام طرز زندگی، مقامات اور شہروں کا ذکر کیا ہے، رسوم و رواج ،موسم، پھل ، پھول، وغیرہ عنوانات کے تحت اردو کے عناصر کی نشاندہی کی ہے۔

اردو کی نئی نظموں میں ہندوستانیت جس حد تک رونما ہوئی ہے اور ان میں ہندوستانی دیو مالا سے جتنا استفادہ کیا گیا ہے اس کا ذکر سیکڑوں صفحات چاہتا ہے۔ ڈاکٹر مظفر حنفی نے اپنے مضمون ''اردو شاعری اور ہندوستانیت'' (نئی غزل کے حوالے سے ایک خصوصی مطالعہ) میں صحیح لکھا ہے کہ:

''اردو شاعری اور جدید اردو شاعری میں ہندوستان زیادہ پھیل کر داخل ہوا اور دیو مالا کی علامت نگاری کو فروغ ملا۔ جدید نظم پر ہندوستانی تشبیہات،

تلمیحات اور مقامی ماحول کا جو گہرا اثر پڑا اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس دور میں شاعروں نے اپنی تخلیقات کے مجموعے اس قسم کے ناموں سے پیش کئے ہیں۔

''کاویم'' از کاوش بدری، امرائی از بدیع الزماں خاور، ولاس ماترا از کمار پاشی، دھرتی کی خوشبو از نو بہار صابر۔

ہمارے علم و فن کی کوئی شاخ ایسی نہیں ہے جس پر اس مشترکہ تہذیب کی چھاپ نہ ہو اور اس مشترک تہذیب کی جیتی جاگتی نشانی اردو ہے لیکن مقام افسوس ہے کہ اسے ہندوستان کے ایک حلقہ میں برابر مٹانے کی کوشش کی جارہی ہے''(۲۷)

ڈاکٹر مجاور حسین کے اس اقتباس کے ساتھ یہ مضمون ختم کیا جاتا ہے

''آج ہندوستانی تہذیب اور قومیت دو متضاد نظریات کی کشاکش کا شکار ہے ایک طرف وہ ہے جو یک رنگی چاہتا ہے جو چمن میں ایک ہی پھول دیکھنا چاہتا ہے جو سرکاری کارخانے میں تہذیب و زبان کا سکہ ڈھال کر رائج کرنا چاہتا ہے اور دوسری طرف وہ نظریہ ہے جو کثرت میں وحدت اور رنگارنگی میں یک رنگی کا پرستار ہے اور جہاں تہذیب و زبان کے شجر کی آب یاری سماجی، معاشرتی اور عوامی رجحانات کے خون جگر سے ہوئی ہے اردو کا تعلق اس دوسرے نظریے سے ہے اور تاریخ کی رفتار اس کا ساتھ دیتی نظر آتی ہے اس وجہ سے یقین ہے کہ اردو کی صدیوں کی ریاضت رائیگاں نہیں جائے گی۔''(۲۸)

باوجود اس مخالفانہ رو کے اردو ادب کے حریم میں ہندوستانی ثقافت کا یہ چراغ آج بھی روشن ہے اور مقام مسرت ہے کہ اس چراغ کی روشنی پہلے سے زیادہ روشن تر اور تیز تر ہوتی جارہی ہے۔

حواشی:

۱۔ ڈاکٹر عابد حسین، ''قومی تہذیب کا مسئلہ'' انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ بار اول ۱۹۵۵ء
جولائی، ص ۸

۲۔ حوالہ تقریر پنڈت نہرو ماخوذ از نشان منزل از جگن ناتھ آزاد۔ دہلی ۱۹۸۲ء، ص ۲٦

۳۔ بی۔ پی کوکھلے The taking of the Indian nation بمبئی ص ۳۲۳

۴۔ ڈاکٹر تاراچند Influeance of Islam on Indian Culture ص ۱۳۷

۵۔ ڈاکٹر تاراچند مضمون'' ہندوستانی کلچر کا ارتقا'' ص ۴۸

٦۔ ڈاکٹر عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ ص ۴۰

۷۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، اردو ادب اور قومی یک جہتی، غالب نامہ۔ دہلی، ص ۴۸، ۴۷

۸۔ ڈاکٹر کامل قریشی'' اردو اور مشترک ہندوستانی تہذیب'' مضمون از ڈاکٹر جاوید وششٹ
'دکنی شاعری میں ہندوستانیت، ص ۲٦۳

۹۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد مضمون'' ہندستان کے تہذیبی عناصر اور اردو'' نشان منزل، ص ۳۰

۱۰۔ ڈاکٹر محمد حسن، دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر، ص ۲٦۸

۱۔ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی، ولی گجراتی، ۱۹۵۰، ایڈیشن، انجمن اصلاح اردو و شرح انسٹی
ٹیوٹ، مقدمہ ص، ۷

۱۲۔ ڈاکٹر کامل قریشی مرتب اردو اور مشترک ہندستانی تہذیب، مضمون'' اردو اور ہندوستانی
تہذیب از پروفیسر آل احمد سرور، ص ۹۱

۱۳۔ مخمور سعیدی، روح نظیر مولفہ سید محمود رضوی، نظیر اکبرآبادی ایڈیشن ۱۹۴۰ء، ص ۴۰

۱۴۔ ڈاکٹر محمد عقیل، اردو مثنوی کا ارتقاء، الہ آباد، ص ۱۰۹

۱۵۔ ڈاکٹر گیان چند جین'' اردو مثنوی شمالی ہند میں''، ص ۲۴۷

۱٦۔ علی جواد زیدی، دو ادبی اسکول، ص ۳۵۴

۱۷۔ ڈاکٹر محمد حسنین، مقدمہ عود ہندی، دوسرا ایڈیشن، ص ۱۲۴

۱۸۔ ڈاکٹر کامل قریشی ''اردو اور مشترک ہندوستانی تہذیب'' مضمون ''اردو ادب اور قومی یک جہتی'' از ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ۱۲۲

۱۹۔ پروفیسر کلیم الدین احمد، اردو شاعری پر ایک نظر

۲۰۔ مولانا شبلی نعمانی، انتخابات شبلی مرتبہ سید سلیمان ندوی، شبلی منزل، اعظم گڑھ، ص ۱۸۹

۲۱۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، لکھنو کا دبستان شاعری، کراچی، ص ۶۹۳

۲۲۔ ڈاکٹر محمد عمر ''ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر، دہلی ۱۹۷۵ء، ص ۴۴۲

۲۳۔ خواجہ حسن نظامی ''قلمی چہرے'' کرشن جی۔

۲۴۔ ڈاکٹر خورشید نعمانی، فکر و نظر بمبئی ۱۹۸۲ء، ص ۱۰۴

۲۵۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد، نشان منزل، اقتباس از وزیر آغا، ص ۳۶

۲۶۔ ڈاکٹر محمد عمر ''ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر'' ص ۴۳۶

۲۷۔ ڈاکٹر کامل قریشی مرتب اردو اور مشترک ہندوستانی تہذیب مضمون ڈاکٹر مظفر حنفی ''اردو شاعری اور ہندوستانیت'' ص ۳۲۰

۲۸۔ ڈاکٹر مجاور حسین ''اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے عناصر'' اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ص ۶۴

موسیقی کی جمالیات: مسلمان اور موسیقی

مسلمانوں نے ہر دور میں موسیقی کو عزیز جانا ہے۔ مخالفت کے باوجود موسیقی کے ہنے والوں کی کمی نہیں ہوئی ہے۔ اسے روح کی غذا تصور کیا گیا۔ محبت کے آہنگ سے تعبیر اگیا۔ یہ سمجھا گیا کہ موسیقی اداس دل کو سکون بخشتی ہے اور تنہائی کی ساتھی بن کر راحت ن ہے۔ موسیقی کے آہنگ سے خوبصورت آواز جذب ہو جائے تو روحانی آسودگی اور لیاتی انبساط حاصل ہوتا ہے۔

چوتھی صدی میں بصرہ کے بعض بزرگوں کا یہ خیال تھا کہ موسیقی کے آہنگ میں ح کا آہنگ جذب ہوتا ہے اس کو روح کے جوہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وہ جوہر ہے کہ ں سے مادی اور روحانی زندگی نفیس اور خوشگوار پر اسرار تجربوں سے آشنا ہوتی ہے۔ ترنم ، علم کی روشنی پیدا ہوتی ہے کہ جس سے شعور میں چمک دمک آجاتی ہے۔ ابن فارابی ،۹۰ء) نے کہا تھا کہ موسیقی پیش کرنے والے اور موسیقی سننے والے دونوں کے جذبات ثر ہوتے ہیں۔ جذبوں میں مختلف قسم کے رنگ ابھرتے ہیں اور جمالیاتی آسودگی حاصل .تے ہیں، موسیقی میں مناسب ترتیب ہو کہ جس سے آہنگ میں ہارمونی (Harmony) ا ہو۔ اسی سے روح میں تحرک پیدا ہوتا ہے۔ موسیقی کی آواز نیچے سے آہستہ آہستہ اوپر ۓ یا اوپر سے نیچے آئے اور ساتھ ہی نغمے کے ارتعاشات میں فطری تبدیلی آتی جائے تو ئی وجہ نہیں کہ دل و دماغ متاثر نہ ہو۔ ابن فارابی اور فخر الدین رازی (۱۲۰۹ء) جیسے رگوں کا یہ خیال رہا ہے کہ آواز جسم پر بھی اثر انداز ہوتی ہے اور روح پر بھی، انسان کے

جسم (نروس سسٹم) میں آواز یا موسیقی کے آہنگ کو قبول کرنے کی سطحیں موجود ہیں، موسیقی کبھی ایک سطح پر اثر انداز ہوتی ہے تو کبھی ایک سے زیادہ سطحوں پر۔ اسی طرح روحانی سطح پر موسیقی کے آہنگ کی معنویت کو قبول کر لینے کی صلاحیت ہے کہ انسان آہنگ کو اپنے وجود کا حصہ بنالیتا ہے۔ کچھ موسیقی سننے والے ایسے ہیں جو جسم کی مختلف سطحوں پر اثر انداز ہونے والے آہنگ سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں اور کچھ ایسے جو روحانی سطحوں پر آہنگ کی معنویت کا اثر قبول کرتے ہیں۔ موسیقی مادی کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ صوفی جانتا ہے یہ دنیا کیا ہے؟ موسیقی کے مختلف آہنگ کو پالینا ہی دنیا کو پالینا ہے!

الغزالی (۱۱۱۱ء) کے یہ الفاظ کتنے قیمتی ہیں ذرا غور فرمائیے۔ غزالی کہتے ہیں انسان کے دل کی گہرائیوں میں جو خیالات ہوتے ہیں وہ قیمتی پتھروں کی طرح پراسرار ہوتے ہیں۔ ان کی چمک دمک پراسرار ہوتی ہے، یہ قیمتی جواہرات اندر سے لوہے کی مانند سخت ہوتے ہیں۔ ان کے اسرار کو پانے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ انسان موسیقی سنے، دل اور دل کی گہرائیوں تک پہنچنے کا اس سے عمدہ اور تیز ذریعہ اور کوئی نہیں۔ موسیقی کی لہروں کی غیر معمولی توانائی سے اندر لوہے کی مانند سخت جواہرات کا جمال آہستہ آہستہ پگھلتا جائے گا۔ یہ لہریں دل کی گہرائیوں میں اتر کر قیمتی جواہرات کے راز کو پالیں گی، آہستہ آہستہ قیمتی جواہرات کے اسرار کھلتے جائیں گے۔

ابن خلدون (۱۴۰۶ء) عالم اسلام کے جید عالم سب سے بڑے فلسفی اور تاریخ داں ہیں۔ انہوں نے تحریر کیا ہے کہ انسان کو اپنی فطری خواہش کی تکمیل میں ہرگز پیچھے رہنا نہیں چاہیے۔ موسیقی کی سریلی اور شیریں آواز صحت وسکون بھی بخشتی ہے اور علم بھی عطا کرتی ہے اور روحانی سطحوں پر موسیقی انسان کی بڑی مددگار ثابت ہوسکتی ہے۔

صوفیوں اور درویشوں نے زندگی میں موسیقی کو ضروری اور اہم تصور کیا ہے۔ طوسی (۱۱۲۶ء) نے تو صاف طور پر اعلان کیا کہ جو لوگ موسیقی کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں وہ بہت بڑی ناانصافی کرتے ہیں، اسلام نے موسیقی کی مخالفت نہیں کی ہے۔ انسان کے جسم،

ذہن اور جذبات کے ایک اہم بنیادی تقاضے کو اس طرح نظر انداز نہیں کر سکتے۔ موسیقی کی سچی تعلیم بہت کچھ عطا کر سکتی ہے۔ قرآن اور اذان کے ذریعہ آہنگ کانوں میں رس گھولتا ہے۔ روح میں اٹھان پیدا کرتا ہے، کلام الٰہی میں جو ''ہارمونی'' اور آہنگ ہے اس سے روح کو ٹھنڈک پہنچتی ہے۔ نغمہ بھی آہنگ سے روحانی سرشاری پیدا کرتا ہے اور انبساط عطا کرتا ہے۔ موسیقی کی اپنی شعاعیں ہیں جن سے اخلاق میں حسن پیدا ہوتا ہے۔

عرب میں اسلام سے قبل مختلف قبیلوں میں موسیقی مقبول تھی، گیتوں اور نغموں کا تعلق اونٹوں کو ہانکنے والوں کے احساس اور جذبے سے تھا۔ آہستہ آہستہ چھوٹے بڑے قبیلوں میں انہیں مقبولیت حاصل ہوئی اور ہر قبیلے کے اپنے گیت اور ساز جنم لینے لگے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام کے آنے کے بعد جو پہلا بڑا موسیقار ابھرا اس کا نام طویس (۷۰۵ء) تھا جو دف بجا کر نغمے سنایا کرتا تھا، اسلام جب شام اور عجم میں پھیلا تو وہاں کی موسیقی اور نغموں نے مسلمانوں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ غیر ملکوں سے جو قیدی اور غلام آئے وہ مکہ اور مدینہ میں اپنے نغمے خوب سناتے۔ اس کا اثر عربوں پر اتنا ہوا کہ وہ بھی خوب گانے بجانے لگے۔ عربوں کے تمدن پر شام اور عجم کے اس ثقافتی اثر کو نظر نہیں کر سکتے، پھر آہستہ آہستہ نغموں کے معیار اور سازوں کے تئیں بیداری آتی گئی۔ حجاز میں عجم کی بنسری نے دھوم مچا دی اس کا اثر تھا کہ مکہ میں ''اور'' کے نام سے بنسری کا وجود ہوا۔ حجاز کی مقدس سرزمین آہستہ آہستہ دلکش نغموں اور موسیقی کی شیریں لہروں سے گونجنے لگی۔ نغمے سنانے کے لئے موسیقار اور گانے والے ایک جگہ جمع ہوتے، ان میں شاعر اور ادیب بھی ہوتے اور امراء بھی، خوب محفلیں جمائی جاتیں، حضور اکرمؐ کے ایک قریبی رشتہ دار عبداللہ بن جعفر کا ذکر ملتا ہے جو ایسی محفلوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں بعض بڑے موسیقاروں کے نام ملتے ہیں مثلاً صائب (۶۸۳ء) اور احمد نصیبی (۷۰۰ء) وغیرہ۔

بنوامیہ کے عہد میں دمشق ایک بڑا تہذیبی مرکز بن گیا جہاں نغمہ اور موسیقی کو بڑی اہمیت دی گئی، موسیقی ہر طبقۂ زندگی میں مقبول ہوئی اس طرح عوامی زندگی کا ایک حصہ بن

گئی، موسیقی نے جغرافیائی حدود کو توڑ دیا۔ عجمی اور ترکی، بربر اور نگرو سب موسیقی اور نغمے کی
وجہ سے ایک دوسرے کے قریب آ گئے، موسیقی کی دنیا میں قومیت کے پیش نظر کسی قسم کا کوئی
فرق باقی نہ رہا، عربوں کی موسیقی کی تکنیک بھی مقبول رہی اور عجمی اور ترکی موسیقی کی تکنیک
نے بھی اچھی طرح متاثر کیا نئے نئے ساز بننے لگے۔

عباسیوں کے عہد میں خلیفہ المنصور (۷۷۵ء) کی وجہ سے بغداد ایک بہت بڑا
تہذیبی مرکز بن گیا تو موسیقی کو بھی نمایاں مقام حاصل ہوا۔ اس عہد میں علم موسیقی پر کئی
کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ''کتاب الکبیر'' بہت اہم ہے، اس دور میں کئی بڑے موسیقار اور نغمہ
نگار پیدا ہوئے۔ ابن جامی (۸۰۴ء)، یحیٰ المکی (۸۳۰ء) وغیرہ معروف موسیقار اور نغمہ
نگار تھے۔ کلاسیکی موسیقی کا ایک اعلیٰ معیار قائم ہوا، اسی عہد میں یحیٰ المکی کے لڑکے احمد
(۸۶۴ء) نے اپنے والد کی ایک کتاب میں تین ہزار سے زیادہ نغمے شامل کئے۔ ابراہیم
الموسلی (۸۰۴ء) اپنے عہد کے استاد فنکار تھے۔ انہوں نے نوسو سے زیادہ نغمے مرتب کئے
اور ایک تاریخ بنائی۔ موسیقی کی تعلیم کے لئے ایک مدرسہ کھولا جہاں لڑکیوں کو بھی موسیقی کی
تعلیم دی گئی۔ اس دور کے کئی موسیقاروں نے خلیفہ ہارون رشید کے لئے نغموں کی ایک
کتاب مرتب کی۔ جس میں سو سے زیادہ پسندیدہ نغمے تھے۔ خلیفہ ہارون رشید نے موسیقی
سے گہری دلچسپی لی تھی۔ انہوں نے شہزادہ ابراہیم ابن المہدی (۸۳۹ء) اور اس کی بہن کو
موسیقی کی تعلیم دلوائی۔ ہارون رشید کے دربار میں موسیقاروں اور نغمہ نگاروں کو بلند مرتبہ دیا
گیا لہٰذا وہاں بڑے بڑے فنکار جمع ہو گئے تھے۔ شہزادہ ابراہیم کی آواز میں ایسا جادو تھا کہ
دربار کے موسیقار یہ کہتے ''شہزادے نے اس فن کو جو عظمت اور بزرگی عطا کی ہے اس کی
مثال نہیں ملتی۔'' خراسان کی لڑکیاں طنبور کے آہنگ پر رقص کرتے ہوئے نغمہ سنایا کرتی
تھیں۔ خلیفہ ہارون رشید کے دربار میں سنگیت اور رقص کے تعلق سے ایک بہت اہم واقعہ یہ
ہوا کہ موسیقار دو طبقوں میں تقسیم ہو گئے، ایک طبقہ رومانیوں کا تھا کہ جس کی سربراہی شہزادہ
ابراہیم کر رہے تھے اور دوسرا طبقہ کلاسیکی سنگیت کاروں کا تھا کہ جس کی سربراہی اسحٰق الموسلی

۸۵۰ء) کررہے تھے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں اسحٰق الموصلی ایک بڑے موسیقار تصور کئے جاتے ہیں۔ انہوں نے عرب کے قدیم ''نوٹس'' (Notes) کو ایک بار پھر زندہ کیا۔ انہوں نے موسیقی اور علم موسیقی پر دو اہم کتابیں تحریر کیں جن میں کتاب الکبیہ کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ ان کی دوسری کتاب آہنگ اور نغمے کے موضوع پر تھی جو یقیناً بہت قیمتی ہوگی۔

نویں صدی عیسوی میں بغداد کا سیاسی زوال ہونے لگا پھر بھی درباروں میں موسیقی کو اہمیت حاصل رہی۔ المتوکل (۸۶۱ء)۔ اس دور کے ایک بڑے موسیقار تھے۔ انہوں نے سیاسی زوال کے اس دور میں بھی موسیقی کو زندہ رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی تھی۔ ان کے لڑکے عیسیٰ عبداللہ نے بھی فن موسیقی میں بڑی مہارت حاصل کر رکھی تھی۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سو سے زیادہ نغموں کو موسیقی کا آہنگ بخشا۔ اس عہد میں فن موسیقی اور جمال موسیقی پر جانے کتنی کتابیں لکھی گئیں۔ اصفہانی، حسن، عبداللہ بن جعفر، شہزادہ ابراہیم، ابن طاہر، قریش الجراحی، برکی وغیرہ موسیقی کے بڑے نباض گزرے ہیں۔ ان کی کتابیں موسیقی کی دنیا میں بلند مقام رکھتی ہیں۔

مسلمانوں نے جب اسپین پر حکومت شروع کی تو اسپین بھی ثقافت کی دنیا میں توجہ کا مرکز بن گیا۔ بربر اور عرب دونوں نے ۷۱۰ء کے بعد یہاں مختلف شعبۂ زندگی میں نئی زندگی پیدا کردی۔ ۱۰۸۶ء تک ایک بہت بڑے علاقے پر قابض رہے۔ اس پورے دور میں اور خصوصاً بنو امیہ کے عہد میں موسیقی اور دوسرے فنون نے ترقی کی جانے کتنی منزلیں طے کیں۔ گانے والی لڑکیوں نے سماجی زندگی میں ایک بڑی رومانی فضا قائم کردی۔ موسیقی اور نغموں کے لیے کئی مدرسے قائم ہوئے۔ اس عہد میں چند بڑے موسیقار پیدا ہوئے۔ عبدالرحمٰن اوّل (۷۸۸ء) نے موسیقی کی حوصلہ افزائی کی، اس کے دربار میں کئی نامور موسیقار اور گویّے موجود تھے۔ اسی طرح الحاکم اول (۸۲۲ء) کے دربار میں فنکاروں نے موسیقی کی آبیاری میں حصہ لیا تھا— زریاب اسی عہد کا فنکار تھا کہ جس کا بڑا احترام کیا جاتا تھا، اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بغداد میں ابرہیم اور اسحٰق الموصلی سے کلاسیکی موسیقی کا

سبق لے چکا تھا۔ اسے ایک ہزار سے زیادہ نغمے یاد تھے۔ لوت (Lute) [گٹار سے ملتا جلتا ساز جو صدیوں بہت مقبول رہا ہے] میں چار تار ہوتے تھے۔ زریاب نے ایک تار کا اضافہ کر دیا اور کہا اب یہ ساز اس لائق ہو گیا ہے کہ روح میں ایسی گرمی پیدا کر دے کہ جس سے وجود کا آہنگ کائنات کے آہنگ سے رشتہ قائم کر لے۔

عبدالرحمٰن سوم (۹۶۱ء) کے دور میں موسیقی کی مخالفت تو ہوئی لیکن موسیقاروں کی حوصلہ افزائی بھی ہوتی رہی۔ طنبور اور لوت، دونوں مقبول ہوئے۔ موسیقی کے چاہنے والوں نے مخالف جماعت کو للکارتے ہوئے کہا کہ جب اللہ نے پرندوں کو گانے کی اجازت دی ہے تو بھلا انسان نغموں سے گریز کیوں کرے؟ الحکم دوم (۹۷۶ء) کے عہد میں موسیقی کے فن نے تیزی سے ترقی کی، اسی زمانے میں عابدی ربانی (۹۴۰ء) کا ظہور ہوا کہ جس نے مسلمانوں کے اسپین کو مشرقی خلفاء کے عہد کی موسیقی کی خصوصیات سے آشنا کیا، عابدی ایک بڑا شاعر اور نغمہ نگار تھا کہ جس نے اندلس کے ماحول کو موسیقی سے گہرے طور پر آشنا کیا۔

وسط ایشیاء میں موسیقی کی ایک بڑی تاریخ رہی ہے۔ ترکمانیہ اور بخارا میں بڑے بڑے موسیقار گزرے اور ان کے شاگردوں نے موسیقی کی تربیت کا انتظام کیا، موسیقی نے ترکمانیہ اور بخارا سے قرطبہ تک آہنگ اور آہنگ کا رشتہ پیدا کیا۔

مسلمان فنکار دانشوروں نے موسیقی اور اس کی جمالیات پر مسلسل اظہار خیال کیا ہے۔ جانے کتنی کتابیں تحریر کی ہیں، نظریہ، اصول اور آلات موسیقی کے علاوہ انسان کی نفسیات اور اس کے احساس جمال اور نغموں کی تخلیق کے رشتوں کو مختلف انداز سے سمجھانے کی کوشش کی گئی۔ فن موسیقی کے علماء نے یونانی موسیقی کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس کا اثر بھی قبول کیا تھا اور نظریوں اور اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے اس کی روشنی بھی حاصل کی تھی لیکن ہر دور اور عہد میں اپنی انفرادی فکر و نظر کی قدر و قیمت کا احساس بھی دلایا تھا۔ اس سلسلے میں الفارابی کی یاد آتی ہے۔ ترکمانی تھے لیکن عراق میں تعلیم حاصل کی تھی، فلسفی تھے،

سائنس داں تھے، علم ریاضی کے نباض تھے۔ فیثا غورث کا صرف مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ اس کے اثرات بھی قبول کئے تھے۔ موسیقی اور اس کی جمالیات پر ان کی بڑی گہری نظر تھی، انہیں موسیقی کے ایک ایسے بڑے عالم کا درجہ دیا جاتا ہے کہ جس کی نظر جمالیات موسیقی پر بڑی گہری تھی۔ فارابی ''کتاب الموسیقی الکبیر'' کے مصنف ہیں یہ کتاب اسلامی دنیا میں بہت مقبول رہی ہے۔ انہوں نے تحریر کیا ہے کہ یونانی زبان میں موسیقی پر جتنی کتابیں تھیں ان میں سے بہت سی کتابوں کے ترجمے عربی زبان میں موجود ہیں اور انہوں نے خود کئی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ الفارابی نے سازوں سے بڑی گہری دلچسپی کا اظہار کیا ہے وہ خود ایک بڑے موسیقار بھی تھے۔ ''کتاب الموسیقی الکبیر'' میں انہوں نے یونانی دانشوروں سے اختلاف بھی کیا ہے اور اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔

موسیقی اور علم موسیقی اور موسیقی کے جلال و جمال پر سوچنے والوں میں ایک اور بہت اہم نام محمد ابن احمد الخوارزمی (۹۸۰ء) کا ہے کہ جنہوں نے ایک انسائیکلوپیڈیا مرتب کیا تھا۔ اس میں ایک بہت اہم باب موسیقی پر ہے۔ انہوں نے انسان کے احساس اور جذبے اور حسن کائنات سے فرد کے رشتے کے پیش نظر بھی موسیقی کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالی ہے۔

ایک اور عالم گزرے ہیں ابوالوفا (۹۹۸ء) انہوں نے موسیقی پر اظہار خیال کرتے ہوئے آہنگ (Rhythm) کو سب سے زیادہ اہمیت دی اور بتایا کہ آہنگ کا تعلق ایک جانب انسان کے احساس اور جذبے سے ہے اور دوسری جانب کائناتی نظام سے۔ موسیقی آہنگ اور آہنگ کے حسن میں پراسرار رشتہ پیدا کرتی ہے یا کہئے کہ موسیقی آہنگ اور آہنگ کے پراسرار رشتے کی تخلیقی بازیافت کرتی ہے۔

ترکستان کے ابن سینا (۱۰۳۷ء) جنہیں یورپ میں Avicenna کہا جاتا ہے موسیقی کے فن پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ حکیم ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ ''الشفا'' ہے جس میں ایک بہت اہم باب موسیقی پر ہے۔ انہوں نے ہمدان، بخارا اور اصفہان کی موسیقی

سے علیحدہ موسیقی کے چند اصولوں پر اظہار و خیال کیا۔ حکیم ابن سینا اور دوسرے کئی حکماء نے موسیقی کو علاج کا ایک بہت اہم ذریعہ تصور کیا ہے۔ اس کے تجربوں کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اپنی کامیابیوں کی مثالیں پیش کی ہیں۔ فنون اور خصوصاً موسیقی کے متعلق مسلمان مفکروں اور فلسفیوں کا یہ رویہ یا رجحان بہت اہم ہے کہ دل و دماغ کھلا رکھو سچائی سے محبت کرو اور زبردست قوت برداشت پیدا کرو پھر دیکھو فن اور دانشوری کی سطح پر کیسی نعمتیں حاصل ہوتی ہیں۔ علم حاصل کرو جہاں سے ملے، موسیقی کے حسن و جمال کو حاصل کرتے ہوئے اس بات کی جانب دھیان نہ دو کہ یہ کس ملک کی موسیقی ہے۔ موسیقی موسیقی ہے جس قوم یا جس ملک کی ہو سچائی سے محبت کرو گے تو سچائی پاس آئے گی۔ قوت برداشت ہوگی تو سچائی دل و دماغ کو روشن کرے گی --- اور پھر احساس جمال سے جذب ہو کر تمہاری ہمزاد بن جائے گی۔

موسیقی ہر عہد میں مسلمانوں کی زندگی اور ان کے تمدن و ثقافت کا ایک اہم جز بن کر رہی ہے۔ مختلف ملکوں کے مسلمان علماء اور دانشوروں نے موسیقی کی قدر و قیمت کا احساس طرح طرح سے دلایا ہے۔ آواز کی شیرینی اور اس کے حسن کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہوئے آلات موسیقی کی آوازوں کو بھی موضوع بنایا ہے۔ بتایا ہے کہ موسیقی احساسات اور جذبات کو بڑی سرعت سے چھوتی ہے اور انہیں متحرک کر کے مختلف رنگوں کا احساس دیتی ہے۔ مسلمان ماہرین موسیقی نے جو کتابیں تحریر کیں ان میں لے، سر، تال اور الفاظ کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالی۔ لفظوں کے مناسب انتخاب اور بول میں ان کی مناسب ترتیب کے ساتھ 'لے' کے حسن کی اہمیت کا احساس دلایا۔ فن موسیقی کے رمز کو سمجھاتے ہوئے اصوات کے آہنگ کے جمال پر اظہار خیال کیا ہے۔ اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ غنائی آہنگ سے جسم اور روح دونوں کو آسودگی حاصل ہوتی ہے۔

ایران میں شیراز کے شاہ شجاع (۱۳۸۴ء) کے عہد میں موسیقی نے کافی ترقی کی، یوسف شاہ، شاہ شجاع کے ممتاز وزیروں میں شامل تھے۔ ایک اچھے موسیقار تھے۔ فن موسیقی

پر ان کی نظر گہری تھی، شاہ شجاع نے ان کی اور اس دور کے معروف ماہر موسیقی الجرجانی (۱۴۱۳ء) کی بڑی حوصلہ افزائی کی۔ اس دور میں ایران کے مختلف علاقوں کی موسیقی کے علاوہ عراق کی موسیقی کے بھی اثرات ہو رہے تھے۔ حسین (۱۳۸۲ء) اور رضوان شاہ اور عبدالقادر ابن یحیی (۱۴۳۵ء) اس عہد کے نامور فنکار تھے کہ جنہوں نے عجمی اور عراقی موسیقی کی آمیزشوں سے نئے آہنگ اور نئی صورتوں کی تخلیق کی۔ ایران پر سلطان تیمور (۱۴۰۵ء) کے حملے کے بعد سمرقند ایک ایسا تمدنی مرکز بن گیا کہ جہاں ایران کے موسیقار بھی تھے اور دوسرے فنکار بھی۔ شاہ رخ کے زمانے میں سمرقند میں ایران کے جانے مانے موسیقار جمع ہو گئے۔ سترہویں صدی عیسوی میں ایران علم موسیقی کا ایک قابل قدر گہوارہ بن گیا۔ عباس اول (۱۶۲۹ء) کے عہد میں آلات موسیقی کی جانب بھی خوب توجہ دی گئی تھی۔

سندھ میں مسلمان داخل ہوتے ہیں (۷۱۱ء) عرب موسیقی بھی ان کے ساتھ آتی ہے۔ دراصل غوریوں کی آمد کے بعد (۱۲۰۶ء) ہندوستان میں مسلمانوں نے موسیقی سے زیادہ دلچسپی لینا شروع کیا۔ افغانی موسیقی غوریوں کے ساتھ آئی اور ہندوستان میں ان کے استقبال کے لئے موسیقی کی ایک طویل روایت موجود تھی۔ دہلی کے سلطان التمش (۱۲۳۵ء) نے موسیقی پر پابندی عاید کردی تھی لیکن وقت نے اسے ''سماع'' کی اہمیت سمجھائی اور اس نے پابندی اٹھالی۔

فیروز شاہ اول (۱۲۳۶ء) نے موسیقی سے اپنی دلچسپی کا اظہار کیا ''طبقات ناصری'' کے مطابق وہ موسیقی کا دیوانہ بن گیا۔ موسیقاروں پر اس کی خاص عنایات کے پیش نظر اسے ''حاتم'' کا لقب دیا گیا تھا۔ دیگر خلجی سلطانوں نے بھی موسیقی کی آبیاری میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ فیروز شاہ دوم (۱۲۹۵ء) موسیقی کے فن سے عشق کرتا تھا۔ اس کے دربار میں موسیقاروں کا ایک ہجوم تھا جس میں حامد، ناصر خاں اور محمد شاہ ہنگی بھی موجود تھے جو اپنے عہد کے نامور موسیقار تھے، ہندوستانی موسیقی نے یوں تو بہت پہلے ایرانی راگوں کو جذب کرلیا تھا مثلاً راگ یمن جسے ایمن کلیان کہتے ہیں۔ 'راگ نوروز' جسے ''نوروچکایا''

کہتے ہیں۔ راگ زنگولا' جسے ''راگ جنگلہ'' کہتے ہیں۔ دہلی اور دکن کے سلطانوں کے دربار میں ہندوستانی اور ایرانی راگوں کی آمیزشیں ہوتی رہی ہیں۔ رقص و سرود کی محفلوں کے دیوانے، سلطانوں اور شہزادوں کی کمی نہ تھی، سلطان معیز الدین کیقباد نے اچانک فیصلہ کیا کہ رقص و سرود کی محفلیں اب ختم کردی جائیں، کہا جاتا ہے کہ یہ فیصلہ سنتے ہی موسیقاروں اور رقاصاؤں کے درمیان ایک گہری خاموشی چھا گئی۔ پھر ایک فیصلے کے مطابق چنچل اور حسین رقاصاؤں نے سلطان کو گھیر لیا اور لگیں سعدیؒ کی یہ غزل گانے

سرد سیما بہ صحرا می روی　　　نیک بدعہدی کہ بے دامی روی

کیقباد ان کی خوبصورت آواز اور سعدی کی غزل کے مفہوم میں اس قدر ڈوب گیا کہ اس کی آنکھوں سے آنسو چھلک پڑے۔ پھر رقص و سرود کی محفلوں سے پابندی اٹھادی۔

ترکوں، افغانوں اور مغلوں کے دور حکومت میں موسیقی کی مسلسل حوصلہ افزائی ہوئی۔' دہلی، آگرہ اور لاہور میں موسیقاروں کا ہجوم رہا۔ جون پور کی شرقی حکومت نے بھی موسیقی سے دلچسپی کا اظہار شدت سے کیا۔ (مشرقی سلطان حسین شرقی (پندرہویں صدی) 'خیال' کا موجد سمجھا جاتا ہے' حسینی ٹوڈری اور 'جون پوری' اسی کے کارنامے ہیں۔ خلجی سلطانوں اور بیجاپور اور گولکنڈہ کی بہمنی حکومت نے اپنے اپنے طور سے موسیقی کی سرپرستی کی۔ سلاطین دہلی کے عہد میں فن موسیقی پر ایک کتاب ''غنیۃ المنیات'' (۱۳۷۴ء) لکھی گئی تھی۔ اسی دور میں حضرت امیر خسرو (۱۳۲۵ء) سامنے آتے ہیں۔

امیر خسرو نے فن موسیقی کا بہت ہی گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ہندوستان میں موسیقی کے فن پر لکھی کتابوں کا بھی مطالعہ کیا تھا اور مختلف اسلامی ملکوں میں لکھی گئی کتابوں پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ اپنی کتاب ''قران السعدین'' میں انہوں نے دربار اور موسیقی کے تعلق سے جو کچھ تحریر کیا اس کی حیثیت تاریخی ہے۔ ہندوستانی موسیقی کو نئی زندگی عطا کرنے میں ان کے کارنامے ناقابل فراموش ہیں۔ کئی راگ اور راگنیاں ان کے نام سے منسوب ہیں مثلاً ترانہ، قول، ایمن، عشاق، غنم، غارا، زیلف، مجیر، فرغنہ، صنم، سرپردار، سازگاری، موافق،

امرز، مردوست وغیرہ۔ ہمیں اس حقیقت کا علم ہے کہ صوفیوں نے موسیقی کو بہت عزیز رکھا۔
چشتیوں اور سہروردیوں نے موسیقی سے بڑی گہری دلچسپی لی۔ حضرت نظام الدین اولیا نے
موسیقی کو عزیز جانا۔ حضرت امیر خسرو ڈھولک اور طبلے کے ساتھ ان کے سامنے غزلیں گاتے
تو حضرت جھوم جھوم جاتے۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے فرمایا تھا کہ موسیقی روح کی
غذا ہے۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ موسیقی سن کر وجد میں آجاتے تھے۔ کہا جاتا ہے
۱۲۳۶ء میں موسیقی سنتے ہوئے ان پر وجد وکیف کا ایسا عالم طاری ہوا کہ ان کا انتقال ہوگیا۔
ان کے جانشین بابا فرید الدینؒ نے موسیقی کو پنجاب میں مقبول کیا، صوفی خیالات وتصورات
کی اشاعت موسیقی اور گیتوں اور نغموں سے کی۔ ان کی تخلیقات آج بھی مقبول ہیں۔ حضرت
امیر خسرو نے نئی روایتیں قائم کیں۔ نئی اصناف مثلاً قول، قوال، نقش گل، اور قلبانہ وغیرہ
سے ہندوستانی موسیقی کی تاریخ میں ایک نیا باب قائم کر دیا۔

سید خاندان کے مسلمانوں نے بھی موسیقی کو عزیز رکھا۔ مبارک شاہ دوم
(۱۴۳۳ء) نے موسیقاروں کو عزت بخشی۔ موسیقی سے اسے بڑی رغبت تھی۔ لودیوں کے
عہد میں موسیقی کی لہریں مدھم ہو جاتی ہیں اس کے باوجود سکندر دوم (۱۵۱۷ء) نے موسیقی
سے دلچسپی لی اور چنگ 'طنبور' اور 'بین' وغیرہ بجانے کے لئے اچھے فنکاروں کو منتخب کیا۔ کشمیر
کے سلطان زین العابدین (۱۴۶۴ء) نے موسیقی سے اتنی گہری دلچسپی لی کہ موسیقی کے کئی
مدرسے اور اسکول قائم ہوگئے۔ جہاں عجمی اور ترکمانی موسیقار تربیت دینے پر معمور کئے
گئے۔ اسی طرح دکن میں گلبرگہ کے سلطان تاج الدین فیروز شاہ (۱۴۲۲ء) نے موسیقی کی
حوصلہ افزائی کی۔ صوفیانہ نغموں کی محفلیں منعقد ہوتیں۔ ان میں سلطان شریک ہوتے، محمد
شاہ دوم (۱۴۸۲ء) نے دور دراز ملکوں سے گانے والوں اور رقص کرنے والی لڑکیوں کو جمع
کر رکھا تھا۔ چند موسیقار افریقہ سے آئے تھے۔ محمود شاہ دوم (۱۵۱۸ء) نے دہلی اور لاہور
سے موسیقاروں کو بلایا اور اپنے دربار سے منسلک کیا۔ اس کے دربار میں ایران اور خراسان
کے فنکار بھی موجود تھے۔

موسیقی مغلوں کو بھی بہت عزیز رہی۔ شہنشاہ بابر موسیقی کا دلدادہ تھا۔ تزک بابری سے اندازہ ہوتا ہے کہ کابل کے باغوں میں بیٹھ کر وہ ہندوستانی موسیقی سے کتنا لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کی محفل میں کئی نامور موسیقار تھے، اس نے شیخ بینائی اور قل محمد کی بہت تعریف کی ہے۔ ایک جگہ تحریر کیا ''ایسا ہوا شیخ بینائی نے 'لے' پر ایک نیا راگ باندھا۔ قل محمد اسے ساز پر باندھ نہ سکا۔ شیخ بینائی نے قل محمد سے ساز چھین لیا اور اپنے بنائے ہوئے راگ کو فوراً باندھ دیا۔ بابر کے دربار میں شاہ قلی نام کا بھی ایک موسیقار تھا جس کے بارے میں بابر نے لکھا ہے ''اس دور میں اس سے بہتر کوئی رباب نواز نظر نہیں آتا۔''

ہمایوں بھی موسیقی کا عاشق تھا۔ اس کے دربار میں کئی نامور موسیقار تھے۔ ہفتے میں دو دن موسیقی کی محفل ہوتی کہ جس میں موسیقار اپنے فن کا مظاہرہ کرتے۔ اس کے عہد کا ایک عجیب وغریب واقعہ ہے۔ مانڈو کی فتح کے بعد بعض جنگی قیدیوں کو قتل ہونا تھا۔ ان میں بیجو (باورا) بھی تھا۔ معروف گانے والا، جب ہمایوں کو اس بات کی خبر ملی تو اس نے اپنا سرخ لباس اتار کر سبز لباس پہن لیا اور تمام قیدیوں کو معاف کر دیا اور بیجو کو اپنے دربار میں جگہ دی۔ کچھ عرصہ بعد بیجو دربارِ ہمایونی سے بھاگ کر اپنے پرانے آقا بہادر شاہ گجراتی کے پاس چلا گیا۔ ہمایوں کو بڑا دکھ ہوا۔ یہی بیجو، بیجو باورا کے نام سے معروف ہے۔

شہنشاہ اکبر کے دربار میں مصوروں کی طرح موسیقاروں کی بھی کمی نہیں تھی۔ 'ابوالفضل' نے تحریر کیا ہے کہ چھتیس گویے اور سازندے دربارِ اکبری سے وابستہ تھے۔ کہا جاتا ہے ایک بار دربارِ اکبری کے موسیقاروں اور گویوں کا شمار ہوا تو ان کی تعداد ایک ہزار سات سو تھی۔ ان میں میاں تان سین، چاند خاں، سبحان خاں، صاحب خاں، میاں لال، سرور خاں اور تان ترنگ خاں مشہور ہیں۔ تان سین کے متعلق ابوالفضل نے لکھا ہے کہ ہزار برس میں ایسا گانے والا جنم لیتا ہے۔ ابوالفضل کے والد شیخ مبارک بھی استاد موسیقار تھے، ملا عبدالقادر بدایونی جو خود ماہر موسیقی تھے منتخب التواریخ کے مصنف تھے۔ ہندوستانی اور عجمی موسیقی کی آمیزش سے نئے راگ تیار کرتے تھے۔ اکبر نے تان سین کو بہت عزیز رکھا

'نہوک راگ' پر تان سین کی مظبوط گرفت تھی، اکبر کو یہ راگ بہت پسند تھا اسے درباری راگ کا نام دیا تھا۔ تان سین نے میاں کی ملہار کو خلق کیا جو موسم برسات کا خوبصورت راگ ہے۔ دربار اکبری میں سبحان خاں، میاں رند، فیروز خاں، مرزا عاقل، میاں داور اور ننجے قوال بھی تھے جو اپنے دور کے معروف موسیقار اور گویئے تھے۔ اکبر کے دربار سے وابستہ چند ایسے موسیقار اور گانے والے تھے۔ جنہیں ایک ''راگ کا استاد یا ماہر'' تصور کیا جاتا تھا۔ ایک ایک راگ کے استادوں میں تان سین تو تھے ہی، برج چند براہمن، گوپال لال، مدھو نائک، سری چند سوکھن اور نظام الدین بھی تھے۔ جس راگ کا وقت ہوتا راگ کا ماہر راگ چھیڑ دیتا۔

شہنشاہ اکبر کے زمانے میں ایک بڑا کام یہ ہوا کہ سنسکرت سے بعض تحریروں کے ترجمے ہوئے ہندوستانی موسیقی کے تعلق سے بعض ہندوستانی عالموں کی مدد لی گئی۔ ان ہی کی بنیاد پر آئین اکبری میں ابوالفضل موسیقی کے موضوع پر ایک باب لکھ سکا۔

ہندوستانی موسیقی پر مسلمانوں کے عہد میں جو کتابیں لکھی گئی ان میں چند یہ ہیں

۱۔ غنیات الامنیا　　۲۔ راگ ساگر　　۳۔ لہجات سکندری　　۴۔ راگ درپن
۵۔ چار جاتک　　۶۔ کنز التحف

سنسکرت اور ہندی کتابوں سے مدد لی گئی۔ سازوں اور موسیقاروں کا ذکر ملتا ہے۔ چنگ 'رباب' نے 'دف' اور جلاجل اور 'کمانچہ' کا ذکر بساطن الانس میں ہے جو کسی ہندی کتاب کا ترجمہ ہے۔ زبان مشکل فارسی ہے۔ 'غنیات الامنیا' میں موسیقی کی خصوصیات اور تکنیک پر گفتگو ہے۔ ناٹیہ شاستر سنگیت مدراوغیرہ سے مدد لیکر کتاب مرتب کی گئی۔

'لہجات سکندری' سکندر لودی کے دور میں لکھی گئی۔ جن سنسکرت اور ہندی کتابوں سے مدد لی گئی ان کا ذکر ملتا ہے مثلاً 'نرت سنگر، سدھ ندھی، سنگیت سامیا، وغیرہ۔ راگ راگنیوں اور سروں اور تالوں پر بھی اظہار خیال کیا گیا ہے۔

'راگ درپن' ترجمہ ہے۔ مترجم کا نام امیر فقیر اللہ سیف اللہ خاں ہے۔ مختلف

پرانی کتابوں کی مدد سے کتاب تیار ہوئی ہے۔ اس میں دس باب ہیں۔ ہندو مسلم فنکاروں کا ذکر ملتا ہے۔ راگ راگنیوں اور سازندوں وغیرہ پر ان کے علاوہ اور بہت سی کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ مثلاً ''شمس الاصوات'' جس میں سر، راگ، الاپ، وغیرہ کا ذکر ہے۔ اسی طرح ''مفتاح السرور'' میں راگ راگنیوں اور سازندوں پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ شمس الاصوات کے موضوعات بھی کم وبیش یہی ہیں۔

مغل شہنشاہوں میں اکبر کے علاوہ جہانگیر اور شاہ جہاں نے بھی موسیقی سے محبت کی۔ جہانگیر قوالی کا دلدادہ تھا۔ اکثر دربار میں سماع کی محفل جمتی اور صوفیا شریک ہوتے، تزک جہانگیری کے مطابق جہانگیر نے کئی استاد فنکاروں کو دربار سے وابستہ کرلیا تھا۔ ان میں چتر خاں، باقیا، استاد محمد نائی، حافظ عبداللہ اور رحم داد خاں وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ شوقی ایک ذکار طنبورہ، نواز تھے، اقبال نامہ جہانگیری کے مطابق خرم دار، حمزہ، جہانگیر دار اور ماکھو بھی اس دور کے ممتاز موسیقار تھے۔ شاہ جہاں کا عہد موسیقی کے عروج کا زمانہ ہے۔ شہنشاہ نے صرف فن تعمیر سے دلچسپی نہیں لی بلکہ فن موسیقی سے بھی اپنی بے پناہ دلچسپی کا اظہار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ شاہ جہاں خود خوب گاتا تھا اور اس نے کئی ہندی راگ ایجاد کئے تھے۔ اس کے دربار میں ایرانی اور کشمیری فنکار بھی جمع تھے، نائک بخشو بہت پہلے دنیا سے گزر چکے تھے۔ شاہ جہاں ان کے دھرپد راگ کو بے حد پسند کرتا تھا۔ اس نے اپنے دور کے ماہرین سے کہا تھا کہ وہ بخشو کے گائے ہوئے دھرپد راگ جمع کریں۔ شاہ جہاں کے موسیقاروں نے ایک ہزار دھرپد جمع کئے اور انہیں کتاب کی صورت میں پیش کیا۔ اس کا ایک نسخہ (ہزار دھرپد نائک بخشو) بوڈلین لائبریری آکسفورڈ میں محفوظ ہے۔ داراشکوہ اور شہزادہ شجاع کی شادی ہوئی تو موسیقی کو بڑی اہمیت دی گئی۔ 'بادشاہ نامہ' کی بعض تصویروں میں موسیقار اور گویے نظر آتے ہیں۔ صبح سویرے لال قلعے کے نوبت خانے پر نغمہ بکھرتا اور اس کی آواز دور دور تک جاتی۔ راگ درپن (سیف خاں) نے شاہ جہاں کے دربار کے ۳۲ موسیقاروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں صوفی بہاء الدین کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ صوفی

بہاء الدین ترانہ اور خیال خوب گاتے تھے اور رباب اور بین کے استاد تھے۔ اس کے دربار سے جو موسیقار اور فنکار وابستہ تھے ان میں جگن ناتھ، کلاونت، شیخ شیر محمد، جنارد حسن بیکانیری، سورداس پکھاوجی، تاراچند کلاونت، تلسی زام کلاونت، سندر کھن دھرم داس کلاونت، سالم چند ڈاگر اور لال خاں کلاونت وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ جگن ناتھ کلاونت اور لال خاں کلاونت دونوں بڑے ماہرین تھے۔ جگن ناتھ شاہ جہاں کے نام پر راگ مرتب کیا کرتا تھا۔ لال خاں نے کم عمری میں تان سین سے تربیت حاصل کی تھی۔ یہ دونوں دھرپد کے استاد تھے۔ شاہ جہاں نے شہنشاہ اکبر کی طرح جانے کتنے موسیقاروں کو جمع کرلیا تھا۔ جن فنکاروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ بخت خاں گجراتی، محمد رس بین سید طیب بڈھا، بایزید خاں، فیروز ڈاڈھی، ابوالوفا، گویا گن خاں وغیرہ کے نام بھی ملتے ہیں۔

فنون لطیفہ اور خصوصاً موسیقی کے تعلق سے شہنشاہ اورنگ زیب کو خواہ مخواہ بدنام کیا گیا ہے کہ وہ موسیقی کو ناپسند کرتا تھا۔ تاریخ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے عہد کی ایک تصویر ملتی ہے جس میں نہایت انہماک کے ساتھ وہ گانا سن رہا ہے یہ ضرور ہے کہ اس کے زمانے میں موسیقی کی حوصلہ افزائی اس طرح نہیں ہوئی کہ جس طرح شہنشاہ اکبر اور شہنشاہ شاہ جہاں کے وقت میں ہوئی تھی اورنگ زیب کا مزاج ہی مختلف تھا۔ محمد ساقی مستعد خاں نے "مآثر عالمگیری" میں لکھا ہے کہ شہنشاہ کے حضور نغمہ و سرود کے استاد ہر وقت موجود رہتے تھے اور باکمال سازندے اور اہل نشاط کا ایک گروہ دربار میں ہر وقت حاضر رہتا تھا لیکن قبلۂ عالم اس طرف بہت کم توجہ دیتے تھے۔ ابتدائے عہد معدلت میں کبھی کبھی نغمہ و سرود سن بھی لیتے تھے لیکن آخر میں اس سے بالکل تائب ہوگئے تھے۔ ارباب نشاط کے گروہ میں سے جو شخص سرود کے پیشے کو چھوڑ دیتا اسے جاگیر عطا کرتے۔ اورنگ زیب کے عہد میں مرزا اکرم خاں صفوی ماہر موسیقی تھا۔ اس نے ایک دن شہنشاہ سے سوال کیا کہ نغمہ و سرود کی بابت حضور کی کیا رائے ہے۔ شہنشاہ نے جواب دیا جو اس کے اہل ہیں ان کے لئے حلال ہے۔ مرزا نے کہا پھر حضرت اس سے دور کیوں رہتے ہیں۔ شہنشاہ نے فرمایا کہ تمام راگ

راگنیاں بغیر مزامیر اور خصوصاً پکھاوج کے مزہ نہیں دیتیں اور مزامیر بالاتفاق حرام ہیں۔ حرمت مزامیر کے سبب میں نے نفس سرود سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی ہے۔ (مآثر عالمگیری صفحہ ۸۴-۱۸۱۳) یہ مزاج ہی مختلف تھا، اس کے باوجود موسیقی کے خلاف کوئی بات نہیں کہی اور موسیقاروں کو کوئی ایسا حکم نہیں دیا کہ جس سے انہیں تکلیف ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ شاہ جہاں کے عہد حکومت کی بہت سی روایتیں زندہ رہیں۔ اورنگ زیب کے عہد میں چند ایسی کتابیں لکھی گئیں جن میں شہنشاہ کی تعریف اس طرح کی گئی کہ انہیں ''دھرپد'' میں پیش کرنا آسان ہو گیا۔ ''آئیو آئیو رے مہابلی عالم گیر'' اس زمانے کا مشہور نغمہ ہے جو دھرپد میں پیش ہوا۔ زہد و تقویٰ کی وجہ سے وہ موسیقی اور مصوری سے دور رہا۔ مورخ کہتے ہیں کہ تخت نشین ہونے کے دس برس بعد تک شہنشاہ موسیقی سے لطف حاصل کرتا رہا ہے۔ ابتدائی دور میں اس عہد کے معروف موسیقار خوشحال خاں کو اپنے دربار میں نمایاں جگہ دی۔ ایک شخص تھا کرپا جو 'مردنگ' بجانے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ اسے ''مردنگ رائے'' کا خطاب اورنگ زیب ہی نے دیا تھا۔ راگ درپن (ترجمہ) اس زمانے کی تصنیف ہے جو شہنشاہ کی خدمت میں پیش کی گئی۔ موسیقی کی دنیا میں محمد شاہ رنگیلا کا دور بڑا رنگین تھا۔ اس زمانے میں بڑے فنکار سامنے آئے۔ استاد کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نعمت خاں سدا رنگ نے گائیکی کی دنیا میں ہلچل سی پیدا کر دی۔

بہادر شاہ ظفر کے دور میں بھی موسیقی کے ماہرین کی کمی نہ تھی۔ میاں قطب بخش اسی عہد کے فنکار تھے کہ جنہیں بہادر شاہ نے تان رس کا خطاب دیا اور دربار سے وابستہ کر لیا۔ بادشاہ تان رس سے اس قدر خوش ہوئے کہ محلہ چاند محل انہیں دے دیا۔ یہ لاکھوں روپے کی جائداد تھی۔

مغلوں کے عہد میں اور خصوصاً اکبر، جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانے میں بہت سی سنسکرت کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ان تمام کتابوں کا موضوع ''موسیقی'' تھا۔ چند بہت اہم طبعزاد کتابیں بھی لکھی گئیں، مثلاً فقیر اللہ کی ''راگ درپن'' مرزا خاں کی ''تحفۃ الہند'' غلام

رضا کی ''نغمات آصفی'' وغیرہ۔ دکن میں بھی مسلمانوں نے فن موسیقی پر چند عمدہ کتابیں تحریر کیں۔ مثلاً ''کتاب نورس، نادرات شاہی'' معدن الموسیقی'' وغیرہ۔ دھرپد، غزل، قوالی، ترانہ، ٹھمری، ٹپہ اور مختلف راگ راگنیوں نے انسان اور انسان کے رشتوں کو مضبوط اور مستحکم کیا اور ایک تہذیبی اور قومی وحدت پیدا کی۔

مسلمان ہندوستان آئے تو موسیقی کی ایک بڑی ہمہ گیر تہہ دار روایت اور انتہائی روشن جمالیات لے کر آئے اور یہاں ہندوستان میں موسیقی کا ایک اہم اور انتہائی قدیم نظام پہلے سے موجود تھا لہٰذا دو بڑے نظام حیات کی آمیزشیں خوب ہوتی رہیں اور ہندوستانی موسیقی اور اس کی جمالیات کی ایک بالکل نئی صورت سامنے آگئی۔ سندھ کے تسلط کے بعد مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ جاری رہا۔ ان کے ساتھ وسط ایشیا، عرب، ایران، عراق، اسپین، افریقہ اور جانے کتنے علاقوں اور ملکوں کی زندہ اور متحرک روایات ہندوستان آتی رہیں۔ کشمیر، پنجاب، دہلی، دکن ہر جگہ ان روایات کی روشنی پہنچی، مسلمان موسیقاروں نے ہند کی روایات سے گہرے اثرات قبول کئے۔ صرف شہری موسیقی سے متاثر نہ ہوئے بلکہ لوک سنگیت کے اثرات بھی قبول کئے۔ پنجاب اور سندھ کے لوک گیتوں اور نغموں کے اثرات صوفیوں کے کلام اور ان کے تعلق سے مرتب کی ہوئی موسیقی میں زیادہ نمایاں ہیں۔ لوک گیتوں اور لوک سنگیت کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ سچائی سامنے آئے گی کہ پورے ملک کے نغموں اور موسیقی میں بہت سی خصوصیات ایک جیسی ہیں۔ ان خصوصیات پر مقامی اثرات ہیں لہٰذا ان کی پہچان پہلی نظر میں نہیں ہوتی۔ صوفیانہ مزاج نے مختلف علاقوں کی موسیقی میں رشتہ پیدا کر دیا۔ ایک ہی آہنگ کی کئی جہتیں مختلف علاقوں میں ملتی ہیں۔ آلات موسیقی نے بھی ایک علاقے سے دوسرے علاقے کا خوب سفر کیا ہے۔ ایک علاقے کے مسلمانوں نے دوسرے علاقے کی موسیقی کو قبول کرتے ہوئے کچھ تبدیلیاں کیں۔ سندھ اور پنجاب کے لوک سنگیت کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ سچائی سامنے آجاتی ہے۔ جہاں صوفیوں کے آہنگ سے ہندوستانی ذہن متاثر ہوا وہاں بھگتی کے آہنگ کا مسلمانوں پر بھی گہرا اثر ہوا ہے۔

ہندوستانی روایات میں رشی منیوں کی ''میلوڈی'' اور سنت موسیقاروں کے آہنگ کا فر
صدیوں صدیوں سے جاری تھا لہٰذا ان سے مسلمان سنگیت کاروں کا متاثر ہونا عین فطری
تھا۔ بدھ، جین اور ویدگی دور نے آہنگ اور ''میلوڈی'' کے تئیں ہمیشہ بیدار رکھا ہے۔ ناٹیہ
شاستر، کی روایت ملک میں موجود تھی، ایک دبستان کی صورت موسیقی کا گہوارہ بنی ہوئی تھی۔
مغلوں کے عہد میں موسیقی کی بہت سی کتابیں تحریر کی گئیں۔ کرناٹک کے وٹھل کی رنگ مالا
(۱۶۰۵-۱۵۵۱ء) سومناتھ کی ''راگ وی بودھ'' (۱۶۱۰) اہو بالا کی ''سنگیت پراجیت''
(۱۶۵۰ء) اور لوچنا کی ''رکت ترنگی'' (۱۶۷۵ء) نے موسیقی کے رموز اور اس کی جمالیات
کو طرح طرح سے سمجھایا تھا۔ ۱۶۶۵ء میں امیر فقیر اللہ سیف خاں نے ''راگ درپن'' سے
متاثر کیا۔ یہ کتاب دراصل ترجمہ تھی۔ ۱۴۸۶ء میں گوالیار کے راجا مان سنگھ نے موسیقی پر
ایک رسالہ مرتب کیا تھا جسے امیر فقیر اللہ نے اپنی زبان میں پیش کیا۔ اس میں مختلف راگ
راگنیوں کا ذکر ہے۔ مرزا جان نے اورنگ زیب کے تیسرے بیٹے محمد اعظم کے لیے موسیقی
پر ایک کتاب لکھی تھی ''تحفۃ الہند'' اس سے ہندوستان کو موسیقی کی روایات کی خبر ملتی ہے۔
موسیقی کے اصول اور ارکان پر ایک انمول کتاب تھی۔ اس کے سات باب تھے۔ راگ،
تال، نرت، ارتو، بھاؤ وغیرہ کو سمجھایا گیا تھا۔ آلات موسیقی کو بھی موضوع بنا کر ہندوستانی
آلات کے تئیں باخبر رکھنے کی عمدہ کوشش تھی۔ ایک بڑا کارنامہ عنایت خاں (۱۷۰۲ء) کا
ہے جنہوں نے ''رسالہ ذکر مغنیان ہندوستان'' لکھ کر موسیقی کی تاریخ میں اپنی نمایاں جگہ
حاصل کر لی۔ عنایت خاں نے ہندوستان کے بڑے موسیقاروں اور گویّوں کا تعارف پیش
کیا۔ نائک بیجو کا پہلا تعارف اسی کتاب میں ملتا ہے۔ عنایت خاں ہرات کے باشندے
تھے جو پانی پت میں بس گئے تھے۔ ان کے دادا غیاث الدین بلبن (۸۷-۱۲۶۶ء) کے
عہد میں ہندوستان آئے تھے۔ ''نادرات شاہی'' (۱۷۹۸ء) بھی ایک عمدہ کام ہے۔ اس
میں شاہ عالم کے دور کے اردو، فارسی، ہندی اور پنجابی نغمے ہیں۔ اس کتاب کو نو ابواب
میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ۱۰۶ نغمے ہیں جن میں ۵۸ اردو فارسی غزلیں ہیں، ۲۶ شادی بیاہ کے

گانے، ۳۰۰ ہندی نغمے، ۱۲۵ مختلف تقریبات کے گیت ہیں۔ ۲۱ گیتوں کا تعلق شادی میں مہندی کی رسم سے ہے۔ ساٹھ ہولی کے گیت اور ۱۶ ترانے ہیں۔ ہر نغمہ، ہر گیت، کسی نہ کسی راگ اور تال پر ہے۔ ایک بزرگ تھے غلام رضا بن محمد پناہ کہ جن سے ''نغمات آصفی'' (۱۸۱۳ء) منسوب ہے۔ ہندوستانی سنگیت پر اپنے وقت کا بہت بڑا کام ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ انہوں نے اس دور کے مشہور صوفی حضرت خواجہ حسن مودودی ال خماری سے بھی مشورے لئے تھے۔ ساتھ ہی اس عہد کے بہت سے نامور موسیقاروں سے بھی مشورے لئے ہیں۔ اس کتاب کو چھ ادھیائے میں تقسیم کیا ہے۔ راگ اور تال کو خاص موضوع بنایا گیا ہے۔ ہندوستانی موسیقی کی جمالیات کو سمجھنے میں اس کتاب سے مدد ملتی ہے۔ واجد علی شاہ نے غالباً ۱۰۵ کتابیں تحریر کیں لیکن ان میں ''بانی'' سنگیت کے موضوع پر ہے اس میں سر، تال، نرت، رہس وغیرہ پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ اس کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس میں بنگلہ زبان کی ٹھمری اور دادرا پر بھی اظہار خیال کیا گیا ہے۔ تال، لے، انترا، دادرا، دھرپد، بندش کی ٹھمری وغیرہ کو سمجھانے کے لئے بہت صاف اردو زبان میں گفتگو ملتی ہے۔

ان تحریروں کے بعد ہندوستانی سنگیت پر مختلف زبانوں میں کتابیں مسلسل شائع ہوتی رہی ہیں۔

مسلمان موسیقاروں نے گھرانے قائم کئے جن کی وجہ سے گائیکی کی خوب ترقی ہوتی رہی۔ گھر سے 'گھرانا' بنا جس سے خاندان 'گھر' مراد ہے۔ گھریلو روایات کو اہمیت دی گئی ہے۔ موسیقی میں ان کی حیثیت مکتبوں اور مدرسوں کی ہے۔ گھرانے کی منفرد روایات کی روشنی میں تربیت دینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ ایسی تربیت کا سلسلہ نسل درنسل قائم ہے۔ 'خیال' پیش کرنے والے گھرانوں میں آگرہ، گوالیار، پٹیالہ، کرانا، اندور، میوات، ساہسوان، بھنڈی بازار اور جے پور معروف ہیں۔ آلات موسیقی میں بھی گھرانے روایات کی پابندی کرتے رہے ہیں۔ مثلاً دہلی، پنجاب اور فرخ آباد کے موسیقاروں نے اپنے گھرانوں کی روایات کی مسلسل پیروی کی ہے۔ جب بادشاہوں، سلطانوں اور نوابوں کی سرپرستی ختم ہوگئی

تو انیسویں صدی میں گھرانے کا ایک تصور پیدا ہوا۔ موسیقی اور موسیقاروں کی شناخت کے لئے اسے اہم سمجھا گیا۔ اب جب ہم گھرانا کہتے ہیں تو اور باتوں کے علاوہ موسیقی کے منفرد اسالیب کی جانب بھی اشارہ کرتے ہیں۔ غزل، ٹھمری، دھرپد وغیرہ کی روایتیں گھرانوں کو مختلف انداز سے متاثر کرتی رہی ہیں۔

گوالیار گھرانے میں ''خیال'' کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ ''خیال'' کی نئی صورتیں پیدا ہوئیں۔ مثلاً 'بڑا خیال' چھوٹا خیال، وغیرہ۔ گوالیار گھرانے کی وجہ سے ٹھمری، ٹپہ، ترانہ، خیال نما، بھجن وغیرہ کے نئے جمالیاتی اسالیب پیدا ہوئے۔ کرشن راؤ شنکر پنڈت گوالیار گھرانے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس گھرانے نے 'الاپ' کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔

'آگرہ گھرانا' بھی ایک اعلیٰ مقام رکھتا ہے۔ اس کی نمائندگی استاد فیاض حسین خاں صاحب کرتے ہیں۔ اس گھرانے نے آوازوں کی تہہ داری کا احساس اتنی شدت سے دلایا ہے کہ اس کا تصور پہلے کبھی نہیں کیا گیا تھا۔ آواز، آہنگ اور میلوڈی نے موسیقی کی جمالیات کے دائرے کو وسیع تر کر دیا۔ 'راگ' کے حسن کو آواز کے مختلف انداز سے نمایاں کرنے کا فن متاثر کرتا ہے۔ آگرہ گھرانے نے 'دھرپد' اور 'خیال' کو بڑی اہمیت دی۔ تال، کو گرفت میں رکھنے کی جمالیاتی تکنیک توجہ طلب ہے۔

'جے پور گھرانے' کی نمائندگی استاد اللہ دیا خاں کرتے ہیں۔ اس گھرانے نے کئی نئے راگ بنائے۔ جنہیں انتہائی اعتماد کے ساتھ پیش کیا گیا۔ 'خیال' کی ترتیب میں بھی اس گھرانے کی جدت توجہ طلب ہے۔ جے پور گھرانے نے راگوں کو پیش کرنے کے لیے نئے انداز اختیار کئے ہیں۔

'کرانا گھرانے' کے نمائندہ فنکار استاد عبدالکریم خاں صاحب ہیں۔ یہ 'خیال' کا بہت ہی اہم گھرانا ہے۔ فنکاروں نے 'الاپ' کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس گھرانے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ فنکار 'خیال' میں اتنے ڈوبے ہوتے ہیں کہ وہ 'ٹھمری' بھی پیش

کرتے ہیں تو ''خیال'' کا گمان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جذباتی رنگ بہت ملتے جلتے ہوتے ہیں۔

استاد امان علی خاں ''بنارس گھرانے'' کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ گھرانا 'ٹھمری' کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا رہا ہے۔ کئی اور گھرانے ہیں مثلاً لکھنؤ گھرانا، بیگم اختر نمائندگی کرتی ہیں۔ 'ٹھمری' اور 'بندش کی ٹھمری' کے لئے معروف ہے۔ پٹیالہ گھرانا کہ جس کی نمائندگی بڑے غلام علی خاں صاحب کرتے ہیں۔ یہ بھی ٹھمری کی وجہ سے معروف ہے۔ اس کی خوبی وہی ہے جو لکھنؤ گھرانے کی ہے۔ 'تغزل' ٹھمری کی روح بنا رہتا ہے۔

ہندوستانی آلات موسیقی میں مسلمانوں کے نظام موسیقی اور ہندوستان کے نظام موسیقی کی جو آمیزشیں ہوئی ہیں ان کے انتہائی خوبصورت نتائج سامنے آئے ہیں۔ ان کی وجہ سے بھی بعض گھرانے بن گئے ہیں مثلاً ''پکھاوج کا گھرانا، طبلے کا گھرانا، ستار کا گھرانا، سرود کا گھرانا'' وغیرہ، گھنشیام پکھاوج، نانا پانسے، کوداؤ سنگھ، استاد احمد جان تھرکوا (فرخ آباد گھرانا) استاد اللہ رکھا (طبلہ) [پنجاب گھرانا]، استاد امداد خاں، استاد ولایت خاں، پنڈت روی شنکر (ستار) [ماہیہار گھرانا] استاد حافظ علی خاں (سرود)، استاد علی اکبر خاں، استاد علاء الدین خاں، استاد ذاکر حسین (طبلہ) وغیرہ ان گھرانوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔

مسلمانوں کے آنے کے بعد موسیقی کی جمالیات میں انقلابی تبدیلیاں آئیں۔ موسیقی کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوا۔ آہنگ کو ایک آرٹ تصور کرنے کا شعور ایک بار پھر پیدا ہوا۔ آوازوں کی تہہ داری کے تئیں جو بیداری پیدا ہوئی اس سے موسیقی کی جمالیات میں نئی چمک دمک پیدا ہوگئی۔ مسلمان موسیقاروں نے 'سمیٹری' کو جو اہمیت دی اس سے ہندوستانی موسیقی انتہائی پرکشش بن گئی۔ تجربے کے Manifestation کا ایسا اظہار غالباً پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔

••••

مطالعے کے لیے:

References:

Zahiruddin Mohammad Babur Padsha Ghazi - BABUR NAMA
tr Annettle Susannah Beveridge Vol.I & II (Reprint) 1979.
Abul Fazl Allami -THE AIN-I-AKBARI
tr H Blochmann Vol I,II & III(Reprint) 1989
Abul Fazl Allami - THE AKBAR NAMA, Vol I&II
tr. H Beveridge, 1979
Jahangir -TUZUK-I-JAHANGIR or MEMOIRS OF JAHANGIR
tr Alexandar Rogers edited by Henry Beveridge (Reprint)1989
Sushil Saxena - THE WINGED FORM 1979
Ahmad Najma Parveen - HINDUSTANI MUSIC
A Study of its Development in17th, 18th Centuries, 1984
H G Farmer - A HISTORY OF ARABIAN MUSIC(London,1929)
H G Farmer - A HISTORY OF ISLAMIC ART- MUSIC
(London 1931)

۹۔ عالم میں انتخاب دہلی — مہیشور دیال۔
۱۰۔ سرگذشت موسیقی ایران — ڈاکٹر روح اللہ خالقی
۱۱۔ تاریخ فیروز شاہی — برنی
۱۲۔ ہندوستانی موسیقی — محمد امین عباسی
۱۳۔ امیر خسرو — ڈاکٹر وحید مرزا
۱۴۔ تاریخ مشائخ چشت — پروفیسر خلیق احمد نظامی
۱۵۔ تاریخ ہند قرون وسطی جلد دوم — قاری محمد بشیر الدین پنڈت
۱۶۔ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر — ڈاکٹر محمد عمر
۱۷۔ ہندوستانی موسیقی — مفتی فخر الاسلام

****

- الدكتور مقصود احمد

"الادب الاسلامى ضرورة" ـــــ دراسة مفصلة

كتاب "الادب الاسلامى صرورة" يتعلق بالادب الاسلامى و يتحدث فيه المؤلف الكريم، الدكتور احمد محمد علی، عن حصائص الأدب الاسلامی باسلوب سهل سائع و بيان خال من الغموض وقد تولت طبعه و توريعه دار الصحوة بالقاهرة بمصر إهداء إلى قراء العربية بتحفة علمية نفيسة طبع هذا الكتاب سنة ١٩٩١م و هو يقع فی ١٢٩ صفحة

وقبل أن نستعرض الكتاب المذكور أعلاه، نرى من الضرورى أن نعالج مايحار تاريخ الأدب الاسلامی إن تأريخ الأدب الاسلامى والشعر الاسلامى خاصة يرجع إلى عهد النبى ﷺ نفسه، والقرآن الكريم يتمتع بشرف أكبر مصدر و أعظم منبع للأدب الاسلامی وأروع نموذج فى لايتحدى به والأحاديث النبوية أيضاً تتميز من حيث الفن والأدب العالى والجامعية العقيدة المثال و تليهما الأشعار الإسلامية العفيفة للشعراء الاسلاميين مثل حسان بن ثابت و كعب بن مالک و عبدالله بن رواحة رضى الله عنهم اجمعين هؤلاء الشعراء البارزون الثلاثة قاموا بالدفاع عن المبادئ الاسلامية و قرضوا القصائد فى مدح النبى ﷺ. وعلاوة على ذلک، ماوصل إلينا عن الرسول ﷺ و صحابته من خطب و رسائل وامثال وحكم و منثورات متفرقة من شعرا لزهد وشعر الحكمة و شعر الوعظ و شعر التصوف ايضاً متعلق بالأدب الاسلامى السامى (١)

و من أبرز الأدباء الاسلاميين الذين ساهموا مساهمة عزيزة فى هذا

المجال بكتاباتهم و مؤلفاتهم الإمام ابوحامد محمد بن محمد ال
ابن تيمية و الشيخ احمد سرهندى والإمام ولى الله الدهلوى
الشهيد و الشيخ محمد عبدالوهاب والسيد جمال الدين الأفغانى
عبده والنواب صديق حسن خان الهندى والشيخ محمد رحمة
والسيد رشيد رضا والاميرشكيب ارسلان والشيخ عبدالر-
والاستاذ مصطفى صادق الرافعى ومصطفى لطفى المنفلوطى والاد
أحمد باكثير و محب الدين الخطيب و عباس محمود العقاد وا
والشهيد سيدقطب والدكتور نجيب الكيلانى والدكتور عدالر-
والأستاذ محمدقطب والأستاذ على الطنطاوى والدكتور ع
والأستاذ عبدالقدوس أبوصالح والدكتور عبدالباسط بدر وال
السباعى والعلامة شبلى النعمانى الهندى والسيد سليمان ا
أبوالحسن على الندوى والسيد ابوالأعلى المودودى والشيخ و
والاستاذ محمد رابع الندوى والاستاذ رشيد الندوى وغيرهم ا
الصدد لانستطيع أن ننسى اسهام الشعراء الهنديين مثل الشيخ
الحالى والشيخ أكبرالله آبادى وحفيظ الميرثى الهندى و شبنم الـ
الجالندرى و ماهر القادرى الذين حاولوا تمجيد المزايا الإسلام
بواسطة اشعارهم الأردية بأساليبهم الخاصة. إن الشاعر الأرد
البوفالى الهندى أيضاً يستحق الذكر هنا بسبب ترجمته الشعرية للا

معظم الأدباء الإسلاميين المذكورة أسماؤهم أعلاه
المجال فرادى فى طرق مختلفة فى زمنهم. و لكن عند مابرز ا
كحركة أدبيه إسلامية فى الخمسينات للقرن العشرين بدعوة
الحسن على الندوى هادفا إلى مواجهة الحركات الأدبية التقدمية

وتقديم خصائص إسلامية رائعة بأسلوب أدبي خلاب، قام بعض منهم بالجهاد الأدبي جماعات والفضل لهذا الجهاد يرجع حقا إلى كتاب "مختارات من أدب العرب" لسماحة الشيخ أبي الحسن علي الندوى و مقالات عديدة له نشرت في مجلات "الضياء" و "الفتح" و "الرسالة" وغيرها و في الزمن نفسه تقريباً كتب الدكتور نجيب الكيلاني والدكتور عبدالرحمن رأفت باشا والأستاذ عبدالقدوس ابي صالح و الشهيد سيدقطب و أصحابه مقالات و كتبا تمثل الأدب الإسلامي و السيد أبو الاعلى المودودى و أصحابه ايضاً لعبوا دوراًهاما في هذاالمجال بابراز مبادئ الإسلام المقدسة بأسلوب جميل جذاب و إثراء مكتبة الأدب الاسلامي بمقالاتهم و كتبهم القيمة (٣)

كماذكرنا أعلاه، إن الأدب الإسلامي تاريخه يرجع إلى عهد النبي ﷺ ولكنه لم يبرز كحركة أدبية إلا في الخمسين بدعوة من سماحه الشيخ على الندوى إن بعض المجهودات الأدبية الآنفة الذكر للشيخ عموماً و مقالة له بعنوان "المكتبة العربية في حاجة إلى بحث وغربلة جديدة" خصوصا مهدت السبل لتأسيس رابطة الأدب الاسلامي إن هذه الرابطة أنشأت بالمبادرة من الدكتور عبدالرحمن رأفت باشا في شتآء عام ١٩٨٠م في منزله بالرياض في المملكة العربية السعودية و تقرر أن يلتمس من سماحة الشيخ أبي الحسن على الندوى لقبول رئاسة رابطة الأدب الإسلامي و كلف الدكتور محمد اجتباء الندوى، أحد من اعضائها، بالمراسلة إليه للموافقة فاتصل حضرة الدكتور بسماحة الشيخ الندوى و استطاع أن ينال الموافقة منه خطيا (٤)

فانعقد أول مؤتمر لهذه الرابطة بدعوة من سماحة الشيخ الندوى في دارالعلوم التابعة لندوة العلماء في مدينة لكناؤ بالهند في ١٧، ١٨، ١٩ من نيسان سنة١٩٨١م و سميت الرابطة نهائيا- "رابطة الأدب الاسلامي العالمية-" و

انتخب الشيخ الندوى رئيسا لها رسميا و تقرر أن يكون مقرها الدائم في دار العلوم لندوة العلماء (بالهند) " ان الامام الندوى شغل هذا المنصب العالى حتى ارتحل الى ربه قبيل صلوة الجمعة في ٣١من شهر دسمبر ١٩٩٩م و لحق بالرفيق الاعلى رحمه الله رحمة واسعة " وقد عقدت هذه الرابطة العالمية مؤتمرات و ندوات في الهند و باكستان و تركيا و المغرب العربى و مصر و الأردن وهي تصدر كتابيه و مجلات هامة حول الأدب الإسلامي بانتظام و المجلات الثلاثة التالية لاتزال تمثل مزاياالإسلام بأسلوب سهل الفهم للغاية

١ مجلة رابطة الادب الاسلامى (الرياض) في اللغة العربية

٢. مجلة المشكاة (المغرب العربى) في اللغة العربية

٣ "كاروان أدب" اى قافلة الادب (لكناؤ بالهند) في الاردية (٥)

وبعد سرد هذه التفاصيل عن الادب الاسلامى والحركة الادبية الاسلامية و رابطة الادب الاسلامى العالمية نتولى دراسة تفصيلة لكتاب: "الادب الاسلامى ضرورة". إن هذا الكتاب إضافة وجيهة إلى الأدب الإسلامي و هو يتحمل بكلمة "تقديم" صدرت من قلم الدكتور عبدالقدوس أبى صالح و فيما عدا ذالك يحتوى على المقدمة الوجيزة بقلم المؤلف الكريم وثلاثلة فصول وكلمة أخيرة بخصوص تأريخ الادب الإسلامى العربى وقائمة المصادر والمراجع والفهرست وفي كلمة تقديمه يشيد الدكتور عبدالقدوس بمجهودات بعض الأدباء الإسلاميين ويعرف إلى القارئ محتويات هذا الكتاب باختصار ثم يعبر عن رأيه القيم فيه.

أما الفصل الأول لهذا الكتاب فهو يدور حول الأسلام والأبداع الأدبى وقد قسم المؤلف هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام هي: ١. الإسلام والجمال ٢ الاسلام و الإبداع،٣ الإسلام والكلمة

يتناول المؤلف الإسلام والجمال أولا و يكشف لنا أن الجمال في الإسلام روح سارية في وجود كل شئ وهو ينقسم إلى قسمين- الجمال الظاهري والجمال الباطني وهو يقول إن التناسق بينهما ضروري للغاية لكي يكون الجمال محبوبا من الله تعالىٰ لأن الله جميل و يحب الجمال كماورد في صحيح مسلم و في دعم قوله يورد المؤلف الآيات القرآنية والحديث الشريف المذكور آنفاً

ثم يتحدث المؤلف عن الإبداع في الإسلام إن بعض الأدباء يعتقدون أن الإبداع الفني عمل لا ارادي و انما هو وحي أو إلهام و في التراث العربي يوجد الحديث الكثير عن شياطين الشعراء وكان مشركوا العرب يظنون أن الوحي نوع من الإلهام الشعري أو من وحي الشياطين (نعوذ بالله من ذلك) وعلى النقيض من ذلك، يحاول بعض كبار الأدباء العربيين أن يثبتوا لنا بالأدلة المتعددة أن الإبداع ليس وحيا أو إلهاما أو وجدانا صوفيا بل هو صنعة و عمل و إرادة و أما مؤلف هذا الكتاب فهوى يؤكد على الحقيقة أن الارادة والوعي عنصران في عملية الإبداع الفني و يضيف قائلا إن رسول الله ﷺ لم يتدخل في صنعة الشعر و صياغته و إنما تدخل في وجهته و غايته فهو لايوجه صغار الشعراء توجيها فنيا و يربي طاقاتهم و ينمي ملكاتهم و إنما يوجه طاقة الشاعر المتمكن إلى الغايات الصحيحة حسب التصور الاسلامي و أرشد كل الملكات والمواهب التي يتمتع بها الانسان لحسن استخدامها.

وبعد ذلك، يلقي المؤلف الضوء على أهمية الكلمة و البيان الذي يتميز به الإنسان من الحيوان ويورد في هذاالصدد الآية الكريمة: "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان" ثم يقول إن جميع الأنبيآء كانوا من أهل اللسن والبيان و لما كان هارونٌ افصح من موسىٌ فقد طلب من ربه أن يرسله معه إلى فرعون و قومه (وأخي هارون هو افصح مني لسانا فأرسله معي ردءا يصدقني) و يستدل بهذه الآية

ان فصاحة لسان هارونَ هى التى أهلته لهذه المنزلة الرفيعة و فى مكان آحر، يقرر المؤلف إن فصاحةالإنسان وقدرته البيانية و امتلاكه ناصية الكلمة كثيرا مايرفع أسمى الدرجات و أرفع المنازل حتى ولو كان لايملك جاها و لاسلطانا و نسبا فالبيان الرفيع جاه من لاجاه له و سلطان من لاسلطان له ونسب من لانسب له

ويبين أيضاً أن عظمة البيان تقوم على ركيزتين عقل ناضج صحيح التفكير و لسان يملك ناصية العقول بالإقناع والقلوب بالتأثير

ويقسم المؤلف الكلمة إلى كلمتين جامعتين هما كلمة الحق و كلمة الباطل أو الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة و فى النوع الأول يضع كلمة الله كلمة التقوى و كلمة الفصل و كلمة العدل و كلمة الحق و كلمة الإخلاص كلمة الإسلام و كلمة الطيبة و فى النوع الثانى يضع كلمة الكفر و كلمة الباطل و الكلمة الخبيثة ثم يقول ليست الكلمة فى الاسلام حروفا واصواتا تخرج من الفم و تتبدد فى الهواء ولكنها كائنات حية فاعلة مؤثرة، ولولا الكلمة لماقامت فى الأرض معرفة ولاحضارة و نظم ولاشرائع ولا آداب ولاأخلاق ولا قوانين ولاتجارب وفى الآخر يقول ولوقلت إن الكلمة هى سرالتمييز الانسانى و سر تفوقه و تقدمه لماعدوت الحقيقة

الفصل الثانى يتضمن الحديث عن الأدب الإسلامى ضرورة، والمصطلح والأدب الإسلامى والعقيدة، والأدب الإسلامى والأخلاق، والحرية و الالتزام فى الأدب الإسلامى

يقول المؤلف إن مصطلح "الأدب الإسلامى" ظهر فى أخريات القرن الرابع عشر الهجرى ولكن مادة الأدب الإسلامى ونصوصه كانت موجودة فى الأدب العربى والعلماء لم يغفلوا عن هذا الأدب و خصائصه. فى الواقع إنهم كانوا يعرفون خصائص هذاالأدب معرفة جيدة ولكنهم لم يطلقوا عليه هذا المصطلح فى

القرون الماضية و ذلك لأنه لم تكن لديهم حاجة إليه

ثم يبين أن الشعر كان سيد فنون الأدب في العربية قبل مجئ الحضارة العربية إلى البلاد العربية عندماجاء ت الفنون العربية إليها رافقتها مطربانهم اللادينية أيضا التي لعبت دوراكبيرا في إفساد عقائد المسلمين والمجتمع الإسلامي فشعرت بعض المفكرين الإسلاميين بالحاجة الماسة إلى إبراز ملامح الإسلام في اللغة العربية و دعوا الأدبآء إلى القيام بكتابة مقالات و كتب حول عقيدة الاسلام و شريعتهوأخلاقه و آدابه و حضارته فلبوا دعوتهم و كرسوا حياتهم لإعلاء كلمة الحق.

ثم يقول المؤلف إنه لهذا الأدب السامي توجد مصطلحات عديدة مثل "الأدب الإسلامي" و "أدب الفكرة الاسلامية" و "أدب العقيدة الاسلامية" و "أدب الفكر الإسلامي" و "أدب الدعوة الاسلامية" و الأدب الديني" و "الفن الإسلامي" و لكن الأدباء الإسلاميين يرجحون "الأدب الإسلامي" على المصطلحات الأخرى كما يقول المؤلف إن الأدب الإسلامي ليس أدبا لغويا و لا أدبا وطنيا ولا أدب زمان و مكان معين و لا أدب طائفة بذاته بل الأدب الاسلامي هو التعبير الجميل عن الكون و الإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان او هو الذي يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذالوجود

و بعدئذ، يتناول المؤلف علاقة الأدب بالعقيدة التي لها دور خاص في. أدب أي أمة ولايختلف اثنان على أن كل أدب في العالم يعكس عقائد أهله و على سبيل المثال تتجسد في الإلياذة والاوديسة والعقائد والوثنية، ويحتوي الأدب الصيني على التعاليم الاولى للكنفوشية، والادب الفارسي كتابات الزراد شتية والادب المسيحي عقيدة التثليث فمن الطبيعي لأي أديب مسلم أن يكون أدبه منسجما مع عقيدته الأساسية. وأما دور الأدب الإسلامي فيبدي المؤلف رأيه فيه

بالألفاظ التالية:

"إن على الأدب الاسلامي أن يقوم بدور صحيحي في مسيرتنا الأدبية، عليه أن يصل ماسبق حاضرنا وبين موارثينا الأدبية وعليه أن يعيد إلى ادبنا المعاء الصدق افتقدناه والانسجام الذي ضيعناه ما بين آدابنا وبين مشاعرنا ونفوس وأحاسيسنا "

ثم يخوض المؤلف في ارتباط الأدب بالأخلاق التي تساعد على تشك المجتمع الصالح حيث أن الغربيين أغفلوا الأخلاق و قيمها، وقعت مجتمعاتهم في هاوية الرذائل عند ما انتشرت الرذائل والأعمال الخبيثة في المجتمعات الغربية، تأمل المصلحون والقانونيون ورجال الدين في هذه القضية و وجدوا أ الأدب المكشوف هو السبب المباشر في هذاالفساد و شكلت لجنة في ع ١٩٨٢م في أمريكا و أعد أعضائها تقريرا هاماجاء فيه

"إن العلاقة بين الأدب الداعر لكافة و سائله وأساليبه المغرية و بين الجرائم الجنسية علاقة وثيقة جدا "

وبالإضافة إلى ذلك، لقد دعاالتقرير إلى العودة إلى الأدب الأخلاقي الرفيع ومقاطعة تجار الأدب الداعر و منتجات الإغراء الجنسي

إنما يقترح المؤلف الكريم أنه ينبغي للأديب الإسلامي أن يبرز مكارم الأخلاق التي بعث النبي ﷺ لإتمامها بلغة سامية عميقة لكي يلتفت اليها الناس عامة والمسلمون خاصة

ثم يعالج المؤلف "الحرية والالتزام في الأدب الإسلامي" و يناقش بالتفصيل نظرية الحرية والالتزام في الأدب الإسلامي. إنه يحاول أن يثبت أن آية الشعرآء (والشعرآء يتبعهم الغاوٗن الم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالايفعلون الاالذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد

ماظلموا) هي التي أرست الأساس النظرى للالتزام في نظرية محدودة فالمستثنون في هذه الآية الكريمة هم الملتزمون إسلاميا، و من صفات الشاعر الملتزم الإيمان والعمل الصالح وذكرالله كثيرا وانتصار من بعد الظلم كما يقول ان هذه الصفات جميعاً تدور حول الإيمان والعمل وليس فيه أى ذكر للقضية الفنية و ذلك لأن التركيز على هذا الجانب الاعتقادى والسلوكي هو الذى يترتب عليه تلقائيا الالتزام الفني دون حاجة إلى توجيه خارجي، ثم أن الآية تتحدث عن الشعراء وهم الذين اكتملت لهم أدواتهم الفنية فليست هناك حاجة إلى الحديث عن الجانب الفني لأنه متحقق بالفعل

و يوضح المؤلف أن الاسلام لايضادر حرية الشاعر والأديب كما يزعم بعض الأدباء الغربيين ولكنه يتطلب من شاعر أو أديب أن لايخوض في الأعراض و لايستبيح الحرمات ولا يشيع الفواحش ولا يهزأ بالدين ولايسخر من الاشيآء.

وعلاوة على ذلك، يُبرّزُ المؤلف الفاضل سجن الحطيئة من قبل عمرّ بن الخطاب و نفى الاحوص من المدينة من قبل عمرّ بن عبدالعزيز و أمر عمرّ بن عبدالعزيز بنفى ابن أبى ربيعة بالقول. إن هذا لم يكن عقوبة على الشعر و إنما كان حماية لأعراض المسلمين و حرماتهم من هجاء الحطيئة و من لسان الاحوص و ابن أبى ربيعة (الذى أعلن توبته بعده)

و في الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن "الوضوح و الغموض" و "الادب الإسلامي والمذاهب الأدبية المعاصرة"

إن الغموض في الوقت الراهن يعد من مزايا الشعر الحديث و قد أصبح الآن سمة بارزة ليس في الشعر وحده و لكن في الدراسات والمقالات ايضاً فالمؤلف يعرب عن الأسف على هذه الحالة من ناحية و من ناحية أخرى هويعترف بأن الغموض يوجد في كلام العرب القديم أيضاً. وهو يبين أنه في البلاغة العربية

يوحد نوعان من الغموض و الأبهام هما تعقيد لفظى و تعقيد معنوى أما التعقيد اللفظى فهو الناشئ عن فساد النظم باضطراب الترتيب و تداخل التراكيب تداخلا يصل معه الإعراب و يعز الفهم و هذا النوع يحل بفصاحة الكلام و يسقطه من الكلام البليغ جملة و أما التعقيد المعنوى فهو الذى ينشأ عن بعد اللزوم فى الكناية أو غرابة العلاقة فى المجاز و هذا النوع أيضا معيب و لكن لايدخل تحت مصطلح الإبهام بالمعنى لأنه لم ينشأ عن فساد النظم و إنما نشأ من غموض الدلالة

و أما الغموض الحديث فهو شئ مختلف و هو ظهر فى لبنان تحت أثر الرمزية و يعتبره المؤلف غموضا مذموما إن بعض الأدباء لاينظرون إلى "الوضوح" بنظر الاستحسان ولكن المؤلف لايتفق معهم و هو يكتب أن اللغة العربية ليست لغة غموض و إبهام لكنها لغة و ضوح و بيان و أن الوضوح ليس منافيا للعمق وليس مرادفا للابتذال.

و فى حين تناول "الأدب الإسلامى والمذاهب الأدبية المعاصرة" يكشف لنا المؤلف أن الإسلام يمنع المسلمين من قبول المذاهب والأشكال الأدبية التى لاتتفق مع قيمه ولكنه يجيز متبعيه لقبولها برحابة الصدر إن لم تكن منافية لغاياته الخالدة وعلى سبيل المثال، يلفت المؤلف انظارنا إلى أن النبى ﷺ لم يقل قط أن السجع هو مكروه منبوذ و لكن ذم سجعا بعينه هو سجع الكهان اماالسجع فهو ميزة فنية وكان موجودا قبل الإسلام و بعده و هو يوجد فى القرآن الكريم والاحاديث الشريفة أيضا. لوكرهه النبى ﷺ مطلقا لندد به و منع الشعراء والأدبآء الاسلاميين من استخدامه فى كلامهم.

و فى "كلمة أخيرة" يبين المؤلف أن العلمآء المستشرقين قد استخدموا لأدبنا مصطلح "الأدب العربى" الذى ولد فى ألمانيا وانتشر فى أوربا ثم وصل إلى الوطن العربى. إنهم نظروا إلى أدبنا على أنه أدب عربى و لم ينظروا إليه على أنه

ون اسلامي و يفرق المؤلف بين الأدب العربي و الأدب الإسلامي إنه يعلق على هذا الفرق هكذا إننا حينما ننظر إلى تاريخ أدبنا على أنه تاريخ الأدب العربي فحسب فسننظر إلى لغته و أسلوبه و علاقة الشكل بالمضمون أياكان هذا المضمون بالدرجة الأولى دون أن يكون هناك إطار فكري كلي ينضوي تحت لوائه الأدب العربي و يضيف قائلا. أما إذا نظرنا إليه بوصفه أدبا إسلاميا عربيا أو أدبا عربيا اسلاميا فسوف ننظر إليه في إطار كلي ينتظم الأدب والفكر و الثقافة والسلوك والأخلاق في الحضارة الإسلامية كلها والشكل الفني ليس خارجا عن هذا الإطار الكلي

فالمؤلف الفاضل يرجّح إطلاق "الأدب الإسلامي" على تراثنا الأدبي العزيز لأن الذي جمع الاصناف المختلفة الألوان و الأجناس و صهرها في بوتقة واحدة هو الإسلام وليس اللغة العربية. ثم يقول. إذا كان الإسلام هو الأصل وكانت اللغة فرعا عليه فكيف ساغ لنا أن نسمي أدبنا الماضي أدبا عربيا كما سماه المستشرقون إبان عصر القوميات الطاغي في أوربا ولم نسمه أدبا إسلاميا لأنه يعبر عن حضارة إسلامية و مجتمع إسلامي؟

إن المؤلف الكريم يستحق الشكر والتقدير والتهنئة على هذا العمل الجاد الذي يتميز بالبحث والدراسة والتعليق و نرجوالله سبحانه أن يتقبل جهده و ينفع به المتعلمين والمعلمين الباحثين في هذا المجال

الكتاب في الواقع مفيد جدا و هو اضافة وجيهة إلى مكتبة الأدب الإسلامي وجدير بالترجمة إلى الأردية والإنجليزية وجدير بأن يقتنيه كل مسلم ليزين به مكتبته الشخصية و يستفيد منه مدى الحياة. و في الختام ندعوالله تعالىٰ أن يوفق المؤلف الفاضل إلى وضع مزيد من الكتب القيمة حول هذا الموضوع على هذا المستوى

الهوامش

١ استفدت فى كلمتى هذه من المحاضرة الأولى القيمة التى قدمها الدكتور محمد اجتباء الندوى حول "الأدب الاسلامى عبر العصور" فى الدورة التنشيطة بكلية هيئة التدريس فى الجامعة الملية الاسلامية بدلهى الجديدة بالهند فى ١٣ من أكتوبر سنة ١٩٩٨م

٢ لمزيد من التفاصيل انظر المحاضرة المذكورة أعلاه و تأ ريخ الفكر الإسلامى (فى الأردية) للدكتور محمد اجتباء الندوى، دلهى الجديدة (الهند)، ١٩٩٨م

٣ انظر المحاضرة السابقة الذكر للدكتور الندوى

٤ انظر مقالة. "سماحة الشيخ أبى الحسن على الندوى و تطور اللغة العربية و آدابها و إعداد المقررات الدراسية فى الهند" بقلم الدكتور محمد اجتباء الندوى فى "البعث الاسلامى" فى المجلّد ٤٥، يوليو ٢٠٠٠م، صص٤٧، ٤٨.

٥ اقتبست هذه المعلومات من المحاضرة المؤمأإليها أعلاه للدكتور الندوى

●●

دکتر نور الاسلام صدیقی

شعرای معروف فارسی به عهد اورنگ زیب

شعر و ادب فارسی در عهد پادشاه، اورنگ زیب در سراسر هند به تکامل و تحول رسید به طوری که در زمانهای گذشته، یعنی از دورهٔ پادشاهان اکبر و جهانگیر و شاهجهان در راستای تکامل گام برداشته و گسترش یافته بود در عهد اورنگ زیب نیز همین طور بود، بعلاوه که تمامی علوم و فنون مثل نقاشی، خطاطی و علوم دینی که در حوزه های علمیه تدریس می شد در آن دوره رواج داشت۔ گرچه فن موسیقی تا اندازه ای از توسعه و ترقی مهجور شده بود، پادشاه اورنگ زیب به طور جدی به این فن توجه نمی کرد و در نتیجه این فن گسترش چندانی نیافت۔ گویند که یکبار پادشاه برای نماز جمعه به مسجد جامع می رفت، ناگهان دید که مردم با جنازه ای در راه می روند و موسیقاران نیز در پیشا پیش آن در رقص و سرود اند؛ وی در شگفت و پرسید که این جنازه از کیست؟ مردم در پاسخ گفتند که این جنازهٔ موسیقی است که با حکم پادشاه هلاک شده است۔ اورنگ زیب فرمود، بلی! این را بطور دفن کنید که دوباره زنده (۱) نگردد۔

معمولاً اورنگ زیب معنو یگرا بود و تمایل زیاد به مذهب داشت، به این سبب با علما، فضلا و دانشمندان علاقهٔ زیاد داشت ولی با وجود این، علوم و فنون و شعر و ادب فارسی هم در راه تکامل و ترقی بود۔ در این باره در کتاب تاریخ ادب فارسی به عنوان "فارسی ادب بعهد اورنگ زیب" به وضوح نگاشته شده است۔

پایه های شعر فارسی در هند، بر چهار ستون استوار است که عبارتند از خسرو، بیدل، غالب و اقبال۔ ازین چهار شاعر بزرگ، بیدل به این دوره یعنی دورهٔ اورنگ زیب تعلق

دارد ـ بیدل (۱۶۴۴-۱۷۲۰م.) سراسر زندگیش را در زمان اورنگ زیب بسر برد و به
یک شاعر برجسته به شمار می آمد ـ خلاصه این دوره به لحاظ شعرخوانی و گسترش شعر و ادب
افتخار دارد که بسیاری از شعرا درین زمان به شعرخوانی می پرداختند، و در میدان شعر و شاعر
چندین شاعر برجسته، مانند بیدل، ناصرعلی، غنی، رازی، واضح، نعمت خان عالی و فطرت موسو
بودند که درین عهد نظیر آنان حتی در ایران هم نبودند ـ

می توان گفت که شمع شعرخوانی که از اوایل عهد مغول روشن شده بود، شعاع آن
تکامل و ترقی را پیموده، تا به این زمان رسیده و مجلس شعر و سخن را گرم ساخته بود ـ در این دوره
فارسی در هر صنف سخن، بجز قصیده ترقی کرده بود، و چون پادشاه مدح سرائی را برای خود پسند
کرد، لذا قصیده زیاد پیشرفت نکرد ـ

اکنون به برخی از شعرا اشاره می شود که در آن دوره نه تنها در هند معروف بودند، بلکه
ایران هم کسی ادعای هم سری با آنها نمی کرد ـ و طنطنهٔ شعرشان بهر جا رسیده بود ـ

یکی از این شعرای نامدار، غنی کشمیری است که در کشمیر نشو و نما یافت ـ نام او ملا م
طاهر غنی است و به کشمیر علاقهٔ زیاد داشت ـ تقریباً تمامی تذکره نگاران از احوال و آثارش چیز
نوشته اند و شعرش را مورد نقد و بررسی قرار داده اند ـ از تذکره های معروف آن زمان، مرآ
الخیال، گل رعنا، سرو آزاد، مخزن الغرایب و خلاصة الافکار و غیره است که در بارهٔ این شاعر
یاد آور شده است ـ

غنی سراسر زندگیش را در کشمیر گذراند، او شاعر زبردست بود و تمامی شاعران آن
زمان با احترام به او می نگریستند و با تحسین از او یاد می کردند ـ صائب از او زیاد متاثر بود و شعرش
به پیروی از شیوه های او می سرود ـ

غنی در اصل شاعر غزل سرا، و از مقبول ترین شاعران کشمیر بود، به همین دلیل
سراسر کشمیر شهرت و ناموری داشت و در زمرهٔ بهترین شعرای فارسی گوی هند به شمار می آمد ـ
طبع غنی بار یا بود و به مدح و صله چندان توجه نداشت چنانکه خود در این خصوص می گوید

غنی چرا صلهٔ شعر از کسی گیرد
همین بس است که شعرش گرفته عالم را

او در بارهٔ شعر اعتقاد کامل داشت، همان طور که گفت.

آب بود معنی روشن غنی
خوب اگر بسته شود، گوهر است

داستان یوسف در و نمایهٔ شعری شاعران بوده است که معمولاً به شیوهٔ غزل بسیار سروده می شد، زیرا که این تلمیح در غزل، همچون نمک در غذا، زیبا و لذت بخش بود۔ غنی هم از ین نوع استفاده کرده و می گوید:

غنی روز سیاه پیر کنعان را تماشا کن
که نور دیده اش روشن کند چشم زلیخا را

علامه اقبال لاهوری که آخرین و بزرگ ترین شاعر فارسی هند بوده است، در باره اش چنین اظهار عقیده می کند:

شاعر رنگین نوا، طاهر غنی
فقر او باطن غنی، ظاهر غنی
مرشد آن کشور مینو نظیر
میر و درویش و سلاطین را وزیر
آفرید آن مرد، ایران صغیر
با هنر های عجیب و دلپذیر

از شعرای نامدار دیگر این دوره، فطرت موسوی بود۔ او اهل قم بود که در سال ۱۰۵۰ھ/۴۱-۱۶۴۰م متولد شد۔ تحصیلات مقدماتی را در قم و مشهد تمام کرد و سپس به اصفهان رفته، در نزد آقا حسین خوانساری، زانوی تلمذ به زمین گذاشت و تحصیلش را انجام داد۔ بعد از فراغ تحصیلاتش در سال ۱۰۸۲ھ/۷۲-۱۶۷۱ئم وارد هند شد و به دربار پادشاه اورنگ زیب پیوست و به زودی مقبول گردید، ولی متاسفانه عمر زیادی نیافت و در سال ۱۱۰۰ھ فوت (۲) کرد۔ در مدت زندگی خود در هند به ملازمت پادشاه باقی ماند و پیوسته به مقامهای بلند و عالی دست یافت۔ سرخوش تاریخ فوت او را به نظم درآورده، چنین می گوید

کشید آه و بگفتا عقل تاریخ — معزالدین محمد موسوی رفت

-۶ ــ ۱۱۰۶ = ۱۱۰۰

فطرت نیز در میدان علم و فضل و شعر و ادب بهره ای وافر داشت۔ او شاعر زبردست و عالی ت
د ولی در مقابل علم و فضل به شاعری خود چندان اعتنا نداشت، چنانکه می گوید

من مرغ خوش ترانهٔ باغ فضیلتم
طبع مرا به زمزمهٔ شاعری چه کار

ولی مسلم است که او شاعری زبردست د۔ سرخوش در زمرهٔ شاگردان او به شمار می آمد و دیوان
شعرش را گردآوری کرد۔ دیوان فطرت موسوی شامل غزلیات، قصیده ها، مثنویها و قطعات
است۔ واقعاً او یکی از بزرگ ترین شعرا و علمای آن دوره به شمار می آید و در هند شاعر
زبردست و مضبوط ده است۔ ابیات زیر چکیده ای از یک غزل او است.

بر گل هزار ناز بجا می کنیم ما — خود را حنای آن کف پا می کنیم ما
او مست ناز می رود و از کمال ضعف — عمر گذشته تا مژه وا می کنیم ما
نام خدا چه حسن کلام است ای معزا — تحسین همین کنیم و دعا می کنیم ما

همچنین ابیات زیر نمونه ای از قطعات اوست

به همراه یار مه صبغی — به گلزار افتاد را هم شبی
شنیدم که پروانه با عندلیب — بگفت ای ز سوز درون بی نصیب
چه تهمت نهی، می زنی لاف عشق — نداری خبر هیچ ز اوصاف عشق
نه از شعله ای پیکر افروختی — نه در آتشی بال و پر سوختی
بر آورد بلبل فغان از جگر — که ای از فن عاشقی بی خبر
چمن آتش افروز داغ من است — مرا شعله در جان، ترا در تن است

در مجموع شعر فطرت موسوی، از معانی دقیق فلسفی و پیچیدگی های لفظی به دور است و با
شیوه ای ساده و روان می باشد۔

از شعرای معروف به آن دوره می توان ناصر علی سرهندی را نام برد۔ ناصر علی یکی از بزرگ ترین شعرای آن زمان به شمار می آمد که تمامی عمرش را در تصوف و سلوک بسر برد۔ شعرش پُر از رموز و نکته هاي عرفان و تصوف بود۔ دیوان اشعارش شامل غزلها، قصیده ها، مثنویها، رباعیات است۔ سرخوش در تذکره اش او را '' آبروی هند '' نوشته است، پدرش رجب علی بیک حالی، نیز شاعر بود و در سرهند جزء خانواده های محترم سادات به شمار می آمد، بدین سبب ناصر علی از طرف خانوادگیش عظمت و مرتبت عالی داشت۔ او تحصیلات مقدماتی را در سرهند تمام کرد و سپس به سرکار فقیر الله سیف خان استاندار کشمیر پیوست۔ چون فقیر الله به اله آباد منتقل گردید، ناصر علی هم در رکابش به آنجا رفت و بعد از تبادله در سال ۱۰۹۵/۱۶۸۴م به سرهند بازگشت، پس از چندی به دکن رفت و با پادشاه اورنگ زیب ملاقات کرد و زیر نظر ذوالفقار خان وزیر پادشاه زندگی کرد۔ تقریباً چهار و پنج سال در دکن به سر برده، سپس به دهلی آمد و همانجا در سال ۱۱۰۸ھ/ ۱۶۹۷م فوت کرد۔ تاریخ رحلتش را بیدل با جملهٔ '' رنگ نازشکست '' ترتیب داد۔

اشعار ناصر علی پر از موضوعات تصوف و عرفان و تعلیمات عرفان و تصوف در اشعارش موج می زند، برای نمونه. عظمت آدم، همت یک آدمی زاده، جود و سخا، فکر آزاده، وغیره از ویژه گیهای شعر اوست۔ او در میدان شعر به عنوان یک شاعر صوفی معروف بوده و با شیخ معصوم سرهندی (۶۹ – ۱۶۶۸م) پسر مجدد الف ثانی ارادت و عقیدت کامل داشت و دربارهٔ او این طوری سراید

چراغ هفت کشور خواجه معصوم — منور از فروغش هند تا روم
دو عالم کرد خود را زیر پایش — که شاید زیر پا افتد نگاهش
ولی آن شمع بزم پادشاهی — نپردازد به این مشت سیاهی

غزلهای ناصر علی بسیار ساده و روان است۔ از بیتهای غزل او نیز اندیشه های

عرفانی آشکاری شود۔ نمونہ ای از غزلش درزیر نقل می شود:

کہ بر شیخ و برہمن دارد احسانی کہ من دارم
چراغ کعبہ و دیر است ایمانی کہ من دارم
دلی دارم جواہر خانۂ اشک است تحویلش
کہ دارد زیر گردون میر سامانی کہ من دارم
بہ دست آوردہ ام دل را، ز ایمانم چہ می پرسی؟
ہمہ تصویر معشوق است قرآنی کہ من دارم
جہان تنگ است بیرون رفتن آسان است مردان را
رم از آہو جدا شد در بیابانی کہ من دارم
علی من می شناسم این کہن دزدان حکمت را
فلاطون آہ اگر می دید یونانی کہ من دارم

از شعرای معروف دیگر آن دورہ عاقل خان رازی بودہ است۔ نام اصلی وی میر عسکری و نام پدرش سید محمد تقی و جدش سید محمد قاسم بودہ است۔ گرچہ وطن نیاکانش خراسان بود اما رازی در ہند متولد شد و درہمین جا تحصیل کرد و تربیت یافت۔ چون نام پیر و مرشد او برہان الدین راز الٰہی بود، لذا از راہ عقیدت و محبت تخلص راز را بہ مناسبت پیر و مرشدش اختیار کرد و دراین بارہ می گوید:

تخلص بہتر از رازی چہ خواہی
چو باشد مرشدت راز الٰہی

اورنگ زیب بہ او لقب عاقل خاں تفویض کردہ بود۔ در کاردانی حکومتی دستگاہ زیاد داشت، لذا او سراسر زندگیش بہ مقامہای بزرگ سرفرازی یافت و درنظر اورنگ زیب محترم و معتمد بودہ۔ وی در آخر عمر بہ عنوان استاندار دہلی انجام وظیفہ می کرد تا آنکہ در سال ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۶م در سن ہشتاد و دو (۳) سالگی درگذشت۔ باوجود شغل ہای دولتی و داشتن

کارهای مملکتی شاعر زبردست هم بود و با شعر و ادب شغف خاصی می داشت۔

رازی در میدان شعر و ادب اصلا با صنف غزل معروف بود و با تصوف و عرفان هم علاقه ای زیاد داشت، به این دلیل از بعضی مثنویاتش رموز و نکته های تصوف روشن می گردد۔ علاوه بر دیوان غزلیات، مثنویات او نیز خیلی معروف است مثلاً مثنوی مهر و ماه، شمع و پروانه و مرقع، همه در مضمون عشق حقیقی ترتیب داده است که به شیوهٔ مثنوی مولانای روم است۔ در مجموع، او در زمرهٔ شعرای صوفیه آن دوره به شمار می آید۔ در مرقع بسیاری از قصص و حکایات را نظم کرده است۔ ابیاتی از یک داستان درویش به شرح زیر است

بود در هندوستان دل خسته ای | خسته ای از بند دنیا رسته ای
هر غریبی کامدی از راه دور | یافتی در تکیه گاه او حضور
بود لدھا نام آن آزاد مرد | عشق با آن ناتوان پیکر چه کرد؟

مثال عشق مجازی در شعرش این طور است:

الا ای سامع افسانهٔ عشق! | بنوش این جرعه از خمخانهٔ عشق
درین میخانه خوبان می فروشند | زیک پیمانه خم نوشان بجوشند
یکی از جرعه ای مشت او فتاده | یکی پیمانه در دست او فتاده
یکی پیمانه و مینا شکسته | زجا رفته، به پای خم نشسته
تو هم رازی درین میخانه گم شو | چشیده جرعه ای، رو همچو خم شو

جای دیگر در بارهٔ نطق اندیشه اش اظهار می نماید که:

مثل رازی فهم کن این راز را
تا بدانی راز هر آواز را

مختصر اینکه او در میدان شعر، در صنف غزل معروف بود ولی هم در غزل و هم در مثنوی عشق حقیقی و مجازی در همه جا روشن است، با آنکه خودش به دربار وابستگی داشت ولی احساسات درونیش را چنین بازگو می کند:

خویش را از قرب سلطان دور دار | لیکنش وقت دعا معذور دار
دور باش از صحبتش ای خواجه تاش | ور در افتادی ز خود غافل مباش

شاعر دیگری که در این دوره یکی از بزرگترین شعرا به شمار می آمد، نعمت خان عالی بود. نیاکانش از شیراز بودند ولی او در هند متولد شد. پدرش حکیم فتح الدین او را به شیراز برد، همانجا تحصیلاتش را از دورهٔ مقدماتی تا آخر پایان داد. بعد از فرصت تحصیلی در عهد شاهجهان به هند آمده به دربارش پیوست و به ملازمت شاهی سرافراز گردید ولی بیشترین شهرت و عظمت او مربوط به عهد پادشاه اورنگ زیب می باشد.

نام او در اصل مرزا نورالدین محمد بود ولی به نام نعمت خان عالی معروف گردید. در زمان پادشاه اورنگ زیب به مقامهای بلند سرافرازی یافت و سراسر عمرش را با خوشی و شادی و خرمی بسر برد. اورنگ زیب در سال ۱۶۹۲م او را ناظم مطبخ شاهی کرد، به او لقب نعمت خان داد، لذا نام نعمت خان معروف گردید. بعد از چندی پادشاه او را بر مقام ناظم جواهرات شاهی مقرر کرد و از آن پس مخاطب به "مقرب خان" شد، با این مقامها اهمیتش روشن می شود. او در عهد اورنگ زیب به عنوان وقایع نگار هم معروف بود. بعد از اورنگ زیب به دربار معظم شاه (بهادر شاه اول) پیوست و جزء تاریخ نویس دولتی به شمار آمد. معظم شاه به وی منصب سه هزاری عطا کرد و به لقب "دانشمند خان" سرافراز کرد. وفات او در سال ۱۰-۱۷۰۹/۱۱۲۱ه اتفاق افتاد.

نعمت خان عالی به دلیل آنکه دوره های پادشاه شاهجهان و اورنگ زیب و بهادر شاه اول را دیده بود دارای عمر زیاد بود و در طی این دوره ها همیشه با سرکار و دولت پیوستگی داشت، با وجود این همه کارها و وظیفه های دولتی باز در میدان شعر بهرهٔ خاصی داشت و در این زمینه ویژگیهای طنز و ظرافت شعری بسیار معروف بود. دیوان عالی شامل غزلها و مثنویها و قصیده ها رباعیات است.

پادشاه اورنگ زیب (۱۶۵۸-۱۷۰۷م) در طی طول تاریخهای تیموری با صفات تقوی، سخاوت، شجاعت و فقر معروف است و مخصوصاً به دین و مذهب بسیار توجه می داشت. او

سراسر هند پیوسته چهار مذهب مشهور از هندوان و سِکان و نصرانیان و مسلمانان وجود داشت که هر یک از اینها در نظر او محترم بود و هیچ یک از آن مذاهب غیر اهم و بی وزن نبود. عالی در قصیده ای این خوبیهای پادشاه را تذکر داده است که نگارنده فقط به ذکر دو بیتش اکتفا می کند

شاها! نظر به روی تو کردن عبادت است
مژگان بهم زدن چو نماز جماعت است
هر چار مذهب از تو درین عهد استوار
همچون چهار پایهٔ تخت خلافت است

نمونه ای از غزلیاتش نیز به شرح زیر است:

عکس یارم که به یغمای ندیدن رفتم | عمر مجم که به یک آه کشیدن رفتم
توبه بودم که شکستی همه جا پیش آمد | مژده بودم که به تاراج شنیدن رفتم
جلوه ای کرد که از حسرت دل آب شدم | قطره ای گشتم و آخر به چکیدن رفتم
از سر کوی دلم تا به تماشا گه جان | قدمی بود که آن را به تپیدن رفتم

از شعرای نامور دیگر یکی واضح است. نامش مرزا مبارک الله واضح بود. در سال ۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹م متولد شد و در سال ۱۱۲۸ھ/۱۶-۱۵۷ام چشم از جهان بر بست. او سراسر زندگیش را در زمان اورنگ زیب گذرانید. نیاکانش در زمان پادشاه جهانگیر و شاهجهان به منصب های بلند فایز بودند و از طرف دولتی خطابها داشتند و جزو منصبداران بودند.

واضح در زمان اورنگ زیب به مقامهای (۴) فوجدار، منصبدار و قلع دار سرافراز بود. اورنگ زیب به او لقب "ارادت خان" عطا کرده بود. خودش در این باره می گوید:

از ارادت بر عدوی دین شدم چون فتحیاب
شاه عالمگیر غازی کرد "ارادت خان" خطاب

در میدان شعر و شاعری، شاگرد راسخ سرهندی بود. وی راسخ را بسیار دوست می داشت، بلکه در برابر او کسی را در خاطرش نمی آورد حتیٰ صایب را هم قابل اعتنا نمی دانست و در بارهٔ او این طور

می سراید:

در کمین گاه سخن واضح سراغ راغ است
صید گاه فکر را معنی شکاری می رسد

واضح در سرودن شعر دارای قوهٔ ارتجال بوده و بالبداهه شعری گفت. کلیات شعر او بسیار ضخیم است. بسیاری از اشعارش غزل و رباعی می باشد، اگر چه قصیده و مثنوی هم سروده است، اما شهرهٔ او در صنف غزل و رباعی بیشتر است. او در زمینهٔ غزل پیرو حافظ شیرازی بوده و نمونه ای از غزل او چنین است.

سرفرازان جهان را به تواضع منگر — چون فلک سر به ته انداخته می باید رفت
ای که دل باختهٔ ساختن کار خودی — این طریقی است که بی ساخته می باید رفت
همچو آیینه درین بزمگه حیرانی — همه را دیده و نشناخته می باید رفت

او در رباعیات نیز سرآمد شاعران بود و در آن زمان یکی از ممتازترین رباعی گویان به شمار می رفت. واضح طی آن دوره بعد از بیدل در ردیف شاعری مضبوط و مهم قرار داده می شود. مجموعهٔ رباعیاتش را به عنوان "کشف طریق" جداگانه تنظیم کرده بود که شامل هفتصد و شصت و دو (۷۶۲) رباعی است به علاوه بسیاری از رباعیاتش در دیوان شعر او نیز آمده است. او درین باره می گوید:

واضح کلمات را چو ترتیب نمود — در هر کلمه رباعی شد موجود
وانها چو همه جدا به ترتیب نوشت — در کشف طریق نسخه ای شد موجود

مطالب رباعیات واضح معمولاً دربارهٔ عظمت آدم، اهمیت عشق و وفا، بی ثباتی عالم، عرفان و تصوف و رموز تخلیق آدم وغیره می باشد که مضامین آن بسیار جالب و پرمحتوا است. نمونهٔ رباعیاتش بدین قرار است:

ناگاه خبر شوی که تن رنجور است — وز طبل رحیل در سرودل شور است
وز بام در سرا ندا می آید — زین خانه برآ که خانهٔ تو گور است

یک عمر رفیق بزم احباب شدیم | یک عمر به هجر در تب و تاب شدیم
خفتند همه آخر و افسانه شدند | ما نیز برآن فسانه در خواب شدیم

در بزم زمانه کز طرب می نوشی است | هر دم به اجل حیات را سرگوشی است
شمع روشن به شمع افسرده بگفت | گویایی ما بیان این خاموشی است

او در میدان مثنوی نگاری هم بهرهٔ وافر داشت وتقریباً هفت مثنوی ترتیب داده بود که از جملهٔ آنها مثنوی ''اسرار معنوی'' است که مخصوصاً در تصوف است ۔ این مثنوی بسیار طولانی وشامل شش دفتر ست ۔ واضح این مثنوی را به روش مثنوی معنوی مولانای روم ترتیب داده واسرار ومعانی عرفان وتصوف را برهمان منوال بوضوح نگاشته ست ۔ او نیز همچون مولوی برای پند واندرز و بیان مسائل عرفان وتصوف از امثال وقصه های زیبایی استفاده کرده است ورموز ونکته های عرفان وتصوف را با امثال وقصه ها قوی ومستحکم نموده است ۔ برای مثال نمونه ای از تمثیلات او به قرار ذیل است :

در سخن آمد سحر ویرانه ای | گفت بیتابانه با دیوانه ای
کای ز خود آزاد، الفت گیر من! | ای بهارت بستهٔ زنجیر من!
من به این بی الفتی ویران شدم | در سرد کار تو سرگردان شدم
تا مرا بینی، دلت پر خون شود | کار تو آخر ندانم چون شود؟
گفت آن مجنون عقل ایجاد ساز | کای ز الفت بیخبر بیدل نواز!
الفت صاحب غرض دل بستگی است | هر که خواهش سوخت، در وارستگی است
هر کجا سوزی است، ذات پاک اوست | درد در هر دل که شد، غمناک اوست
سوز باید، نیست لازم درک سوز | بزم خود روشن شود، شمعی فروز

در بیشتر این مثنویها عقاید مولانای روم، فیلسوفان ودیگر متصوفه را نشان داده است، ومثنوی خود را به شیوهٔ مثنوی مولانای روم به پایان داده است ۔

مثنوی دیگر او ''آیینۂ راز'' است کہ دارای دو قسمت می باشد قسمت اول بعنوان ''جلوۂ امید'' و قسمت دوم بعنوان ''جلوۂ یاس'' مرتب شدہ است۔ شاعر در این مثنوی ''داستان عشق'' را ترتیب داده کہ از طرف انسان سرودہ شدہ است۔ وی در آغاز این مثنوی، اندیشہ و عقایدش را در بارۂ عشق چنین توضیح می دہد

الٰہی عشق را در دل مکان دہ ۔۔۔ زملک عشق خود ما را نشان دہ
غبارم را نجومم آشنا کن ۔۔۔ طراز دامن گلگون قبا کن
الٰہی گریہ ام را خندہ خو کن ۔۔۔ شراب جام برقم در گلو کن
زخون خویش می در کام من کن ۔۔۔ گداز دل شراب جام من کن

علاوہ بر این دو مثنوی، مثنویہای دیگر او عبارتند از: ساقی نامہ، مرآت دیدار، نغمہ وشیون، کنز وحدت و تاب زنار کہ با مطالعۂ این مثنویہا مہارت شعری واضح و علو فکر و اندیشہ اش بخوبی برای ہمۂ اندیشمندان و علاقہ مندان بہ فرہنگ و ادب روشن می شود۔

از شعرای نام آور دیگر بیدل است۔ بیدل بزرگ ترین شاعر آن دورہ بہ شمار می آید۔ قسمت زیادی از عمرش در دہلی گذشت، و در ہمانجا در گذشت و مدفون گردید۔

بیدل در سال ۱۰۵۴ھ/ ۴۵-۱۶۴۴م متولد شد۔ تاریخ ولادتش لفظ انتخاب می باشد۔ (۵) نامش مرزا عبدالقادر بیدل و لقبش ابوالمعانی بود۔ چون پنج سالہ بود کہ پدرش مرزا عبدالخالق فوت (۶) کرد۔ مادرش تربیت او را بہ عہدہ گرفت و آغاز آموزش و تربیت وی از قرآن شروع شد۔ متاسفانہ چندی نگذشت کہ مادرش نیز در گذشت۔ و سرپرستی او را عمویش میرزا قلندر تقبل کرد و او را برای تحصیل بہ مدرسہ ای فرستاد۔ بیدل تا دہ سالگی در مدرسہ تحصیل کرد، و بعد از آن در منزل خود بہ مطالعہ ادامہ داد و با صحبت و ہم نشینی علما و فضلا و عرفا خود را پختہ کار ساخت و بتدریج در علوم و فنون متداولہ مہارت حاصل کرد۔ طولی نکشید کہ او یکی از بزرگترین دانشمندان بہ شمار آمد۔

بیدل در علوم ریاضی و طبیعیات مہارت کامل یافت و نیز در علوم دیگر مانند رمل، جفر

نجوم نیز تا اندازه دست داشت۔ او به علم موسیقی هم آشنا بود و در بارهٔ علوم هند، ان ہم معلومات زیادی کسب کرده بود۔ قصه مهابارت آن را از بر بود۔

در بارهٔ مولد بیدل، مصنف ''ید بیضا'' و ''سفینهٔ خوشگو'' باہم متفق ہستند محل ولادتش را ''پاتنا'' (مرکز استان بہار) گفتند۔ او تقریباً تا حدود شانزده سالگی در استان بہار به معامات شہر پاتنا گذرانید (۷) و سپس به اطراف مہاجرت کرده و در عہد جوانی به دہلی آمد و تقریباً سی و شش سال در آنجا بسر برده تا آنکه در سال ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰م وفات نمود و در صحن منزلش مدفون گردید۔

او از زمان کودکی به نزد صوفیه و پارسایان نشست و برخاست می داشت و کتابہای صوفیه را با توجه و دقت تمام مورد مطالعه قرار می داد۔ خودش به این محیط ہا وابسته بود۔ از عده ای عرفا و کاملین آن دوره، مانند صوفی شاه کمال، شاه ملوک، شاه قاسم، شاه کابلی، کسب فیض عرفانی و روحانی کرده بود و در درون خود به رموز و نکته ہای دین و اسرار الہی رسیده بود، بدین سبب در زمرهٔ صوفیان به شمار می رفت

بیدل در محیط اجتماعی مردم، مانند یک صوفی و پارسا زندگی می کرد و واقعاً یک صوفی و عارف بالله بود۔ سراسر زندگیش در فقر و گوشه گیری سپری شد و با امرا و کارگزاران سلطنتی کمتر صحبت و علاقه می داشت۔ نظام الملک آصف جاه او را از دکن به حیدرآباد (۸) دعوت کرد ولی بیدل قبول نکرد و معذرت خواسته، گفت

دنیا اگر دہند نخیزم ز جای خویش
من بسته ام حنای قناعت به پای خویش

مردمان آن زمان معمولاً بیدل را یک صوفی دارای کرامت می دانستند، بلکه بعضی از آنہا رتبه اش را به جنیدؒ و شبلیؒ می رسانیدند۔ بیدل آثار ابن عربی و مولانای روم را با دقت مطالعه کرده بود۔ خودش کاملاً ہم به حدود شریعت اسلام وابسته بود، به ہمین دلیل کشف و کرامت بسیار از او پدیدار بود و مردمان ہم او را یک صوفی حامل کرامت می خواندند۔

چون پیشهٔ خانوادگیش سپهگری بود او نیز در زمان جوانی در لشکر شهزاده محمد اعظم (پسر اورنگ زیب) با منصب پانصدی، به عهدهٔ داروغهٔ خانه کوتگر ملازمت کرد، ولی مدت ملازمتش زیاد دوام نیافت. در واقع افتادگی طبع او موجب شد که به طرف مدح سرائی تمایل پیدا نکند. به همین سبب در سرکار خود زیاد باقی نماند. پادشاه اورنگ زیب به مهارت علمی وی آگاه بود و در رقعاتش از ابیات بیدل استفاده کرده است، مانند دو بیت زیر که در "رقعات عالمگیری" منقول است:

من نمی گویم زیان کن یا به فکر سود باش
ای زفرصت بیخبر! در هر چه باشی زود باش

بترس از آه مظلومان که هنگام دعا کردن
اجابت از در حق بهر استقبال می آید

بیدل در میدان شعر و شاعری، به عنوان یک شاعر صوفی، معروف است، مخصوصا در غزل و رباعی شهرت زیاد دارد. پایه‌اش در غزل خیلی بلند است. اگر او را با خسرو مقایسه کنیم، می توان گفت که خسرو اول و آخر یک صوفی و عاشق بوده ولی بیدل در این میدان علاوه بر این مزایای شعری، فلسفه هم می دانست که در بسیاری، از اشعارش نمودار است، گویی که شعر بیدل آمیزه ای از تصوف، عشق و فلسفه بود. گرچه جاهائیکه اشعارش به فلسفه آمیزش یافته است دارای پیچیدگی و دشواری خاصی می باشد و تا اندازه ای معنای بیت او مشکل شده است، نظیر بیت زیر است

ستم است اگر هوست کشد که به سیر سرو سمن درآ
تو زغنچه کم ندمیده ای، در دل کشا بچمن درآ

در زمینهٔ رباعی هم، بیدل یکی از بزرگترین رباعی گویان فارسی است و در ردیف اولین شعرای فارسی به شمار می رود. تعداد رباعیاتش بیک اندازه، زیاد از هشت هزار است، علاوه

بسیاری از رباعیاتش در رقعات و نکات او آمده است ـ مضمون رباعیات بیدل در بارهٔ فلسفه حیات و کاینات، پند و اندرز، هجو و تعریض می باشد و این افکار و خیالات و اندیشه ها را بوضوح بیان کرده است مثلاً در یک رباعی می گوید

فارغ فارغ ز فکر مهر و مه باش در خلوت دل بزم چراغ شه باش
ای آینه پرداز جمال لاهوت از حیرت خویش اندکی آگه باش

بعضی رباعیاتش به شیوهٔ رباعیات حکیم عمر خیام می باشد، نظیر رباعی زیر که اوی گوید

فریاد که ما را به حقیقت ره نیست سر رشته نومیدی ما کوته نیست
مردیم و زفهم خود نبردیم اثر از ما غیر خدا کسی آگه نیست

همین طور در زمینهٔ مثنوی نگاری، بیدل چهار مثنوی طولانی، بعنوان محیط اعظم، طلسم حیرت، طور معرفت و آخرین ''عرفان'' نوشته است ـ در مجموع این مثنویها، اندیشه های درونی دروحی خود را با تخیلات و اندیشه های باریک و دقیق بیان نموده است ـ این مثنویها معمولاً در مضمون تصوف اند و خواننده را دعوت به فکر و عمل می کنند ـ نمونهٔ ابیات مثنوی وی بدین قرار است ۔

نبوت شراب خمستان قدس هدایت نسیم گلستان قدس
ز لفظ محمد گر آ گه شوی ادا فهم الحمدلله شوی
به هر نشه مرآت حسن کمال جلالش جلال و جمالش جمال
ز شوق نثارش به ملک وجود عدم کیسهٔ نقد هستی گشود
ازل تا ابد عرض اظهار او جهان باده و نشه دیدار او

مثنوی دیگرش ''طلسم حیرت'' است و بیدل این مثنوی را بطور تمثیل نگاشته است ـ این نظم معمولاً به روش و طریق منطق الطیر عطار است ولی مخاطب او در سراسر نظم ''انسان'' است، و شاعر محور و مرکز قرار داده، و اندیشه اش را بیان می کند، چنانکه می گوید ۔

لب حیرت بیان نسخهٔ راز چنین گردید درس معنی آغاز

که در ملک تقدس بود شاهی   معلّی مسندی، عزت کلاهی
تنزه بادهٔ پیمانهٔ او   تلوّن نقش خلوت خانهٔ او

مثنوی سوم بیدل؟ ''طور معرفت'' است ۔ این مثنوی در بارهٔ مناظر قدرت مطرح شده است ۔ شاعر در این مورد کوهستان ''بیرات'' را موضوع سخن قرار داده و آن را به نظم کشیده است، بویژه ای که در ضمن اشعارش مناظر کوهستان و نیز تجربیات و مشاهداتش را در آنجا مورد بحث و بررسی قرار داده است ۔ برای نمونه ابیات زیر از این مثنوی انتخاب شده است

به دریا گر نداری آشنایی   کف خاکی ز ساحل کن گدایی
که کهسار است یکسر عالم رنگ   هجوم آباد آب و آتش و سنگ
تو خواهی سنگ شو خواهی شرر باش   زمانی جلوه داری جلوه گر باش
چه صحرا و چه دریا و چه کهسار   همه مشتاق تست ای غافل از کار

آخرین مثنوی بیدل به عنوان ''عرفان'' است و این از همه مثنویهایش طولانی تر می باشد و شامل یازده هزار بیت است، همانطور که خودش (۹) می گوید:

لیک هر گاه در شمار آمد
بر زبان یازده هزار آمد

ارزش و اهمیت مثنوی عرفان، بعد از مثنوی معنوی مولانای روم خیلی زیاد است، این کتاب منبع و سرچشمهٔ علم و عرفان است و واقعاً در ادب فارسی دارای پایگاهی بس بلند است ۔ بیدل بسیاری از مسائل اخلاقی، عرفانی و اجتماعی را در این مثنوی مطرح کرده است ۔

حواشی

(۱) (i) اورنگ زیب لین پول، مطبوعه ۱۸۹۳ میلادی، آکسفورد ص ۹۸-۹۹ ۔
(ii) تاریخ اورنگ زیب: جادوناته سرکار، ج ۳، ص ۸۵ مطبوعه ۱۹۵۲ میلادی، کلکته
(۲) مآثر عالمگیری محمد ساقی مستعد خان، مرتبه آغا احمد علی (مطبوعه ۱۸۷۱ کلکته) ص ۲۳۷ ۔

(۳) سفینۂ خوشگو بندرابن داس خوشگو، ص ۱۳۔
(۴) مآثر عالمگیری محمد ساقی مستعد خان، ص ۳۸۳۔
(۵) سفینۂ خوشگو بندرابن داس خوشگو، ص ۱۰۵۔
(٦) سفینۂ خوشگو بندرابن داس خوشگو، ص ۱۰۴
(۷) فارسی ادب بعہد اورنگ زیب ۱۸۳۔
(۸) خزانۂ عامرہ آزاد بلگرامی، ص ۱۵۲۔
(۹) بحوالہ فارسی ادب بعہد اورنگ زیب، ص ۲۱۹۔

مراسلات

مکرمی! سلام تسلیمات

جرنل شمارہ ۱۲۱ ، صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے وقیع ہے اور دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ تحقیقی و علمی مشمولات، بصیرت افروز ہیں۔ خصوصاً دہشت گردی اور اسلام کے موضوع پر اداریہ، مومن کا احساس جمال اور امتیاز احمد صاحب کا انگریزی مقالہ، قاری کو نئی منزلوں سے آشنا کراتا ہے۔

''ہندی شاعری میں مسلمانوں کا حصہ'' کے عنوان سے جناب ابوسعادت جلیلی کا مقالہ بے حد معلوماتی اور دلچسپ ہے مگر کافی گنجلک قسم کا ہے۔ یعنی اختتام مقالہ پر قاری کی تشفی نہیں ہوتی، اسے زیادہ مربوط ہونا چاہیے تھا۔ دوسری بات یہ کہ اکثر اقتباسات اور وضاحتوں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ خسرو، جائسی، رس خان اور کبیر ہندی کے شاعر تھے۔ ہندی کا لفظ آتے ہی قاری کا ذہن موجودہ ہندی زبان کی طرف چلا جاتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ خسرو ''ہندوی''، جائسی ''اودھی'' اور کبیر ''سدھ کڑی'' زبانوں میں شاعری کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ موجودہ ہندی انہیں اپنا ہندی سرمایہ قبول کرتی ہو، مگر اسے ہندی شاعری کہنے سے غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ موجودہ ہندی زبان کی پیدائش اردو کے بہت بعد ہوئی ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی کی تازہ ترین تحقیق نے بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ کر دیا ہے، لہٰذا اردو یا ہندی زبان سے متعلق کچھ لکھتے ہوئے انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

صفحہ ۱۲۴ پر اقتباس کا یہ حصہ ملاحظہ ہو:

''ادبی ہندی، ادبی اردو سے تقریباً دو صدی زیادہ پرانی ہے۔ یہ ادبی برج بھاشا کے دائرے سے زیادہ وسیع تھی اور اسے زیادہ وسیع علاقوں میں سمجھا جا سکتا تھا۔ (آریائی زبانیں، لاہور ۱۹۶۰ء)

فاضل مصنف نے اس قول کو گویا تسلیم کرلیا ہے جب کہ حقیقت برعکس ہے۔ انہیں اس پر بحث کرنی چاہیے تھی۔ دراصل قدیم ہندوستانی زبانوں یا بولیوں کو جیسے برج بھاشا، اودھی، سوہ کڑی، پراکرت وغیرہ کو ''ہندی'' کہہ دینے سے ہی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ہندوستان کی قدیم زبانیں یا بولیاں ہوسکتی ہیں مگر نہ پہلے کبھی انہیں ہندی کہا گیا تھا اور نہ آج انہیں ہندی کہا جاسکتا ہے۔

بہرکیف مقالہ دلچسپ ہے مگر اہل نظر حضرات جو لسانیات سے دلچسپی رکھتے ہیں اس پر غور کر کے مزید توضیحات پیش کریں تو قاری کے ذہن کے جالے صاف ہوسکتے ہیں۔

آپ کا

ایس۔ شفیع مشہدی

محترمی

خدابخش جرنل کا شمارہ ۱۲۱ پیش نظر ہے۔ اسلم حنیف صاحب اس ناچیز کے مضمون اردو عروض. تواتر اور تغیر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ جو بحث کی گئی ہے وہ جامع یعنی مکمل ہے۔ مگر آگے چل کر وہ یہ فرماتے ہیں

''صاحب مقالہ بھی تجاویز پیش کرنے اور مختلف آراء سے نتائج اخذ کرنے میں ناکام نظر آتے ہیں''۔

اسلم حنیف صاحب سے یہ عرض ہے کہ جامع بحث میں یہ خامیاں نہیں پائی جاتیں اور استدلال کی کسوٹی پر انکا مراسلہ Self Contradictory ہے۔ ہر مضمون کا ایک مرکزی نقطہ یعنی فوکس ہوتا ہے۔ اس مضمون کا Focus یہ تھا اردو عروض کی تاریخ پر ایک جامع اور مدلل بحث ہو اور ساتھ ہی ساتھ فنی اجتہادات کا ایک ناقدانہ جائزہ بھی لیا جائے نہ کہ اپنی تجاویز پیش کی جائیں۔ میں اسے اردو عروض کی تاریخ بھی کہہ سکتا تھا مگر چونکہ تاریخ نویسی کی Methodology نہیں اپنائی گئی، اس لیے عنوان ''تواتر اور تغیر''

(Continuity and Change) رکھا۔ میں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں اسلم حنیف صاحب کے مطابق وہ ''دوٹوک فیصلے'' کے زمرے میں آتے ہیں۔ دوٹوک فیصلے سنانا اور نتائج اخذ کرنا ایک ہی سکے کے دو پہلو ہیں۔

جہاں تک ابر احسنی گنوری کا ذکر نہیں کرنے کی بات ہے میں یہ عرض کردوں کہ مضمون کی اشاعت کے بعد مجھے کئی خطوط ملے جن میں اس بات کا گلہ تھا میں نے صاحب مراسلہ یا ان کے استاد کا ذکر نہیں کیا۔ ایک مضمون نگار کو یہ حق تو بہر حال حاصل ہے کہ جس کو وہ اہم سمجھے اس کا ذکر نہیں کرے۔ اب رہی بات تجاویز پیش کرنے کی اس کا فیصلہ تب ہی کیا جا سکتا ہے جب تک کہ میرے شائع شدہ تمام مضامین کا مطالعہ نہ کرلیا جائے۔

مراسلے میں درس بلاغت کو مجموعۂ اغلاط کہنا اور حوالہ دینا اپنے ایسے مضامین کا جو ابھی تک اشاعت پذیر نہیں ہوئے اصولی طور پر صحیح نہیں۔ آپ کن نکات کی بنا پر ایک اچھی کتاب کو مجموعۂ اغلاط قرار دے رہے ہیں کم سے کم ان کا ذکر تو کر دیا ہوتا تاکہ غور وفکر کیا جا سکے۔

اسلم حنیف صاحب اس بات پر بضد ہیں کہ عنوان چشتی اور زار علامی کو تقطیع بھی نہیں آتی۔ میں تو خود ان دونوں حضرات کی عروض دانی کا منکر ہوں۔ تاہم میں ان پر کوئی ایسا الزام نہیں عائد کرسکتا جس کا کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہ ہو۔

قصہ مختصر کہ اسلم حنیف صاحب کا یہ دعویٰ کہ عنوان چشتی، زار علامی اور کمال احمد صدیقی کو تقطیع نہیں آتی غلط ہے کیوں کہ

۱۔ 'اک سواری آئیگی اک جائیگی'' کی تقطیع ''فاعلاتن فاعلاتن فاعلن'' صحیح ہے جیسا کہ عنوان چشتی نے لکھا، کیوں کہ ''اک سواری'' کا وزن فاعلاتن کے علاوہ کچھ اور ممکن ہی نہیں۔ اگر ایک کی جگہ اک چھپ جائے تو اس کی ذمے داری عنوان پر تو عائد نہیں ہوتی۔

۲۔ زار علامی نے ''ہر خشک و تر عالم'' میں تسکین اوسط (تحقیق) کا استعمال کیا ہے جس کے مطابق مفعول مفاعیلن کی جگہ مفعولن مفعولن لایا جا سکتا ہے۔

<u>ہر خش کو</u>	<u>تر عالم</u>
مفعولن	مفعولن

کی تقطیع بالکل صحیح ہے کیوں کہ ''تر عالم'' میں ''ر'' ساکن ہو جائیگی اس لیے کہ یہ دو متحرک حروف کے درمیان آرہی ہے۔ اسے تسکین اوسط کہتے ہیں۔

۲۔ ''الٹی ہوگئیں ..'' میں ہوگئیں کی تقطیع فعلن (ع مکسور ہے اور 'ؤ' کا سقوط ہے) بالکل صحیح ہے کیوں کہ یہ میر کی مخصوص تمیں ماترائی بحر میں ہے جس کی نشاندہی شمس الرحمٰن فاروقی نے ''شعر شور انگیز'' کے ایک باب میں کی ہے۔ ''ہوگئیں'' کی کوئی اور تقطیع مصرعے کو خارج از بحر کردے گی۔

حیرت کی بات ہے کہ عنوان چشتی کو غلط ثابت کرنے کے لیے وہ ایک حرف یعنی 'ایک' کی یاء فرض کر لیتے ہیں جب کہ یہ پرنٹ میں آیا ہی نہیں۔ ہر چند کہ یہ ضروری تھا مگر فعلن میں ایک اعراب (عین کے کسرے) کو فرض کرنے کو تیار نہیں جب کہ اعراب کا لکھا جانا یا پرنٹ میں لانا کوئی ضروری نہیں۔

امید ہے کہ اسلم حنیف صاحب درج بالا نکات کے پیش نظر اپنے اعتراضات کی صحت پر ازسرِ نو غور فرمائیں گے۔

اخیر میں صرف ایک بات ''تاثراتی رنگ'' سے مجھے انکار نہیں کیوں کہ اپنے مضمون میں جن کتابوں اور مضامین کا حوالہ دیا انہیں میں نے غور سے پڑھا اور جیسا تاثر قائم کیا بالکل ویسا ہی لکھا۔ بایں ہمہ ''تاثراتی رنگ'' کوئی فنی اصطلاح تو ہے نہیں۔

فقط

سکندر احمد

محترمی و مکرمی۔ تسلیم۔ ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی صاحب نے میرے مضمون ''ماہ لقا بائی چندا'' کی جن غلطیوں کی نشان دہی کی ہے ان کے جواب میں حسب ذیل وضاحت روانہ کر

رہا ہوں۔ براہ کرم سطور ذیل کو ''جرنل'' کی کسی اشاعت میں شائع فرما کر شکر گذار کریں

فقط

شفقت رضوی

خدا بخش لائبریری جرنل شمارہ ۱۲۱ میں ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی صاحب کا مراسلہ نظر سے گذرا جو انھوں نے میرے مضمون ''ماہ لقا بائی چندا'' مشمولہ ''جرنل'' شمارہ (۱۱۹) کے بارے میں لکھا ہے اور اس مضمون میں شامل دو اشعار کے درست نہ ہونے کی نشان دہی کی ہے۔ میں ڈاکٹر صاحب کا تہہ دل سے شکر گذار ہوں۔

ڈاکٹر صاحب نے جن غلطیوں کی نشان دہی کی ہے ان کے بارے میں میں ''عذر گناہ'' سے کام نہیں لوں گا۔ پہلا شعر جس پر اعتراض فرمایا گیا ہے چندا کی والدہ میدہ بی بی کے سال وفات کے بارے میں ہے یہ شعر میں نے غلام حسین خاں کی تالیف تاریخ دکن کے آٹھویں باب سے نقل کیا ہے اس کا ایک قلمی نسخہ بابائے اردو کے ذخیرہ مخطوطات میں تھا جو اب نیشنل میوزیم کراچی میں ہے جیسا کہ میں نے مضمون میں لکھا ہے یہ اب سے ۱۶، ۱۷ سال قبل بھی بڑے برے حال میں تھا ایک صفحہ کی عبارت سامنے کے صفحہ پر چھا گئی تھی اور اکثر جگہ پڑھنا اور سمجھنا محال تھا بہر حال میں نے اس شعر کو اس طرح پڑھا اور لکھا ہے۔

بنائے رحلت اوگفت ہاتف ''بیامرزد خدا این عاجزی را''

مجھ سے یہ غلطی ہوئی کہ میں نے مصرعہ ثانی کے تعداد نکالے نہ ان پر غور کیا۔ ڈاکٹر صاحب کے اس ارشاد سے میں متفق ہوں کہ دوسرے مصرعہ میں ''این'' کی جگہ ''آن'' پڑھا جائے تو صحیح سال وفات ۱۲۱۷ھ نکلتے ہیں۔ یہ مصرع میدہ بی بی کے سال وفات کے بارے میں ہے، تعمیر مقبرہ کے بارے میں نہیں۔

دوسرا شعر چندا کے سال وفات کے بارے میں جو اس طرح چھپا ہے:

ہاتف غیبی ندا داد بتاریخ راہی جنت شد ماہ لقائے دکن

ڈاکٹر صاحب کا درست فرمانا ہے کہ پہلے مصرعے کے آخر میں کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے۔ میں نے حیات ماہ لقا مولانا غلام صمدانی خاں گوہر بیدری کا ایک بار اور مطالعہ کیا۔ مجھے صفحہ ۳۲ پر پہلا مصرعہ اس طرح ملا۔ ''ہاتف غیبی ندا داد بتاریخ او''۔

اور دوسرے مصرعے میں ''شد'' نہیں ''شدہ'' درج ہے۔

چندا کے سال رحلت کے بارے میں میں نے ان بیانات پر انحصار کیا ہے۔

۱۔ جوہر بیدری کی تالیف تاریخ دکن کے ایک قلمی نسخے سے میں نے استفادہ کیا ہے اس کی ایک نقل ادارہ ادبیات اردو حیدر آباد دکن میں ہے ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے اس کا نام ''ماہ نامہ'' بتلاتے ہوئے ادارہ ادبیات اردو کی فہرست مخطوطات جلد سوم، مطبوعہ ۱۹۵۷ء میں توضیح کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اس نے (چندا نے) ساٹھ سال کی عمر میں ۱۲۴۰ھ میں وفات پائی''۔

۲۔ ادارہ ادبیات اردو کے زیر اہتمام اور ڈاکٹر زور کی نگرانی میں ''مرقع سخن'' کی ۲ جلدیں قدیم شعرائے دکن کے حالات پر مبنی مرتب ہوئیں۔ جلد اول کے ابتدائی صفحات میں ان شعرا کی فہرست درج ہے جن پر مضامین کی اشاعت کا منصوبہ تھا اس میں چندا بھی شامل ہے اور ان کے نام کے آگے تاریخ وفات ۱۲۴۰ھ درج ہے۔

۳۔ مرقع سخن جلد اول میں چندا پر ایک تفصیلی مضمون مولانا حسرت موہانی کے بھانجے اختر حسن کا لکھا ہوا ہے اس میں بھی وہی شعر درج ہے جو حیات ماہ لقا میں ہے اختر حسن نے لکھا ہے ''ساٹھ برس کی عمر میں چندا کا انتقال ہوا۔ کسی شاعر نے تاریخ وفات کہی جو اس کے مقبرہ پر کندہ ہے'' (ص ۸۷)

اختر حسن سے سہو ہوئی شعر مقبرہ پر کندہ نہیں ہے قبر پر کندہ ہے۔

میں نے ڈاکٹر زور اور ادارہ ادبیات اردو کی پیش کردہ معلومات پر اس لیے بھروسہ کیا کہ استاذی ڈاکٹر زور کے علاوہ ان کے شرکاء کار اکثر قبروں، مقبروں پر حاضر ہو کر ان کی درستی کا بھی اہتمام کرتے اور لوح مزار کی عبارتوں سے معلومات اکٹھے کرتے تھے۔

میں نے بھی کوشش کی تھی کہ ان قبروں کے کتبات کی نقل حاصل کروں۔ تقریباً
سال قبل میری چھوٹی بیٹی اور ان کے شوہر حیدرآباد دکن گئے تھے تو میں نے اس سا...
مقبرہ پر جا کر تصاویر بنانے اور عبارتیں نقل کرنے کی ہدایت کی تھی چنانچہ انھوں نے کو...
علی اور مقبرہ کی ویڈیو بھی بنائی اور تصاویر بھی کھینچیں لیکن مقبرہ کے اندر ناکافی روشنی اور ...
کی عبارت کے مدھم پڑ جانے کی وجہ سے نہ تو وہ اسے پڑھ سکے اور نہ تصاویر بنا سکے البتہ
انھوں نے تین تصویریں بنائیں۔ ایک تصویر میں دونوں قبریں نظر آ رہی ہیں۔ دوسری تصویر
مقبرہ پر لگی تختی کی ہے، تیسری مقبرے کی۔

شفقت رضوی

☆☆

بیان ملکیت سہ ماہی خدابخش لائبریری جرنل اور دیگر تفصیلات

مطابق فارم نمبر ۴، قاعدہ نمبر ۸

۱ - مقام اشاعت : خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ۔

۲ - وقفہ اشاعت : سہ ماہی۔

۳-۴ - پرنٹر و پبلشر کا نام : ڈاکٹر سلیم الدین احمد

قومیت : ہندوستانی

پتا : خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

۵ - ایڈیٹر کا نام : حبیب الرحمٰن چغانی

قومیت : ہندوستانی

پتا : ڈائرکٹر خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

۶ - ملکیت : خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

میں ڈاکٹر سلیم الدین احمد اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پبلشر : ڈاکٹر سلیم الدین احمد

higher education especially in context of 21st century it becomes clear that these challenges are to be met by broadening our vision, developing skill and integrating all those aspects which have their direct or indirect bearing on human resource development. Hence, it needs an integrated effort at state, national and international level. Challenges are before us and we have to accept them and try to meet them by effective policy making and time-bound action plan, with a practical vision.

skilled planners otherwise the unrealistic planning will not meet the demands of the society. The relative significance attached to the development of primary and secondary education, on the one hand and higher education on the other constitutes another problem area in the field of education Emphasis on primary education and literacy outcome is greater in developing countries and higher education in developed countries (World Bank Report, 1988). The argument in favour of quality primary and secondary education is that if foundations are properly laid and a child's personality is better shaped during early period for developing competencies towards meeting the challenges of higher education, it would help him in taking advantage of higher education in a more productive manner On the other hand, some people argue that an effective higher education can produce effective teachers to be engaged at secondary level who can impart quality teaching and thus prepare students at school level to meet the challenges of higher education Hence, the development of education is to be examined in its totality.

Another problem area relates to increase emphasis on Girl's education because if we educate a girl child we educate a family. If we talk of various types of empowerment of women it becomes our prime responsibility to educate them at every level. This needs attitudinal change, increased level of motivation and proper planning.

Besides women's education, another challenge comes out of the realization that proper educational facilities must be given to socially and economically disadvantaged groups as well handicapped children so that they can unfold their potentialities and prove their worth as member of society and may not suffer from a sense of alienation.

On the whole, if we examine various challenges o

needs of millions and formal classes for contact will be required lesser and lesser. Now the attempts are being made with TV and digital pictures to bring class-room in every home This needs a highly developed vision towards distance mode of learning.

Preservation of our own socio-cultural heritages along with acceptance of international exposures and technological advancement constitutes another problem area in the field of education Emphasis on composite culture is to be given but individual identity is to be preserved. Another issue relates to the relative role of private agencies and Government machinary in meeting the financial burden of the universities The issue thus concerns privatization vs State responsibilities Because of increasing financial constraints the government may not meet the financial demands of the schools and the universities and hence privatization of education may be a necessary step The NGO may come as rescue but the quality of education is to be maintained at any cost. A proper planning is needed for incorporating the idea of privatization and to revitalize the Government machinaries if we want quality education Hence, the conflict is between the role of private agencies and the Government responsibilities. Within the universities which are financially managed and maintained by the State Government, self financing units, imparting vocational and technical education should be established in order to run themselves on their own. They can also come as rescue to the university during financial crisis.

Further, higher education is to be studied in the light of its relevance to social needs and manpower requirement. Education should be given after the assessment for requirement of engineers, doctors, teachers, technicians, unskilled workers etc at a given time. This is to be done by

and dedication will be needed Until and unless the parents, administrators, politicians, reformers, planners and the educationists become fully involved in the development of education ranging from primary level to higher level, simple discussion over the challenges of higher education will not be of any use and would serve any purpose Now the time is for implementing the policy and the resolutions taken at various seminars and meetings, failing which there would be a wastage of human energy and financial resources There are various challenges in the field of higher education which are to be met through time bound action plan

A preferential position to Distance mode of learning over conventional Education system may be given for educating the mass in the present century The fast increasing population and increasing financial burden on the existing conventional education requires some more convenient mode of education and that is distance mode of learning or open learning system which would cater to the needs of thousands of people who want to study but cannot afford to do so through conventional system The open universities have brought education to door step This should be of priority that open universities should be fully developed and for which networking at national and international level is required If distance mode of learning is not fully developed it would be a highly difficult task to educate and train our people only through conventional system Both these systems have to grow side by side as they are supplementary to each other, one system refers to 'university within the wall' and another to 'university without wall'. With the advanced information technologies and computerization as well as teleconferencing and Internet, the conventional Educational system will be in classical mode as the distance Education will cater to the

information and skills but not to act as a robot or a machine but with feelings and sentiments. The human potentialities are to be unfolded and wholesome personality is to be developed. Learning throughout life will be one of the key guides to meeting the challenges of the 21st century. Four pillars of learning are to be strengthened and they are Learning to be, Learning to know, Learning to do and Learning to live together. More resources are to be allocated to the development of education if we really believe in the advancement of human knowledge. International co-operation in Education with UNESCO as the key player is to be tapped. Universal basic Education should be given an absolute priority, secondary education also has a pivotal role to play. Higher education Institutions should be diversified so as to take into account their functions and duties as centre of knowledge, professional training and community living. Different nations have to be partners in International co-operation (UNESCO Commission Report on Education in 21st Century). The present century dominated by globalization will bring with it enduring tension to overcome. The main areas of conflict and tension will be between global and the local, long term and short term considerations, competition and equality of opportunities, the unlimited expansion of knowledge and the limited capacity of human beings to assimilate it and finally the conflict between the spiritual and materials. Whatever the diversity of culture and system of social organisations, there is universal challenge of reinventing the democratic ideal to create or maintain social cohesiveness.

While dealing with the application of Information technologies and computer networking, adequate policy and action plan are to be made; the preferential position given to education in planning along with raised level of motivation

system. On the one hand, emphasis is being given on tl teaching of vocational, professional and technical cours where as on the other weightage is still being given to gener teaching.

During the last decade much deliberation has been ma on the challenges of 21st century in the field of high education and a number of seminars, symposia and worksho have been organised on this issue in order to genera attitudinal change and readiness to welcome the fast-changi world scenario in the background of technologic advancements and information explosion. Now when we ha already moved in 21st century and hence every effort is to made in the direction of meeting the challenges in the field higher education The orientation, attitude and vision alrea developed in the last phase of 20th century towards the use advanced educational technologies would give direction to c efforts towards achieving the goal of higher education a utilizing our economic and human resources for competing national and international level.

The higher education must move towards the fulfilm of social needs and man-power requirements and not o towards the attainment of advanced technological skills. W the advancement of educational technologies, computerizati Satellite Communication, Internet, teleconferencing and aud visual aids there can be a shift in setting the preferential go of education. With the advancement in knowledge a explosion of information technologies there would be knowledge-based society. Whether general information imparted or specific scientific, vocational and professio skills are developed, the goal of any educational system empowerment which is possible only when emphasis is gi on knowledge as power. The individual is to be armed w

Higher Education in 21st Century.

--- *By Prof. Shamshad Husain*

While dealing with the problems and challenges in the eld of higher education one has to perceive the entire enario in totality. The socio-cultural, political, economic and chnological advancements are to be considered and analyzed hile viewing the prospects of higher education in our country n the background of a cry for globalisation and over emphasis n the concept of global village.

Irrespective of technological and communicative dvancement the aim of education remains more or less to be he same and that is to achieve multiple developments and njoying enlightments of mind, broadening of vision and haracter building which can be beneficial to the individual imself and to the society and nation at large. Mental pollution s to be minimised for leading a healthy life because mental ollution lies behind every pollution. The goal of echnological advancement may be a creation of robot but ithout accepting the humanistic approach the educationists, olicy makers and the planners would fail to achieve the real nderlying goal of human development. The 21st century riving for the development of highest technological and formative skills in order to convert the entire world into a lobal village may fail to produce a real man along with his eep-rooted human values and emotional blending. Hence, the onflict would be between the adoption of a scientific temper nd value-based education. It would be a difficult task to have nice blending of these two approaches to our educational

Khosla	Mughal Kingship and Nobility	- Allahabad, 1934
Ali Ameer	Spirit of Islam	- Calcutta, 1902
Thornton Thomas	The Ottoman Empire Vols I & II	London, 1809
Krusinski, Father	The History of the Revolutions of Persia Vol I (Second Edition)	- London
Minorsky, V	Tazkirat-ul-Muluk	- Ed E J W Gibb Memorial New Series XVI London, 1943
Hassan, Ibne	The Central Structure of the Mughal Empire	Delhi, 1970
	Purchas His Piligrims Vol VIII	Journal R A S, Vol II, 1835
	Journal R A S Vol VI, 1841	
	B S O A S Vol XXIII, Part I, 1960	
	Barrashihay-i-Tarikhi, Vol VI of the 6th year	- Tehran, 1350
	Barrashihay-i-Tarikhi, Vol I of the 9th year	- Tehran, 1351
	Barrashihay-i-Tarikhi, Vol III of the 9th year	- Tehran, 1353
	Yadgar, Vols VIII & IX	- Tehran, 1368/1949

* * * * *

Shahab Abul Qasim	Zindagani-i-Shah Abbas-e-Kabeer -	Tehran, 1325

Persian Translations

Kaemfer, E	Dar Darbar-e-Shahanshah-e-Iran -	Tr.Kaikaus Jahandari, Tehran, 1350
Abbasi, Mohammad	Seyahat-namah-i-Chardin -	Tehran, 1345

Other Printed Works Including Journals

Browne, E G	A Literary History of Persia, Vol IV	
Sykes, Sir Percy	A History of Persia -	Macmillan Press, London, 1958
Irvine, William	Army of the Indian - Mughals.	New Delhi, 1962
	Documents from - Islamic Chanceries First series Vol III (Oriental Studies-3)	Oxford, 1965
	East India and Persia	Heklyut Society, Vol.XX
Rowlinson, G.	Five Great Monarchies of Ancient Eastern World	London, 1867
Malcolm, Sir John	History of Persia -	John Murray, Albemarle Street, London.
Lambton, A.K.S.	Landlord and - Peasant in Persia	Oxford University Press, 1953.
Guadrrey, Maurice.	Muslim Institutions -	London.

Husaini, Ghayasuddin bin Hamamuddin-al-Husaini known as Khawndmir	Habib-us-Siyar	-	Ed Aqa Jalaluddin Humi, Tehran, 1373
Rafiqi, Mohammad Mufid Mustaufi	Jameh-i-Mufidi Vol III	-	Ed Iraj Afshar Tehran, 1340
Valih, Mohammad Yusuf	Khuld-i-Barin	-	Partly edited by Suhayli Khwansari (as an appendix to the Zail-e-Tarikh e-Alam Ara-i-Abbasi) Tehran, 1317/1939
Turkman, Askandar Beg	Zail-e-Tarikh-i-Alam-Ara-i-Abbasi		
Tafrishi, Zaheer	Shabnam-i-Shadab	-	Ed Naimuddin, Tazkira Shah Tahmasp Shaikh Sati va tabarish, Ahmad-e-Kisravi, Tehran, 1324
Parezi, Bastani	Sayasat-va-Iqtisad-i-Asr-i-Saffavi		Tehran, 1348
Tehran Jafar Langurdi	Tarikh-e-Huquq Iran	-	Tehran
Samiya, Mirza	Tazkirat-ul-Muluk	-	Tehran
Nasrabadi, Mirza Tahir	Tazkira-i-Nasrabadi	-	Tehran, 1317
Zamani, Mulla Abdun Nabi, Fakhre	Tazkira-Maykhana	-	Lahore, 1926
Falsafi Nasrullah	Zindigani-i-Shah Abbas Awwal	-	Vol.I-IV, Tehran, 1345-47.

Bibliography

Persian Manuscripts	Sources	
Safavi, Sultan Ahmad –	Favaed-i-Safaviya -	Patna University Mss No 7
Qumi, Qazi Ahmad known as Meer Munshi	Khulasat-ut-Tavarikh-	Personal copy of Dr Mehi Beyani Librarian, National Library, Tehran
Khawndmir	Khulasat-ul-Akhbar -	Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Mss 463
Tehrani, Abu Bakr	Tarikh-i-Jahan Ara -	National Library, Tehran
Husaini, Mohammad Afzal	Zubdat-ut-Tavarikh -	Khuda Bakhsh O P Library, Persian Mss No 1751

Printed Persian Source

Qazvini, Tahir Wahid	Abbas Namah -	Aqa Ibrahim Dehqan, Arak Tehran, 1329
Ramlu, Hasan	Ahsan-ut-Tavarikh -	Ed N Seddon Vols I, II, & III Oriental Institute of Baroda, 1931
Turkman, Askandar Beg	Alam-ara-i-Abbasi -	Tehran, 1334
Ansari, Mohammad Rafi	Dasturul Muluk -	Majalla-e-Danish Kada-i-Adabiat-wa-Ulum-i-Insani, Tehran, ed Taqizada Pizoh, 1347-48

p 33

371 Ibid , pp 213-14, Ibid , p 34
372 Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 34
373 Chardin Per-Trans , Vol VIII, p 215
374 Kaempfer Per-Trans
375 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 38, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 81, Azar 1347
376 Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 33
377 *Tazkiratul Muluk* Per-Text, p 5, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II p 70, Azar 1347, *Falsafi Zindigan-i-Shah Abbas I*, Vol II, p 397
378 Chardin, Vol VIII, p 176, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 74-75, Azar 1347
379 Malcolm, *History of Persia*, Vol II, p 455
380 Muntazar, Asghar, Alam Aara-i-Shah Ismail, p 554
381 Aayeen-i-Shah Tahmasp I, p 130
382 Ibid Clause
383 Ibid , Clause
384 Ibid , Clause
385 Ibid , Clause
386 Ibid , Clause
387 Ibid , Clause
388 Chardin Per-Trans Vol VIII, p 175
389 Ibid
390 Ibid , pp 175-76
391 *Sanson*, p 61
392 Chardin, Per-Trans vol viii, p 177
393 Ibid , p 176
394 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 421, Farvardin 1348, *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 47, Malcolm, History of Persia, Vol II, p 456
395 Ibid , p 421-422.
396 Malcolm, History of Persia, Vol II, p 488, Landlord and Peasant in Persia, p 338
397 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, pp 422 & 428, *Tazkiratul Muluk* Per-Text pp 447-48
398 Landlord and Peasant in Persia, p 386
399 Ibid , p 339
400 Ibid , p 307, Documents from Islamic Chanceries, Plate No LXII, p 193, first series Vol III (Oriental Studies –3)

*****

345 Sykes, Sir Percy, *A History of Persia*, Vol.II, p 175; Sahab, Abul Quasim, *Zindigani-i-Shah Abbas-i-Kabeer*, p.288; Chardin: Per-Trans Vol VIII, p.210.

346 Chardin Ibid , pp 207-208.

347 Chardin. Per-Trans , Vol.VIII, p.208

348 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, p 859

349 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol III, Maqala VII

350 *Cambridge History of Islam*, Vol I, p 418, Chardin, Per-Trans Vol VIII, pp 207-8

351 Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 33; Chardin, Per-Trans Vol VIII, p 211

352 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 7, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 81, Azar 1347

353 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 81, Azar 1347.

354 Ibid , *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 8

355 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp.7-8, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 81, Azar 1347

356 *Tazkiratul Muluk*, Ibid , p 53

357 Chardin Per-Trans Vol VIII, pp 206-67, Sykes, *A History of Persia*, Vol II, p.175.

358 Sykes, *A History of Persia*, Vol II, p 175, *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi* Vol III *Maqala* VII

359 *Barrasihay-i-Tarikhi*: 1350 p 142, Tehran Bahman 1350; Chardin Vol VIII, p 207.

360 Ibid , Kaemfer, Per-Trans Chapter V, p 89.

361 Chardin, Per-Trans. Vol.VIII, p 211, Kaemfer, Per-Trans. Chapter V, p 89

362 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 9; *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 85, Azar 1347.

363 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 84, Azar 1347.

364 Ibid , p 85.

365 *Tazkiratul Muluk* Per-Text, p 9; *Dastur-ul-Mulk*, Ibid

366 Sykes, *A History of Persia*, Vol II, p.175-76, Chardin, Per-Trans Vol VIII, p 216; Shahab, Abul Qasim, *Zindigan-i-Shah Abbas-i-Kabeer*, p 287.

367 Purchas, *His Pilgrimage* Vol.VIII.

368 Manadoi Vide Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 33

369. *Cambridge History of Islam*, Vol I, p.419

370 Chardin, Per-Trans Vol VIII, p.216, Minorsky, *Tazkiratul Muluk*.

329 Chardin, Per-Trans Vol VIII, p 211.

330 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 141; *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 7

331 Ibid, Vol II, p 453 *Zubdatut Tawarikh* Folio 29B

332 *Dastur ul-Mulk*, Journal No IV, p 434, Farvadin 1348, Badik Petrus vide Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 117

333 Ibid

334 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p 142.

335 Kaemfar, Per-Trans Chapter V, p 87; Chardin Per-Trans Vol VIII, pp 208, 210

336 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p 49, Ahasan-ut-Tawarikh, p 235

337 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p 142

Such as

Qorchi-e-Kafsh	(Qorchi carrying top boots)
Qorchi-e-Rakab	(Qorchi holding stirrup)
Qorchi-e-Chatr	(Qorchi carrying royal Umbrella)
Qorchi-e-Qalyan	(Qorchi carrying *Huqqa*)
Qorchi-e-Sandali	(Qorchi carrying Chair)
Qorchi-e-Chaugan	(Qorchi carrying Polo-stick)
Qorchi-e-Jilau	(Qorchi holding rein)
Qorchi-e-Pahta	(Qorchi carrying gloves)
Qorchi-e-Jam	(Qorchi carrying Goblets)
Qorchi-e-Javid	(Qorchi bearing lance)

Dastur-ul-Mulk, Journal No IV, Azar 1347, p.318; Ibid , Vol IV, 1348 p.434; Bedik Petrus.

338 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p.142 Petrus, vide Minorsky: *Tazkiratul Muluk* p 117

339 *Tazkiratul Muluk* Per-Text. P.7; *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 78, Azar 1347.

340 D M , p 80.

341 Falsafi, N. Zindigani-i-Shah Abbas Awwal, Vol II, p.401.

342 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol.II, p 439.

343 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 7.

344 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol.I, p.54, Barrasihayi Tarikhi, Vol III 1353, pp 132-33, Ahsan-ut-Tawarikh. p 368.

Azar 1347

299 Ibid, Ibid

300 Kaemfer, Per-Trans., p 99

301 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 87, Azar 1347

302 Ibid, *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 12-13

303 Chardin, Per-Trans Vol VIII, p 178

304 Kaemfer, Per-Trans , p 143.

305 Ibid

306 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 428, Farvardin 1348, Kaemfer Per-Trans , p 143.

307 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 48, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV p 428

308 Ibid, Ibid

309 *Abbas Namah*, p 221

310 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 48, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 428, Farvardin 1348.

311 Ibid, Ibid

312 Ibid, Ibid

313 Ibid, Ibid

314 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 429, Farvardin 1348.

315 Chardin, Per-Trans. Vol.VIII, p 178

316 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 47.

317 Ibid

318 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 421, Farvardin 1348

319 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 47, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No IV, p 421, Farvardin 1348.

320 Ibid, Ibid, p 422.

321 Ibid , pp.47-48; Ibid.

322 Cambridge History of Islam, Vol I, p 395.

323 Tazkiratul Muluk, Per-Text, p 7; Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p.141.

324 Chardin, Per-Trans. Vol.VIII, p.211.

325 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol.II, p 454

326 Ibid.

327 Ibid.

328 Lambton, A K S *Landlord and Peasantry in Persia*: pp 106-7

271 *Habib-us-Siyar*, III/IV, p 67

272 Ibid

273 Tarikh-i-*Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 143

274 Ibid , p 144

275 Tahmasp Shah, Tazkira, p 9

276 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 144, *Ahsan-ut-Tawari*
p 304

277 Ibid, Ibid, p 313

278 Ibid, Ibid, p 419

279 *Abbas Namah*, pp 220-21

280 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 1, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I
II, p 64, Azar 1347

281 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p 144, Minorsky, Tazkira
Muluk (Commentary) p III

282 Jameh-i-Mufidi, p 62

283 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 2-3

284 Ibid , *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, pp 64-65, Azar 1347

285 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, Ibid p 65, Azar 1347

286 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 2-3, *Dastur-ul-Mulk*, Journal N
& II, p 65, Azar 1347

287 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, pp 64, Azar 1347, Chard
Vol VIII, p 407

288 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 2-3; *Dastur-ul-Mulk*, Journal N
& II, p 64, Azar 1347, Sanson, p 41

289 Ibid , p 4, Ibid , Vol III, p 321

290 Ibid, Ibid

291 Ibid, Ibid

292 Kaemfer, Per-Translation, p 99

293 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 12, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No
II, p 87, Azar 1347

294 Ibid , p 12, Ibid, pp 65 & 87

295 Chardin, Vol VIII, p 238

296 Ibid , pp 12-13 and p 87

297 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 12-13, and p 88; Chardin, I
Translation Vol VIII, p 238

298 *Tazkiratul Muluk*, p 13, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p

240 Appendix.

241 *Tazkiratul Muluk* Persian Text, p.25; *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, p 316, Bahman 1347.

242 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No.III, p 314, Bahman 1347.

243 *Tazkiratul Muluk* Persian Text, p 25, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, pp 314, 316, Bahman 1347.

244 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No.III, p.314, Bahman 1347.

245 *Tazkiratul Muluk*, Persian Text, p 24

246 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, p.315, Bahman 1347.

247 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 82, Azar 1347.

248 Ibid, *Tazkiratul Muluk*, Persian Text, p 8

249 Kaemfer, Per-Trans , p.99

250 Zahir Tafrishi, *Shahnama-i-Shadab*, p 22.

251 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 8; *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 82, Azar 1347

252 Ibid

253 *Tazkiratul Muluk* Per-Text, p 9, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 82-83, Azar 1347.

254 Kaemfer, Per-Trans

255 *Dastur-ul-Mulk*, Journal No I & II, p 82, Azar 1347

256 Ibid , p.83.

257 *Yadgar*, Vol VIII and IX, Tehran 1368/1949, pp 116-17.

258 Tarikh-i-Huquq-i-Iran, pp 29-30

259 Ibid

260 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol.I, p.143.

261 Ibid

262 B S.O.A.S. XXIII/1, 1960.

263 *Tazkiratul Muluk* (Commentary). p III.

264 Thorton, Ottoman Empire.

265 Ibid.

266 Lambtan, A.K.S. Landlord and Peasant in Persia, p.121.

267 Habib-us-.Siyar, III/IV, p.37.

268 Jameh-i-Mufidi, pp.57-58.

269 *Ahsan-ut-Tawarikh*, p.149; *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi* Vol.I, p 42

270 B S.O.A.S, Vol.XXIII/1 1960.

province They were under the charge of *Waqia-navis* and sent their reports to him, Chardin, Per Translation, Vol VIII, p 239

219 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 93, Azar 1347, *Hukkam* here refers to revenue officials headed by the *Wazir*, who was deputed by the central government in every province to superintend the laws and the collection of remittance to the court. The provincial governor and the *Wazir* of the Safavid were like the *Nazim* and the *Diwan* of the Indian Mughals

220 Sanson, Per-Trans p 51

221 Chardin, Per-Trans , Vol VIII, p 240

222 Kaemfer, Per-Trans , pp 98-99

223 Chardin, Per-Trans , Vol VIII, p 239

224 *Tazkiratul Muluk*, p 17, *Dastur-ul-Mulk*, Journal III, p 298, Bahman 1347

225 Munshi Askandar Beg tells that budget (*Nuskha-i-Tashkhis-i-Jam-wa-Kharch-i-Momalik*) prepared by Hatim Beg during the tenure of office of *Mustanfi-ul-momalik* under Shah Tahmasp I continued to remain operative till the reign of Shah Abbas I *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 1092

226 *Tazkiratul Muluk*, p 17, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No. III, p 298, Bahman 1347

227 *Tazkiratul Muluk*, Per-text, p 17, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, pp 298-99, Bahman 1347

228 Ibid , Ibid, p 299

229 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 953

230 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 17

231 Ibid, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, p 299, Bahman 1347

232 Ibid, Ibid

233 Ibid

234 *Tazkiratul Muluk*, Commentary, p 123

235 *Tazkiratul Muluk* Per-Text, p 17, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, p 298, Bahman 1347

236 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 17, *Dastur-ul-Mulk*, Journal No III, p 298, Bahman 1347

237 Ibid , p 36, Ibid , p 425

238 *Tazkiratul Muluk* Commentary, p 132

239 *Tazkiratul Muluk* Persian Text, p 25

197 Under Shah Abbas II, the holder of the office had encroached so much on the prerogatives of the *Vazir-i-Azam*, that the later ignored many of the affairs which came under his perview (Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 119)

198 Chardin, Per Trans , Vol III, pp 241-42 Even the food-stuffs brought as present belonged to the competence of the *Nazir* who got them collected and delivered to the heads of the stores (*Saheb-i-Jama*) and caused to be recorded by the *Musharrafs* in their daily register (*Tazkiratul Muluk* Per Text, p 9)

199 Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 134, Languardi, *Tarikh-i-Huquq-i-Iran*, p 139

200 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, p 12

201 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, Chapter III, *Zabta* II, pp 28-34, and *Maqala* I, pp 65-72

202 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, pp 9-11

203 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 85-86, Azar 1347

204 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 85-87, Azar 1347.

205 Kaemfer, Per Trans , Chapter VIII, p 154 , *Tazkiratul Muluk* Per Text p 11

206 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, p 15, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 93, Azar 1347

207 Ibid, Ibid

208 Ibid , p 16.

209 Chardin, Per Trans , Vol VIII, p 239, Kaemfer, Per Trans., p 98

210 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, p 16

211 *Abbas Namah*, p.73, Kaemfer, Per Trans , p.98; *Sanson*, Per-translation, p 51.

212 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 15, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 93, Azar 1347

213 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 82, Azar 1347

214 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 15; *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 93, Azar 1347.

215 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 93, Azar 1347.

216 Ibid

217 *Ayin-i-Shah Tahmasp* I, Clauses 46-9, *Barrasiha-via Tarikhi*, Vol I, of the 7th year – 1351, pp 135-136

218 According to Chardin there were *Waqia-navis* stationed in every

the Shamlu and Ustajlu and Ustajlu tribes, who ruled Herat in tl name of the heir-apparent Mirza Abbas The favour shown to tl members of the Turkoman and Takallu tribes, and their freque appointments to the various seats of government and the indiscr dismissal of the ruling chiefs to the Shamlu and Utajlu tribes, w one of the most important factors of the discontent which result in war among Ali Quli Khan and Murshid Quli Khan on the o hand, and Murtaza Quli Khan Parnak on the other The chiefs the Shamlu and Ustajlu tribes did not approve of the hig handedness of the presumtuous and haughty *Wazir-i-Azam* wl was ultimately killed

176 Chardin, Vol VIII, p 238

177 Tafrishi Zahir, *Shabnam-i-Shadab*, p 23

178 Kaemfer, Per-Trans *Dar Darbar-e-Shahanshah-e-Iran* translat by Jahandari, Kaikaus, Chapter IV, p 75-76

179 Malcolm, *History of Persia*, Vol II, p.436, Kaemfer, Per-Tra Chapter IV, pp 75, 85, *Sanson*, p 44

180 *Sanson*, p 44

181 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 454

182 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, pp 5 and 6, *Dastur-ul-Muluk*, Journ No I & II, p 75, Azar, 1347

183 Chardin, Vol VIII, p 195

184 Ibid , p 236

185 *Tazkiratul Muluk*, Persian Text, p 6, *Dastur-ul-Muluk*, Jour No I & II, p 76, Azar, 1347

186 Ibid , p 13

187 Ibid , p 6, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 76, Azar, 1347

188 Ibid , Ibid , p 75

189 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 6

190 Ibid , *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 75, Azar, 1347

191 Ibid , Ibid

192 *Tazkiratul Muluk*, Per-Text, p 6.

193 Ibid , pp.6-7; *Dastur-ul-Muluk*, Journal No.I & II, pp.76-77, A. 1347

194 Sherley, *Purchas Pilgrims*, Vol VIII, p 404

195 Chardin, Per Trans., Vol.III, p.241

196 Ibid

1 Vol I p 57

149 Ibid . p 288

150 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, p 289

151 Krusinski *Revolution of Persia*, Vol I, pp 36-37

152 Ibid . p 84

153 Ibid pp 106-7

154 Ibid p 106

155 Purchas *His Piligrims*, Vol V, p 393

156 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, p 5

157 Ibid

158 Ibid

159 Chardin Per Trans . Vol IX, pp 53-54

160 *Abbas Namah*, p 312

161 Chardin, Vol VIII, p 162

162 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 194. *Zubdatut Tawarikh* f 34b Khuda Bakhsh Mss 1571, Chardin, Per Trans . Vol IX. pp 53-54

163 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 626

164 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, pp 405, 667

165 Ibid Vol I, pp 233, 264, 280, 405 Ibid . Vol II, pp 562, 569

166 Ibid . Vol III, p 710

167 Ibid . pp 998, 1075, *Ahsan-ut-Tawarikh* , pp 41, 42, *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, p 42

168 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, pp 998, 1075

169 Ibid . p 638

170 Chardin, Per Trans . Vol VIII, p 161

171 *Tazkiratul Muluk*, Per Text, p 5

172 Ibid . p 7, Purchas, *His Piligrims*, Vol VIII, p 404

173 Ibid . pp 7, 8 and 9, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, pp 81-85, Azar, 1347, Purchas, *His Piligrims*, Vol VIII, p 404

174 Languardi, Jafry, *Tarikh-i-Huquq-i-Iran*, p 41, Chardin, Vol V. Per Trans . p 237

175 Chardin, Vol VIII, pp 237-38, Kaempfer, Chapter IV, pp 78-80, Mirza Salman Jabiri, the *Wazir-i-Azam* of Md Khodabanda had aligned himself with the powerful baronial factions of the court, the Turkoman and the Takallus against the aspiring chieftains of

119 Ibid

120 Ibid

121 Ibid , pp 27-28

122 Minorsky, *Tazkiratul Muluk Commentary*, pp.163-64, *Senson, Per. Trans* , p 59

123 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 70, Azar 1347

124 Ibid , p 71

125 *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, pp 71-74, Azar 1347

126 Krusinski, *Revolution of Persia*, Vol I, p 102

127 *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, pp 71-73, Azar 1347

128 *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, pp 72-73, Azar 1347, *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, pp 648, 670 and 709, *Abbas Namah*, p 274, Chardin, Per Trans , Vol VIII, p 179

129 *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, p.73, Azar 1347

130 *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, pp 71-74, Azar 1347

131 Ibid , pp 71-73

132 Ibid , pp 71-74

133 Ibid

134 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol III, p 738

135 Ibid , p 1074

136 Krusinski, Revolution of Persia, p 103

137 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, p 647

138 *Zail-i-Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, p 111

139 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, pp 540-41

140 Siyasat-va-Iqtisad-i-Asre Safavia, p 84

141 *Zail-i-Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, p 30, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 75, Azar, 1347

142 *Tazkiratul Muluk*, Per text, p.5, *Dastur-ul-Muluk*, Journal No I & II, p 75, Azar, 1347

143 Ibid , Ibid

144 Chardin, Per Trans , Vol VIII, p 176; Krusinski, *Revolution of Persia*, Vol I, pp 85-86

145 Ibid , p 176, Ibid , p 85

146 Ibid , Ibid

147. *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p.242.

148. *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 250; *Zindigani-i-Shah Abbas*

Ara-i-Abbasi, Vol III, p 1088, Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 17)

(e) Qaraqchai Beg (a Georgian), a *Ghulam* of the *Khassa-i-Sharif*, was elevated to the rank of Khan and made the *Sipahsalar* of Persian forces in A H 1026/A D 1617 (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 904, Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 17) His son Mannuchihir Khan was the *Beglar-Begi* of Mashhad, Khusru Khan ruled as *Beglar-Begi* of provinces Astrabad (Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 17) Qazzaq Khan, a Cercassain (*Charkas*) combined the office of the *Beglar-Begi* of Shirvan with the chieftainship of Qaramanlu and Khunsulu tribe (Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 17) Farrukh Khan ruled over Darband and the Qizilbash tribes of Rumlu and Beyat Besides, a host of other *Ghulams* who had supplanted the hereditary chiefs of the Ahapni, ChamishKazak, Afshar Iyad Ulm, Pazuki, Javanshir and become the ruler of the lails (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol.III, p.1088, Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 17)

5 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, pp 159-61 and Vol III, pp 1089-93

6 *Tazkiratul Muluk* Per-text, p 5, *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, p 75, Azar 1347 *Dargah-i-Mualla*

07 (i) Ibid , p 7, Ibid, p 78, *Sultanat* means "absolute power, Dominion Stingass, Vol I, p 504, London 1884

(ii) "Exercise of superior power of force", Lane E W - Arabic - English Lexicon, Book I, part IV, p 1405, London, 1872

(iii) Possession or exercise of superior power of force of dominion or authority

08 *Tazkiratul Muluk*, Per-text, p.7; *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, p 81, Azar 1347

09 *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I & II, p 79, Azar 1347.

10 Ibid , p 85

11 *Tazkiratul Muluk*, Per text, p 15

12 Ibid , p 12, D M , *Vols I & II, p 87*

3 Ibid , p 20

4 *Ibid*

5 Ibid , p 21

5 Ibid , p 24

7 Ibid , p 25

3 *Tazkiratul Muluk*, Per-text, p 27

90 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 1026

91 Ibid., Vol II, p 471, *Abbas Namah*, pp 106-7

92 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, p 455

93 Ibid Vol III, Moqala, VI

94 The Persians who believed in the Divine Right of Kingship always looked up to their kings as super-natural Under Sassanides too, this belief was very strong and the King's presence in the battle-field was deemed to be a very august omen (Minorsky, Tazkiratul Muluk, p 13)

95 Ibid

96 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, p 444

97 Ibid., p 899

98 Ibid p 159

99 *Ihsanut Tawarikh* p 107

100 *Habib-us-Siyar*, Vols III, IV, pp 526-27, *Jameh-i-Mufidi*, Vol III pp 55-56

101 *Jameh-i-Mufidi* Vol III, pp 173-74, *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi* Vol I, pp 286-88

102 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 1088, Minorsky, *Tazkiratul Muluk* p 17

103 Ibid

104 (a) Allahvardi Khan, an Armenian convert, the *Qullar Aqasi*, was appointed *Beglar-Begi* of the important province of Fars, and the *Motawalli* of the Shrine of Ardabil in A H 1004/A D 1595

(b) After his death in A H 1022/A D 1613 his son, Imam Quli Khan, the ruler of Lar and them *Amir-i-Diwan (Diwan Begi)* succeeded him as the *Beglar-Begi* of Fars and its dependancies (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 870)

(c) An another son of Allahvardi Khan, Daud Khan was appointed *Beglar-Begi* of Qarabagh in A H 1038/ A D 1638 (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, pp 1065-66) and also to the chieftainship of the important Qajar tribe (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 1088, Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 17, Z A A, p 109

(d) Safi Quli Khan, (a Georgian) commonly known as Sher Ali was appointed *Beglar-Begi* of Iraq-i-Arab (Baghdad) in A H 1036/A D 1626 He also combined the post of *Qorchi Bashi* and the *Motawalliship* of holy sanctuaries of Iraq (*Tarikh-i-Alam*

ruler of Khowarizm, Asfandyar Sultan, sent an army under the command of his brother, Abul Ghazi to recapture Mervenisa, Darun and Abyurd which had been annexed to the Safavid empire by Shah Abbas I, thirty years ago. Muhib Ali Sultan Ustajlu, the ruler of Nisa and Ughauri Sultan, the ruler of Tun, without offering any resistance surrendered their fortresses to Abul Ghazi After the defeat of the Uzbeg army and flight of Abul Ghazi, they were captured and flayed alive and their dead bodies were hung from the gates of the fortresses (Z *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, p 24)

Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, pp 568, 620, 624-25, 696, *Abbas Namah*, p 14

(i) To quote an instance from the many with which the Safavid history is repleted with, one, is that of Qaraqchai Khan, the *Sipahsalar* In A H 1026/A D 1617 Sultan Ahmad Khan, the Ottoman Sultan of Turkey in alliance with the Khan of Tartary, Jani Beg Garai Khan, planned an invasion on the Persian territory On hearing the news Shah Abbas initiated talks for a treaty with the Sultan of Turkey And in the meantime as a precautionary measure, Qaraqchai Khan, the *Sipahsalar*, was sent with a strong army to guard the frontiers The *Sipahsalar* encamped at Tabriz, and while the reply of the Shah was yet awaited, there came the news of the approach of Turkish army under the command of Khalil Pasha Since Qaraqchai Khan, had not received any order from the Shah to fight, he evacuated the population of Tabriz He reported the matter to the court and awaited royal orders for further action. It was after Shah's orders were received that action was started and the Turkish army was completely routed He was then ordered to pursue the fleeing forces The *Sipahsalar* persued the vanquished forces upto Turkoman, when order for a halt came he returned to Tabriz. (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol III, p 932-37)

(ii) In the year A H 1014/A D 1605, the Turkish Pasha Tughral Ughle made frantic efforts to recapture Tabriz Ali Vardi Khan was despatched to meet the menace. He was specially enjoined "to be very cautious and exercise judgement and observe strict vigilance and not to make unnecessary dash, lest the ignorance and sense of vain glory and pride of the sharpened-claws might cause a fatal misfortune to the nobles of the mighty court." (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 696)

Beglar-Begi of Fars, along with his contingent, was called upon to report on the battle-field to fight against the Turkish invasion of Azarbayjan Ali Khan Zulqadar failed to respond to the Imperial call on the pretext of internal disorders and rebellion He together with his subordinate Chiefs was dismissed from the post and the Government of Fars was conferred upon Ummat Beg Uzbashi (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*Vol I, pp 280-81)

(b) Sultan Masum Khan, the ruler of Ray, failed to report on the battle field He was dismissed from the post and all his properties were forfeited to the State (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, pp 341-42)

(c) In A H 1001/A D 1592, the Uzbegs invaded the city of Tun in Khorasan The ruler of Kirman and his Lieutenant delayed in reaching the theatre of operation Shah Abbas I at once dismissed the ruler from the post and severely reprimanded the heads of the Afshar tribe (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, pp 457-58)

(d) In the year A H 1004/A D 1595 Farrukh Khan Parnak, the ruler of Damghan and Bustam was also dismissed from his post for showing slackness in the battle with Uzbegs His retinues and military were given over to Farhad Khan, who held the over-all charge of the province of Fars (*Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*Vol II, p 507

87 (a) In the battle of Chaldiran (A H 920/A D 1514) Shah Ismail I was himself commanding the Qizilbash army assisted by two ecclesiastics – Syed Mohammad Shareef and Syed Mohammad Kanuni, Khalil Khan Qulqadar, the ruler of Fars who was commanding the unit of the Qulqadar tribe, when ordered by the Shah to charge on, refused to do so and fled away from the battle-field After the battle was over, Kur Solaiman, the Qurchi was sent by the Shah to Shiraz with an order to chop off his head When the Qurchi reached there, he found the Khan sitting in the assembly of his nobles Apprehending interference, he called the Khan out of the assembly and showed him the death warrant The Khan immediately presented his head for stroke. He was beheaded and his chopped off head was brought before the Shah (H.S.III/IV, pp 550-51)

(b) On hearing the news of the death of Shah Abbas I the Uzbeg

65 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, pp 35, 275, Zail-e-Tarikh-i-Alam-Ara-i-Abbasi, pp 83-84

66 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I pp 300, 341-42, *Abbas Namah*, p 316

67 Chardin, Per Trans Vol VIII, p 161

68 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I

69 Ibid , Vol II, p 497

70 Fort of Alamut *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, p 90, 132 and 207, Vol II, p 365, 407 and 541, Vol III, p 736 and 955 Fort of Qahqaha *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, pp 75, 119, 132 300, 313, Vol II, pp 751 and 753 *Ahsan-ut-Tawarikh*, p 440

71 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi* Vol I, pp 300, 341, Ibid , Vol II, p 705, *Abbas Namah*, pp 65, 277

72 Krusinski, *Revolution of Persia*, Vol I, p 106

73 Ibid , p 108

74 Chardin, Vol VIII, p 194

75 *Tazkiratul Muluk* Pre-Text, pp 1-2, *Dastur-ul-Muluk* , Journal No I-II, Azar, 1347

76 Ibid Most probably the *Zakat* and *Khums* of the *Khassa* properties

77 Russian envoy, A P Volinsky (A D 1718) vide Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 24

78 Le Bruno vide Minorsky *Tazkiratul Muluk*, p 24

79 Shah Tahmasp, *Tazkira*, p 16

80 Abbas Namah, pp 105-6

81 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, pp 451, 604, 670, Ibid, Vol II, Maqala VII, Zail-e-Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, p 174

82 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi Vol II, pp 515, 554, 708-9, Abbas Namah, p 103 and 106-7, Zail-e-Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, p 103

83 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, pp 627, 652-53,732, Tarikh-i-Khuld-i-Barin, pp 174, 227, Abbas Namah, pp 109, 114

84 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol I, pp 32, 282, Ibid, Vol II, pp 564 and 604, 620, *Abbas Namah*, pp 29-30 and 110, *Zail-e-Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, p.1, *Khuld-i-Barin*, p 248

85 Lambton, A K S , *Landlord and Peasant in Persia*, p 107

86 (a) In the reign of Shah Md Khodabanda, Ali Khan Zulqadar, the

to the intrigues of the courtiers The Shah had owed his crown to the fidelity of Zainul Khan and had greatly elevated his position, which led to the jealousy of other nobles of the court They poisoned the ears of the Shah and falsely accused him of negligence in the Turkish war Shah Safi ordered to fetch him to the court When the summons reached Zainul Khan, he rushed to the court clad in shroud and entered the threshold uttering the maxim of religious confession and was put to death without delay (*Zubdatut Tawarikh* The op Cit Mss No 1757, f 26b)

44 Chardin, Vol VIII, pp 155-56, *Revolution of Persia*, Vol I, p 57

45 Falsafi, N *Chahar Maqala Tarikhi*

46 Manucci *Storia de mogor*, Vol II, Chapter XV, p 42

47 Sherley in Parchas *His Piligrims*, Vol V, p 404

48 Ibid

49 *Abbas Namah*, pp 57-9, 214

50 Ibid , pp 57, 59 and 190

51 Ibid , p 306

52 Parchas *His Piligrims*, Vol V, p 404

53 *Abbas Namah*, p 312

54 Ibid , pp 175, 190 and 312

55 Sarkar, J N , *Mughal Administration*, pp 71-72

56 *Abbas Namah*, p 191

57 Ibid , p 312

58 Chardin, Vol VIII, p 196

59 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 386, 413 (*Qeen wa Shikanje*)

60 Ibid , Vol I, p 341

61 Rais Ahmad Kara of Abarquh rebelled and took possession of the city of Yezd in the time of Shah Ismail I He was confined in cage and his body was smeared with honey The wax tormented him until he was burnt alive in the *Mavdan* of Isphahan Browne E G , *Literary History of Persia*, Vol IV, p 56

62 *T A* , Vol I, p 275, *Ahsan-ut-Tawarikh*, p 279

63 Ibid , Vol II, p 584, *Ahsan-ut-Tawarikh*, p 456

64 Ibid , Vol I, pp 117-18, 208, Ibid , Vol II, p 583, 814, Zail-i Tarikh-i-Alam-Ara-i-Abbasi, pp 15-17, Zubdat-ut-Tawarik p 172, Ahsan-ut-Tawarikh, p 456

12 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol.III, *Maqala* VII; Chardin, Vol VIII, p.158

13 Ibid, Vol II, *Maqala* VI.

14 Ibid· *Maqala* VII, Browne, E., *G Literary History of Persia*, Vol IV, p 108

15 Minorsky, *Tazkirat-ul-Muluk*, pp 12-13 (Translation, Introduction)

16 *B S O A S*, Vol XXIII, part I, 1960

17 Sykes, Percy, *History of Persia*, Vol II, p 183

18 Minorsky, *Tazkiratul Muluk*, p 14

19 Ibid, p 23

20 Fryer. *East India And Persia*, Vol XX, p 216

21 Krusinski, Revolution of Persia, Vol I, pp 74-75

22 Rawlinson Five Great Monarchies of Ancient Eastern World, Vol IV, p 152.

23 Krusniski, *Revolution of Persia*, Vol I, p 90

24 Ibid, Vol I, pp 36-37

25 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol I, p 223.

26 Malcolm: A History of Persia, Vol I, p 521

27 Chardin, *Per*, *Text*, Vol VIII, p 180.

28 *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 642.

29 Chardin, *Per-Trans.*, Vol VIII, p.181.

30 Purchas *His Piligrims*, Vol V, p.404

31 Chardin, Vol VIII, p 178, *Khuld-i-Barin*, p 204

32 Chardin, Per. Trans Vol VIII, p 404

33 Ibid, pp 178-79

34 Khuld-i-Barin, p 204, Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol II, p 666

35 Tazkiratul Muluk, Persian Text, p 15.

36 Ibid, p.13

37 Purchas *His Piligrims*, Vol VIII, p 404

38 *Tazkiratul Muluk* Persian Text, p.15

39 Chardin· *Per Trans*, Vol VIII, p 158.

40 Purchas His Piligrims, Vol V, p.404.

41 Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, Vol III, Maqala VI; Browne, E.G., Literary History of Persia, Vol IV, p 108.

42 *Zubda-tut Tawarikh* The KBL Mss. (Persian) No 1757, f.36-a

43 In the reign of Shah Safi, Zainul Khan, the *Sipah-Salar* fell a prey

Carcasians, he was attacked and killed by Ameer Khalilullah bin Shaikh Ibrahim, the ruler of Shirvan He was succeeded by his son, Hyder who was as militant as his father, and who maintained the close alliance with the Aq-Qoyunlus by marrying Uzun Hasan's daughter, Hawwa Begum The Aq-Qoyunlus overthrew the Qara-Qoyunlu empire in A H 872/A D 1467 In spite of political and marital alliance, the Safavid constituted a political threat to the Aq-Qoyunlus Hyder planned an expedition against the Carcasians, and on his way attacked the ruler of Shirvan to avenge his father's blood Apprehending the serious threat to their own existence, the Aq-Qoyunlus supported the ruler of Shirvan and sent a detachment to fight the Safavid The Safavid were defeated and Hyder was killed He was succeeded by his son, Ali The disciples of the Safavid order began to pour in at Ardabil to take oath of allegiance at the hand of their spiritual leader The demonstration of the Safavid might had unnerved Yaqub, the Aq-Qoyunlu ruler, who captured Ali and his two brothers, Ibrahim and Ismail, and their mother and imprisoned them in the fort of Istakhar in Fars for four years (A h 894-8/A D 1489-93)

In A H 898/A D 1493, Aq-Qoyunlu ruler, Rustam released Ali on the condition to fight for him against his cousin, a rival for the throne Ali defeated Rustam's cousin and returned to Ardabil in triumph He was again seized and sent to Khuwy He escaped from the prison, came to Ardabil and nominated his younger brother, Ismail as his successor and placed him under the charge of seven picked men The youthful Ismail aided by Ramlu, Dhul-Qadr, Afshar Takkallu and Qajar tribes ushered forth from Gilan, and defeated Alwand, a prince of the Aq-Qoyunlu dynasty, marched on to Tabriz which surrendered to him and he was proclaimed king in A H 906-7/A D 1501

5 Chardin, *Per Trans*, Vol VIII, p 148, Kaemfer, *Per Trans* Chapter I, pp 14-15 *Tazkiratul Muluk* edited by Minorsky, p 13 Falsafi, Nasrullah, *Zindigani Shah Abbas*, Vol II, pp 361-66

6 Munshi Askander Beg *Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi*, Vol II, p 882

7 Ibid, Vol I, p 477

8 Ibid, p 465

9 Thorton, Thomas, *Ottoman Empire*, Vol I, p.107.

10 Ibid, p 129

11 Chardin, *Per Trans*, Vol VIII, pp 157-58; Kaemfer, *Per Trans* pp 14-16

Notes & References

1 Ali, Ameer – *The Spirit of Islalm*, pp 265-66, Chardin, *Per Irans*, Vol VIII, pp.138-41.

2 According to the religious belief of the Shias of the Sect of Twelvers (*Asna-i-Ashari*), the right of governance of the God's Kingdom rests with the "Absent Imam" *(Imam-i-Ghaib)* And in the absence (*Ghaibat*) of awaited (*Muntazar*) and living Imam (*Imam-i-Qaim*), his legates, that is, the ecclesiastics (*Ulema*) who are also styled as "*Nawwab*" (deputies) are recognised as the rightful rulers of the Islamic realm These *Nawwabs* or deputies have the right to delegate their non-judicial powers to a person or group of persons acquainted with the affairs of administration reserving the following prerogatives for themselves

(a) Pronouncement of legal decisions (*Ifta*)

(b) Administration of Justice. Civil and Criminal, and supervision of public morals and behaviours

(c) Setting up necessary system for enforcing their authority Vide Languardi, Jafri, *Tarikh-i-Huquq-i-Iran*, pp 21-22

3 Ibn-e-Bazzaz, part I of Chapter I; *Habibus Siyar, Lubb-ut-Tawarikh* of Mir Yahya Qazvini; *Alam Ara, Tanqih Saffavat-us-Safa* by Mir Abul Fazl, *Silsilat-u-Nasab* of Shaikh Hussain Gilani vide "*Shaikh Safi wa Tabrish*" by Ahmad Kisravi (Tehran)

4 Under the Safavid Shaikh Khawja Ali (A H 794-A D 1392/ A H 830-A.D 1427), the orthodox mystical belief and practice assumed the colour of Shiasim. He was the first Safavid Shaikh to give unmistakable evidence that he was a Shia Under his grandson, Junyd (A H 851-64/A.D 1447-60), it became more apparent. He aspired to temporal as well as spiritual authority. He, therefore, came in conflict with the dominant political power in Persia, the Qara-Qoyunlu, or the Black-sheep Turkomans Jahan Shah, the Qara-Qonyunlu ruler drove him to exile, and he took refuge at the court of Uzun Hasan, the ruler of Aq-Qoyunlu (White-Sheep) at Diar-i-Bekr. In spite of the fact that the Qara-Qoyunlu were Shias, the Safavid and the Sunni Aq-Qoyunlus sank their difference for a time to face the powerful Aq-Qoyunlus The political alliance was cemented by the marriage of Junyd with Khadija Begum, sister of Uzun Hasan Junyd made another attempt in A H 863/A.D.1459 to retrieve his position in Ardabil, but failed In the following year, while on way to attack the

share, and was consulted by the revenue officials in the fixation of rent and preparation of rent-rolls of the peasants [400]

Conclusively, it may be said that the Safavid government like ancient Asiatic monarchies was also basically despotic in nature and attitude, but checks and balances and the dual system of sharing powers in every sphere of administration had mellowed the tendency to tyranny and oppression in the system of the government

Thus, although, the Safavid government was autocratic and despotic in tone and temper, neverthless it was a benevolent despotism in its behaviour and culture

* * *

Begi *Khans* of a different province and other chief dignitarie of the state for a fixed sum on account of their salary. An *Olk* when assigned outside the area of administration it formed th *Tiyul* of the official concerned and was like the *Jagir* grante by the Indian Mughals to their nobility; and the amount wa collected through a *barat* (draft) issued in favour of th assignees by the central ministry of finance. But in either case the assessment and collection were made by the officials of th revenue department and the rulers and assignees had no powe to increase the revenue *Kadkhuda* or the headman of the *blou* or *mahal* was an elected representative of the people of th locality, and was chosen by 4/6 (*Chahar dang*) of the populac by voice [394] On being elected he was formally confirmed in th office by the *Kalantar*, who had also the power to remove him [395]

The *Kadkhuda* was the administrator of the affairs of the village community, and was their lay-magistrate and revenue officer combined. He functioned under the charge and contro of *Darogha* and *Kalantar* of the *Olka* concerned; and was responsible for the general order and welfare of the *blouk* or *mahal* of his residence. He looked after the public works, heard complaints of all kinds, decided petty cases and even inflicted minor punishments and imposed small fines.[396] The crimes of serious nature were reported by him to the *Darogha* and *Kalantar* concerned.[397]

He recruited soldiers for the army and forwarded them to the military service department for enrolment.[398] He was also required to arrange provisions for the army passing through, and to entertain the officials on visit; and, as prerequisite levied extra taxes on the inhabitants of the locality.[399] As the representative of the village people he evaluated and estimated the crops at which the peasants were to pay the landlord's

counteracted the tendency of revolt and independence on the part Their military power was further checked by stationin garrisons of the *Qorchi* contingents under the command o *Qizilbash* officers called "*Kotwal*" in the semi-independen principalties and important governates of strategic importance.

The *Olka* was a smaller administrative unit comprising a number of *Blouks* and *Mahals* and was under the charge of an officer, who was designated as "*Hakim*" and held the title of *Sultan* He was also appointed by the sovereign and held the post at his will [192]

Like the *Khan*, the *sultans* of *Olkas* were also decorate with the insignias of Chieftainship; had their court an maintained troops at their headquarters They were, however subordinate to the *Beglar-Begi* or the *Khan* of the province and when called upon for military action, they took the fiel under the over all command of the *Beglar-Begi* concerned [193]

As the head of *Olka*, the *Sultan* or *hakim* was incharge c the civil and military administration of the area of his rule, an in the discharge of his duties was assisted by Police-magistrat called *Kedkhoa* who was an elected representative of th people inhabiting the *blauks* and *mahals* of the *Olk* concerned, and in judicial matters by the *Qazi*, appointed b the *Sadar* Besides them, there were men at the head of eac tribe or clan called *Rishsufyd* (Elders) who decided th common cases of the tribe

The Olka when assigned for administrative purposes, th *Sultan* enjoyed signorial right over it; and a stipulated sum o of the revenue of the area was given over to him in lieu of h services to the state and for the maintenance of troops und charge and the rest were to be remitted to the state exchequer

But sometimes, the Olkas were also assigned to *Begla*

imperial forces in time of war.[190]

They were assisted in civil administration by local officers such as the *Darogha* and *Kalantar*; and in judicial administration by the *Shaikhul-Islam* and *Qazi*.[191] The revenue administration, though, was the direct responsibility of the governors who were required to assist the revenue collection agencies in raising the specified amount as provided in the central budget, and to disburse the collection on account of maintenance of troops and payment to the *Barat* holders as sanctioned by the Central ministry of finance; but in practice the revenue administration was controlled by a *Wazir*, who was appointed in every province by the sovereign and was responsible to him. The *Wazir* with the help of *Mustaufi* and a train of revenue officials supervised the collection of revenue and controlled the channels of income and expenditure of the province and its dependencies and like the *Diwan* of the Indian Mughals, was a close rival to the governor.

Besides the *Wazir*, two other central officials, that is the *Wakil* and the *Waqia-navis*, who too were independent of the governors, were also deputed in every province. The *Vakil* was the sovereign's representative in the province and kept a close watch on the general administration and on the activities of the governor. The *waqia-navis* recorded the important events and transmitted regular reports to the court through riding post called "*chapar*".

The deputation of central officials at provincial headquarters was in continuance of the policy of the Achaemeniar Kings. By placing the governors and rulers under unostensible vigil and surveillance of the central officials, the sovereign on the one hand kept himself in close contact with the affairs obtaining in provinces, and on the other obviated the chances of the rulers being too powerful and presumptuous, and

control,[381] and to endeavour for the prosperity of the state and welfare of the people[382] The Governors and the rulers were strictly forbidden to award death penalty and were to report such cases to the sovereign and were also bade to refrain from inflicting punishments like flaying and burning the offenders alive[383] They were required to keep themselves informed of all the occurrences and were to employ the services of secret news-reporters in such a way that one should not know about the other, and on receiving the reports of the spies, the facts were to be ascertained and verified with care and caution[384] They were to transmit the regular intelligence of important matters to the court,[385] and were also to see that the traders did not indulge in hoarding and profiteering,[386] and were to keep the highways free from robbers and the thieves and in event of robbery or theft they were required to recover the stolen properties or to make good the losses suffered by travellers on way[387]

The *Beglar-Begi* and the *Khan* were at the head of provincial administration, and, like the *Satrap* of ancient Persia, enjoyed enormous powers and behaved like "Petty despost", in the area of their rule[388] They maintained replica of the imperial court in magnificence and style in their respective governates They had nearly similar set of officials and maintained *Kar-Khanas* and *Buyutat* like those of the imperial court.[389]

As the head of the provincial government, the *Beglar-Begi* and the *Khans* were responsible for the maintenance of peace, suppression of crime, enforcement of imperial decrees and regulations, dispensation of justice and the collection and disbursement of state revenues They were under obligation to keep a stipulated number of troops under their command to maintain law and order in their territories, and to aid the

Lamjeh (7) Astrabad (8) Koh-Gilova (9) Kirman (10) Marve-i-Shahjehan (11) Ali Shakar (12) Mashhad (13) Qazvin.[377] The *Iyalats* were further sub-divided into smaller administrative units called "*Olka*" *Blouks* and *Mahals*.

(b) Iyalat

The *Iyalat* or the province was ruled over by a military governor who held the title of *Khan* and was officially designated as the *Beglar-Begi* or *Amirul Omarah* The governors of the smaller provinces were simply styled as *Khan* The rulers of "*Olkas* bore the title of *Sultan* and were called *Hakims* The jurisdictions of *Beglar-Begi* or *Khan* extended over the *Olkas* situated within the area of their administration, and the rulers or *Ulkas* were called "*Qol-Begi*[378] and were under the administrative control of the *Beglar-Begis* and the *Khan* concerned. The *Beglar-Begi*, the *Khan* and *Sultan* were appointed by the Shah and were not required as a matter of course, to be the native of the place of their governance "[379]

Though the office of the governors and rulers was in theory terminable, yet in practice it became hereditary, and the holder of the office continued in his post so long as he paid taxes to the imperial exchequer and remained faithful to the sovereign The *Beglar-Begis*, the *Khans* and the *Sultans* appointed to the post were honoured with a robe of honour (*Khal'at*), horse with bejewelled saddle, a dagger, the kettle-drum and banner[380] The *Beglar-Begis*, *khans* and *sultans* and for the matter of that all the important functionaries of the provincial and other administrative divisions were directed in general terms to obey the orders of the sovereign and to be honest, sincere and dutiful in the discharge of their duties and management of the affairs of the territories under their

Part – VI

Provincial Administration

The concept of integrated territorial division either on geographical and political situation or on ethnic consideration was unknown in those days of shifting sovereignty which subsisted on force and absolute system of government The administrative units were carved out on the basis of area of subjugation or were determined according to the administrative or political exigencies

The Persian empire under the Safavid comprised two major administrative divisions the *Valayat* and *Iyalat*

(a) Valayat

As discussed in the previous chapter the *valayats* were semi-independent tributary states within the bounds of the empire and were ruled over by hereditary chiefs called the *valis*. But in spite of the hereditary character, their continuance as the head of the tributary state depended on their good behaviour and fidelity Any gesture of disobedience, sedition, or re-factoriness on the part of a *vali* was enough ground for his removal from the *Valiship* in favour of a trusted scion of the family or for the final annexation of the principality to the empire

Besides, the semi-independent tributary states, the Persian empire which was termed as the "*Momalik*" was divided into provinces called the *Iylat* The *Iyalats* were thirteen in number such as. (1) Qandahar (2) Shirvan (3) Harat (4) Azarbaijan (5) Chukhursad (Armenia) (6) Qarabagh and

post Topchi Bashi was abolished [370]

Shah Abbas I, also maintained a detachment of troops composed of 200 *Sufi* guards who belonged to the special Safavid order known as the "*Fedaeans*". They were stationed close to the royal apartments, and guarded the gates of the royal palace and were called *Qapuchiyan*. They were also employed as the royal body-guards and were armed with sword and dagger and also carried a battle-axe on shoulder [371] They looked terrible by their awe-striking moustache sticking out at right angles from their faces [372] They were under the charge and administrative control of the *Ishiak Aqasi Bashi*

In the time of Shah Abbas II, (A H 1052-77/A D 1642-6) a regiment of *Jazairi* guards was added to the wing of the imperial corps in A H 1045/A D 1654. The *Jazairis* were mainly employed as sentinels and guards of the royal palace and apartments, and were also employed as the royal body guards like *sufi* guards of Shah Abbas I According to Kaemfer the *Jazairi* soldier were 2,000 strong and wore pointed caps with broad slashes of red-cloth with silver clasps. They were armed with swords, daggers and muskets of a particularly large calibre, all inlaid with silver even the gun-powder casket According to Chardin, they were under orders of the *Tufangchi Bashi Bashi* (Chief Musketeer)[373] and according to Kaemfer they were under the charge of *Ishiak Aqasi Bashi*[374] (Chief Master of Ceremonies), but according to the authors of *Tazkratul*[375] *Muluk* and *Dasturul Muluk*, they had some connection with the *Qullalars (Gholams)* Department According to Prof Minorsky the statement of Kaemfer agrees with Du Mans also.[376]

received 711 *toman* and 5300 and odd *dinars* as salary He was assisted by the *Wazir* and *Mustaufi* who read to the Shah the muster-roll and presented the report of the department concerned in the presence of the *Tafanqchi Aghasi* [365]

Besides the Musketeers an artillery unit composed of 10,000 gunners (*Topchiyan*) and 500 pieces of cannons was organized under the supervision of Sherley brothers and the Safavid artillary men were trained in the art of Sulfurian warfare and use of hand guns and cannons and in place of feudal force of horsemen Persia possessed an army fit to meet that of Turkey in the field [366]

To quote Purchas 'Pilgrimage' the mighty Ottoman, terror of the Christian world, Quaketh of a Sherley feuer, and gives a hope of approaching fates, the prevailing Persian hath learned Sherleian arts of war, and he which before know not the use of ordnance hath now 500 pieces of brassie, and 60,000 musketeers, so that they, which at hand with sword were before dreadful to the Turks, now also in remoter blows and Sulfurian arts, are grown terribe [367]

The Persian, however, did not make effective use of the artillery due to their natural aversion on humanitarian ground and the geographical condition of the country They deemed it a "shame to use such cruel engines against men than because of their inability to fabricate them or their inability to cast them,[368] and because it hampered the free movement of their cavalry "[369]

The artillery did not find favour with the later Safavid too, and was neglected. It diminished in importance and was finally abolished as the fighting corps by Shah Abbas II, after the loss of Baghdad in A.H.1048/A.D.1638. After the death of the last *Topchi*, Hussain Quli Khan in A.H.1066/A.D.1655, the

carried the usual weapons, such as bows and arrows, swords, daggers and lances [359] According to Vicent de Alssandri (AH 779) they used guns of six-span long barrels with very light type of cartridges weighing six *misqal* He further adds that they used the muskets with such adroitness that while shooting with them, they also used their swords, daggers, bows and arrows with equal dexterity [360] The musketeers rode to the battle field in cavalcade and reaching the theatre of operation jumped off the horse back and engaged their adversaries on foot [361] The Musketeers (*Tufangchiyan*) were under the administration and control of an artillery officer known as the *Tufangchi-Aghasi* He was the head of all the *Tufanagchis*, i e the Commanders of thousand (*Meen Bashi*) and hundred (*Yuze-Bashi*), Public Announcers (*Jarchiyan*) and the couriers (*Rikavan*) of the *Tufangchi* unit All appointments to the above posts were made on his recommendation and approval of the *Vazir-e-Azam*. Similarly grant of assignment (*Tiyul*), and payment of yearly salary (*Hamasala*) and payment of (monthly salaries) through drafts (*Mawajib-i-barati*) and all kinds of rewards to subordinate personnels were on his recommendation (*tajwiz*) and confirmation (*tasdiq*) were sanctioned by the *Wazir-e-Diwan-e-A'ala*. All orders in respect of *Tufangchis* must bear his seal and *Toghra* [362] Like his counterparts the *Qorchi Bashi* and *Qullalar Agshi*, he was also a member of the Imperial council and the cabinet, *Janaqi)* and was one of the four pillars of the mighty empire" and ranked next to the *Qullalar Aghasi* [363] In the council and cabinet meetings he sat on right hand side of the Shah next to the *Sadr-i-Khassa*.[364] His title is however, not mentioned in the *Tazkiratul Muluk* except the bland epithet i.e. the Alijah which is used for the nobles of the court.

He held the district of Abraquve as the *Tiyul*; and

the Imperial council and the cabinet (*Janaqi*) and was entitled as the "*Rukun-uddowla*"[352] (pivot of the Kingdom) All customary disputes concerning the "*Gholams*" were dealt by him, and those which involved religious verdicts and financial matters were forwarded to religious officers and the *Wazir Azam* respectively, and reports meant for the court were submitted to the Shah [353] Appointment of the *Gholams* to the chieftainship of tribes (*Iyalat*) and to various seats of Government (*hukumat-wa-sultanat*)[354] and the posts of commander of hundred (*Yuz-Bashi*), and thousand (*Meen Bashi*), of the *Qullalar* regiments were made on his recommendations and after the approval (*taliqa*) of the *Wazir i-Azam* orders for the payment of salaries, emoluments rewards and grant of *tiyul* and issuance of drafts in favour o the (*Qullalars*) were issued by the *Wazarat-i-Diwan-Aal* according to the proposal (*tajwiz*) submitted by the *Qullala Aghasi*, and all orders concerning the *Qullalar* contained hi seal and *Toghra* He was aided by a *Wazir* and *Mustaufi*, wh read out before the Shah the muster-roll of the *Qullalar*s at th parade, and the reports of the *Qullalar* department in th presence of *Qullalar Aghasi* [355] The district (Olka) c Gulpayagan without specification of amount was attached t the office of the *Qullalar Aghasi* and formed his *Tiyul* [356]

In addition to the *Qullalars*, a 12000 strong regul mounted infantry regiment of Musketeers (*Tufangchiyan*) wa raised for the first time in the Safavid army on the model c the Ottoman Janissaries [357]

The Musketeers (*Tufangchiyan*) were mostly recruit from the Persian peasantry, the Arabs and the Chaghtai trib and the ruffians and boisterous elements of Iraq, Khorasan a Azarbayjan and also from Georgian and Armenain converts Islam.[358] They used matchlock and flintlock guns and al

reserved the post of the *Qorchi Bashi* for the members of the royal family (*Shekhawand*) and appointed his son-in-law, Isa Khan Safavi to the post in A H 1023.[148] By appointing a member of the royal family as the head of the *Qorchi* establishment Shah Abbas I made the *Qorchi* Cavalry sub-servant to the Crown through the agency of a scion of the royal family without prejudicing the sentiments and susceptibilities of the Qizilbash tribes

(ii) ***Imperial Corps***

And as a positive measure to strengthen his own position and to guard against contingent danger to the security of the empire, Shah Abbas I formed a multi-national corps comprising 10,000 strong cavalry regiment of the *Qullalar* or the *Gholams*, and yet another regiment of 3,000 Imperial body-guard known as the "*Yasavalan-i-Sohbat*" composed of the Georgians, Armernians and the Carcassion renegades known as the "*Gholaman-i-Khassa Sharife*" and placed them under the charge and command of a newly created post of a military general designated as the *Qullalar Aghasi*[149] Allahvardi Khan, the *Amir-ul-Omarah* of Fars (A H 1004-1022), an Armenian by descent was appointed as the first commander of the *Qullalar* regiment in A.H 1007/A D 1598 The new regiments owed direct allegiance to the Shah and were paid directly from the *Khassa*[150] The *Qullalars* were armed with weapons like those of the *Qorchis*, except that instead of lance they were provided with muskets[151]

(iii) Qullalar Regiment

The *Qullalar Aghasi*, was the chief of staff of the *Qullalars* "*Gholaman-i-Khassa Sharif*" and ranked next to the *Qorchi Bashi* in importance and position. He was a member of

hold Their refractory and partisanship spirit contaminated the rank and file of the tribal troops, resulting in a clannish war between the Takkalus and Shamlus over the choice of an *Amir-ul-Omarah* in the reign of Shah Tahmasp I, and culminated in the cold-blooded murder of Shah Abbas's mother, Queen Fakharunnesa

Shah Abbas I, therefore, became sceptice about the fidelity of the Qizilbash *amirs*, and in order to checkmate their growing menace, he made a fresh grouping of tribes and clans with changes in tribal headships He also reduced the strength of the tribal troops to half which numbered about 60,000 and obeyed the orders and commands of none else except their own chieftains [345] And in order to make good the reduction in the tribal forces and to counteract the seditious designs of the Qizilbash *amirs* and to ensure security of the empire and his own person, he created four new divisions of the Imperial corps owing direct allegiance to him and paid directly from the *Diwan-i-Khassa*

The army was therefore organised and reformed under two broad and distinct divisions the State army and the Imperial corps [346]

(i) State Army

The main body of the state army was composed of the regular tribal militia maintained at the stipulated number by the provincial Governors (*Khans*) and rulers (*Sultans*), and of the *Qorchi* Cavalry stationed at the Capital The former was sustained at the cost of the State exchequer and paid in the form of assignments of *Tiyul* and *Iqta*, administered and controlled by the *Diwan-i-Momalik* and the latter was paid directly from *Diwan-i-Khassa.*[347] As already said the *Qorchi Bashi* was the chief of the *Qorchi* regiment, and Shah Abbas

reckoned as an exalted post of the nobles of the court "[142] He was minister incharge of the *Qorchi* establishment, and all the matters pertaining to the *Qorchi*, such as their appointment to the chieftainship of *Iylat* (tribes) and *oyamaqat* (clans), to the post of *Yuzbashi* (Commander of hundred) and grant of *Tiyul* (assignment) and pay were dealt with by him, and it was on his submission and recommendation and the subsequent approval of the *Wazir-i-Azam* that orders were issued by the court All order of appointment, salary, assignment and '*hamasala*' (assignment renewable every year) and rewards must bear his signet along with the royal seal He was assisted by the *Wazir* and the *Mustaufi* of the department concerned who in his presence read out to the Shah the reports of the department and the muster-roll of the *Qorchis* [143]

The imperial *Qorchi* cavalry seems to have had an artillery regiment as well under a *Topchi Bashi*, and the Persian soldiers were trained in the use of fire-arms by the Portugese, much before the arrival of Sherly brothers at the court of Shah Abbas I in A D.1598 The use of European batteries (*Zarbzan-i-farangi*), under the charge of Shaikhi Beg *Topchi Bashi* in the war with Obaidullah Khan Uzbeg in the vicinity of Jam in Khorasan on the 10th Moharram, A H 935; and also the use of cannons and guns (*toop wa tofang*) by the (*Ghazis*) of Shah Tahmasp I, during the seige of Arjish in A H 958/A D.1552 have been recorded by the contemporary chroniclers [144]

Shah Tahmasp I (A.H 930-84/A D.1524-76) had, thus made a beginning of the army organisation which, through drastic changes were carried to its consummation by his grandson Shah Abbas I (A.H.996-A.D.1037)

Shah Abbas I, had succeeded to a very difficult throne. The empire was un-settled and the nobles were treacherous and

which formed the backbone of the initial Safavid
the passage of time degenerated into the wa
espousing the cause of their tribal chiefs, setting i
for high offices, and fighting and brawling in the
the Shah to the extent of hitting the crown of Sl
with arrows in the general assembly [116]

Shah Tahmasp I perceived the lurking dang
as a counter-poise to the growing powers of the
created an imperial army consisting of 4,500 *Qor*
by the Shah and paid by the *Diwan-i-Khassa* exc
Qorchis of other services (*mulazmin-i-khass*
They were not really soldiers but attendants on
state assemblies and royal cavalcades,[117] and tl
another regiment of retinue of the *Qorchis amirs*
of which varied from 5 to 50 per Amir accordin
and position numbering over 20,000 in all [118]

The units of the tribal contingents were co
their own chiefs

The imperial *Qorchis* cavalry was under the
a Qizilbash *Amir* known as the *Qorchi Bashi*
Bashi held the rank of a noble of the court and bo
Rukun-us-Sultanat[339] (Pillar of the State) He wa
the Imperial Council and the cabinet (*Janaqi*)
head-man (*Rish-Sufyd*) of all the tribes and clans i
empire In the royal assemblies he sat on the lef
and next to the *Sadr-i-momalik* [340] Under the earl
Qorchi Baski held the rank of an *Amirul-Omn*
military hierarchy the post of the *Qorchi Bash*
highest order and in the bureaucratic set-up of
ranked next to the *Wazir-i-Azam*.[341] Accordin
Askander Beg "the high ranking office of the *Q*
(associated with) the grand affairs of the er

the *Qurchis*, the *Tafangchis* (Musketters) and the *Topchis* (Cannon-men). The army units were organised under their tribal labels, such as the *Qurchi* Ustajlu, *Qurchi* Dhul-qadr, *Qurchi* Shamlu and the *Qurchi* Afshar; and were divided according to the decimal system with Commanders for ten[329] (*Unn Bashi*) hundred (*Yuz-Bashi*)[330] and thousand (*Meen Bashi*),[331] and were further arranged according to the types of weapons with which they were armed such as

Qorchi Shamsheer	(*Qorchi* bearing sword)
Qorchi Sadaq	(Quiver bearing *Qorchi*)
Qorchi Shishpar	(Mace bearing *Qorchi*)
Qorchi Khanjar	(Dagger- *Qorchi*)
Qorchi Zirah	(*Qorchi* in coat of mail)
Qorchi Sipar	(Shield-bearing *Qorchi*)
Qorchi Teer-wa-Kaman	(*Qorchi* bearing bows and arrows)
Qorchi Mizdaq	(*Qorchi* bearing Javelins)
Qorchi Najaiq	(*Spear* bearing Qorchi)
Qorchi Tofang	(*Musket* bearing Qorchi) [332]

The fighting forces of the *Qurchis* comprising the archers and sword-men were the most formidable and according to Munshi Askandar Beg "had earned reputation for courage and chivalry, and a hundred of *Qorchis* were equal in strength to one thousand troops of other sort.[333] Kaemfar and Chardin also vouchsafe the courage and chivalry of the *Qurchis*.[334] The *Qorchis* were employed as the sentinels and warders of Royal Palaces and the mounted bodyguards of the Shah. They were armed with bows and arrows, swords, dagger, lances and battle-axes. While on "military expedition or in battle-field, they instead of the usual *Qizilbash*" Taj "wore helmets and carried shields with them.[335] The tribal force

Part – V

The Safavid Army

Chapter I

Composition, different wings, equipments & chiefs of staff

The Army was the means for the control and order in the empire, but it too changed and developed according to the needs of the time The bulk of the early Safavid army consisted mainly of the detachments of the Turkoman tribe of the Ustajlu, Rumlu, Shamlu, Dhul-qadr, Takkallu, Afshar and Qajar which helped Shah Ismail (A H 906-7/A D 1501-1502) in gaining the throne and formed the elite of the Safavid fighting forces [322] It was feudal in character, and besides the regular troops employed in the service of the Shah (*mulaziman-i-Diwan*) and paid by the Imperial Treaty,[323] consisted of a stipulated number of regular troops of 500-3,000 horsemen maintained by governors and rulers at their respective seats of government,[324] and of the irregular troops (*Cherik*) recruited in times of war. The former was termed as the "*Mawajib-Khawr*"[325] i e the troops "under-pay" and the latter as the "*Ghair Muwajib Khawr*"[326] that is the troops "other than under-pay " The regular tribal troops subsisted on *Iqta*, that is, the grants-in-land made by the state in favour of the tribes or the clans to which the troops belonged The irregular troops were provided with ration (*Ulufe*) and the usual allowance *(Marsoomat-wa-moqarrariyat)*[327] for the period of service in the battle-field and were thereafter disbanded to engage themselves in agriculture [328] The main body of the Safavid army until the time of Shah Abbas I (A H 996-1038/A D 1587-1629) consisted of the Cavalry of

document was then put before the *Kalantar* who confirmed the elders in their office.[317] The *Kadkhodas* or the headmen of the block were elected by ¼ of the population of the locality and were formally appointed to the post by the *Kalantar* concerned [318]

The *Kalantar* of the capital in the first quarter of each year gathered the artisans at the residence of the *Naqib* of Isfahan, and other *Kalantars* probably convened them at their own places and got their group-assessment rolls prepared under the seal of the *Naqib*. The group assessments of tax (*bunicheh*) were recorded in the office of the *Kalantar*.[319] The taxes being fixed in lump, the *Kalantar* apportioned the quantum of states share of the tax to be paid by individual artisans, which was thereafter realised by the tax collectors of he *Kalantry* [320]

As the head of civil administration, he was responsible or the maintenance of law and order and welfare of the easants and artisans of the Olka and decided all their disputes ither himself or reported the matter to the proper uthorities [321] He was the spokesman of the peasants and acted s a link between the court and the village communities on the ne hand, and as a liaison between the artisans, guilds and the dministration on the other.

the *Ghassal Bashi* reported "no injury" the dead-body was handed over to the kith and kin of the deceased; but in case the report indicated death due do injury, the *Diwan Begi* inquired into the case and submitted his report to the Shah for his final verdict.[314]

As to this part of the duty the *Daroghas* of other towns, there is no evidence on record But as an analogy, it can be safely presumed that they too, might have acted in the similar manner according to the rule as prescribed for the *Darogha* of Isfahan, and instead of bringing the matter to the *Diwan Begi* at the Capital, would have reported the matter to the ruler concerned.

The Kalantar

The *Kalantar* or Mayor was at the head of civil and revenue administration and was stationed at the capital as well as in all the towns of the empire called Olka He was appointed by the court and functioned under the control of the *Darogha* and the ruler of the area.[315] The town or Olka was sub-divided into wards of blocks each being under a head-mai called *Rish safyd* or *Kadkhoda* The main duties of the *Kalantar* was to maintain law and order in the area of hi charge, to appoint the *Kadkhodas* and to form the artisans guilds and to appoint the elders of the guild (*Rish-Sufidan-i asnaf*) to prepare their group-assessment schedules (*benicheh*) and to apportion the amount of their individual share of ta due to the state treasury.[316] He had a deputy under him calle *Naqib* who was primarily the official incharge of artisans guilds, and assisted the *Kalantar* in the election of th *Kadkhuda* and the heads of guild Each guild elected its ow head and prepared a document attesting the election of it representative under the supervision and seal of the *Naqib*. Th

the *Darogha* of Qazvin held the rank and enjoyed all the privileges of a *Khan*.[305] The *Darogha* of Isfahan held a more respectable position than his counterparts in the towns. From the time of Shah Abbas I mostly the convert Georgian princes residing at the court were appointed to the post of the *Darogha* of Isfahan[306] The *Darogha* of the capital city of Isfahan was responsible to the *Diwan Begi*, and all other *Daroghas* were under the charge of respective governors and rulers.[307]

The duties of the *Darogha* of Isfahan, and for that matter, all other *Daroghas* consisted of the maintenance of law and order in and around the capital city or the towns of their charge, superintendence and control over all anti-religious and anti-social activities, such as adultery, gambling and wine-drinking[308] and were required to keep the hands of powerful off from the weak and not to falter in the administration and justice.[309] The *Darogha* had a posse of night warders called "*Asas*" or "*Meer-i-Shab*" and patrolled the city or towns with his contingents three hours after dusk till the day-break.[310] Besides, they had also under their charge a contingent of armed guards like *Qurchis*, *Qullalars* and *Topchis* and their officers (*Aqayan*); and drafted them into service for the whole day and night to maintain peace and order in disturbed localities.[311] All matters concerning law and order and incidences of consequence were reported to him.[312] The offenders were punished either by imprisonment or fine or were subjected to rigorous corporal punishment. As the lay magistrate, the *Darogha* decided the disputes of monetary claims up to a sum of 12 tumans;[313] and also the cases of criminal offences including the "*ahdas-i-arba*". In case of death in prison or in the custody of night guards, the *Darogha* of Isfahan reported the matter to the *Diwan Begi*; who in turn would order the *Ghassal Bashi* to examine the dead-body. If

that, in case of murder or un-natural death a report accompanied with a court fee of five tuman was lodged with the *Diwan Begi* After the case was registered the *Diwan Begi* issued order (*Taliqa*) to the *Ghassal Bashi* (Head washerman of dead body) to examine the dead body and to report the circumstances of mortality as to whether the death occurred due to poisoning, strangulation or by heavy intake of opium or by other means and on the basis of the report of the *Ghassal-Bashis* proceedings were started and the cases disposed of according to the law As to the remaining three types of cases, viz the rape, knocking of tooth and of blinding, the final sentence was awarded by the *Sadrs* who sat in the court of *Diwan Begi* as a Jury on week-days and the ecclesiastical pronouncements were effected by the *Diwan Begi* through the *Qurchivan-i-Ajarlu* [301] In case of oppression and transgression (*Zulm wa ziadati*) including the four-fold commission (*ahdas i-arba*) and claims on account of debt and wages (*Talab-wa tankhah*) between townsmen and villagers for sums exceeding 4 to 5 tumans, if committed out side the radius of 12 *farsakha* of the environs of a town, a court fee of 5 tumans was to be paid by the plaintiff, and in event of the offence having been committed within the radius of twelve *farsakhas*, summon without court fee (*taliq-i-beazi*) were issued to offenders to appear before the court to stand trial [302]

The Darogha

The *Darogha* like the Mughal *Kotwal*, was the chief o the police and judicial magistrate combined. He was appointe by the Shah at the capital and in all other towns of empir including the tributary principalities.[303] He was also calle *hakim*, as some of provinces like Qazvin, Hormuz and Lar ha no governor (*Sultan*) and were governed by the *Darogha* [3c]

Wednesday and Thursday in the *Kishik-khana* to deal with the cases of "ahdas-i-arb'a or four-fold commission, viz of murder, rape, knocking out of tooth and of blinding; and for the rest two days, that is, on Monday and Tuesday, he held the court at his residence and decided the common cases of customary law (*dawaha-i-hisabi-ye-Urfi*)[294] He also held circuit courts at the different quarters of the empire[295]

Complaint of tyranny, oppression, injustice and disputes of monetary claims over 5 tumans were made in his court from all over the empire, except those concerning the provincial governors and rulers of other administrative units[296] Appeals against the lower courts of customary law were preferred in his court and he was the final court of appeal in matter of criminal offences and appeal against his judgement, like that of the court of *Shar*, lay to the Shah[297] Complaint against the high-handedness, extortions and mal-administration of the governors and rulers were as a rule entertained and the cognisance of offence, was taken by the *Wazir-i-Azam*, but in his absence the *Diwan Begi* was empowered to receive the complaints and reported the matter to the Shah The matter was then examined and decided according to the law of the Kingdom[298] As for the disputes concerning against officials of the *Diwan* office, they were transmitted to the *Wazir-i-Azam*, and like-wise; those of other services were forwarded to the heads of department concerned for necessary action[299] The cases and dispute concerning the nobles of the court and of foreign nationals residing in the empire; and of the foreign ambassadors and envoys, who enjoyed certain immunities and were the "State Guest" were also heard and adjudicated in the court of *Diwan Begi*.[300]

As regards the dispensation of justice in respect of "*Ahdas-i-Arba*" or "four fold commission" the procedure was

aasar" and *Sakar-i-Mouqufat*" respectively which functioned under the control of the *Sadrs*, and, after the approval and sanction of the *Vazir-Azam*, orders of the *Sadr* known as *"Invate*" were issued under their seal and signature.[287] The *Sadrs* resided at the capital and were represented in the *Khassa* domains and the provinces by their deputies called "*Naib-us-Sadr*", who supervised the administration of the religious establishments on their behalf.[288] The general administration of the estates and maintenance of the immovable properties appertaining to the endowments were entrusted to the charge of "*Vazir-i-Sarkar-fayz-aasar*" who was also called the *Vazir-i-Mouqufat*.[289] He was incharge of the revenue collection and maintenance of all the estates, arable lands, gardens, rentable buildings, baths, mills, and underground canals appertaining to the *Mouqufat* situated in Isfahan and in the whole of the empire.[290] He was to provide the agricultural materials and equipments to the peasantry, and was responsible for the increase of agriculture and prosperity of the *Vaqf* estates.[291]

Chapter II

The Court of Urf or of Customary Law

The Customary law or *Urf* was administered by the cou of *Diwan Begi* or Chief Criminal Judge through the agency ‹ police-magistrates like the *Darogha*, *Kalantar* and *Kadkhod*. The *Diwan Begi* was one of the Chief *Amirs* of the court, a was also a member of the Shah's cabinet (*Janaqi*).[292] He w incharge of law and order, and of criminal justice, and l jurisdiction extended to all over the empire.[293] He held court for four days a week viz, on Saturday, Sunday and

ruling sovereign, and the income accrued thereof were expended at his discretion. Therefore, such *vaqfs* were called *vuqaf-i-sunnati* and *Taf-vizi*, whereas the endowments and trusts created by philanthropic persons for specified religious and charitable purposes and wherein the *Motawalli* (trustees) and other officials were appointed according to the will of the executors were known as *Ouqaf-i-Wajibi*.

The Duties and functions of the Sadr The *Sadrs* nominated the officials of the religious ministries of their respective charge, such as the *Shaikh-ul-Islam* (chief pontiff) for every principal cities, the *Qazi* (Judges) for townships and *Qazi-askar* (military judge) for the tribal belts, with the approbation of the Shah [284]

The *Shaikhul Islam* and the *Qazi* of the capital city of Isfahan, and the *vazir* and *mustaufi* of the *Mouqufat* of the *Khassa* domains, that is, the "*sarkar-i-faiz-asar*" were appointed by the Shah himself [285] Other petty officials of the *Ouqaf*, and of religious and educational institutions were nominated by the respective *Sadrs* such as the *Nazir-i-Ouqaf*, the *Mudarris* (Theology teachers) *Huffaz* (Memorizers of the holy Quran), *Khotaba* (sermon-preachers), *Pash-nemaz* prayer-leader) and *Muazzin* (prayer caller) were appointed by he *Sadrs* themselves.[286] The available sources are silent about he procedure of their appointment. But it seems probable that he above officials were appointed to the various institutions on the recommendation of the *Naib-us-Sadr*, *Shaikh-ul-Islam* and *Qazi* of the cities and towns concerned

All matters relating to the appointment of the above eligious officials and grant of *seyurghal* (beneficiary grant), *Madad-i-Maash* (subsistence allowance), and *Wazaif* (stipend) payable to them from the *Vaqf* resources of the *Khassa* and provinces were dealt by the departments of *Sarkar-i-fayz-*

of scholars and pleaded for the aggrieved and oppressed and interessed for the convicted culprits "[280]

Munshi Askandar Beg has summed up the duties and functions of the *Sadr* in the following words

"they introduced the Sayyads and the wearer of turbans, acted as mediary in their affairs, administered the endowments and pay out the sums for *Shariat* purposes "[281]

The *Sadr*, therefore headed the religious order and exercised administrative and financial control over the religious establishments and also acted as the mediary in matters relating to their own order and of public grievances against injustice [282]

And as said above, the duties and functions of the former *Sadr* were divided and allotted to two *Sadrs*, designated as the *Sadr-i-Khassa*, and the *Sadr-i-Momalik* or the *Sadr-i-Amma* The *Sadr-i-Khassa*, held the charge of the *ouqaf-i-sunnati* or the royal trusts including such public trusts as were situated in the area of the *Khassa* domains The *Sadr-i-momalik* or the *Sadr-i-amma* had jurisdiction over the *ouqaf-i-wajibi* or public trusts and religious institutions of the state provinces [283]

The *Ouqaf-i-sunnati* were those trusts which were created by the safavid Shahs out of their private estates for charitable purposes notably for the shrines of Imam Riza in Mashhad and his sister Fatima in Qum and Hazrat Abdu Azeem in Tehran There were other *Vaqfs* at Ardabil whicl belonged to the safavid family from before. Shah Abbas I, alsc constituted a *vaqf* known as the "*vaqf-i-chaharda Masumin*' that is for the twelve *Imams*, the holy Prophet and his daughte Fatima in A H 1015/ A D 1607-8 These religious trusts takei together were known by the name of "*Sarkar-i-Faiz-Aasar* The office of the administrator of such *ouqaf* vested in th

Allamat-ul-Ulama-i-Ameer Mansur Ghayasuddin-i-Shirazi, was dismissed from the post on account of vituperation against *Khatim ul-Mujtahidin* Shaikh Ali Abdul Olai. Ameer Gheyasuddin-i-Shirazi continued to hold the post of *Sadr* independently for about four years till he was also dismissed by Shah Tahmasp I for making wild allegations of the ignorance of the laws *Shar* against the *Khatim-ul-Mujtahidin*.[276] Consequent upon his dismissal, Meer Muizuddin Mohammad was appointed to the post of the *Sadr* on the recommendation of the *Khatimul-Mujtahidin* and continued to hold the post independently for eight years.[277] After some time the post of *Sadr* was divided *(mubiz gardeed)* between Meer Mohammad Yusuf and Meer Syed Zainuddin Ali.[278]

But the high ecclesiasticals on account of their superior learning, personal virtues and pious ways of life had a halo of holiness around them, which held them in the highest esteem of the general populace of the country. The sovereign, however, despotic he might be could not afford to alienate them in matters of public grievances against the oppression and tyranny of the political institutions. And it was on account of their having the tacit suffrages of the people at large, that they were venerated, if not dreaded by the sovereign, and were admitted with respect to the royal assemblies held to transact the state business.[279] The contention is further supported by the authors of *Tuzkira-tul-Muluk* and *Dastur-ul-Muluk*, who while writing about the duties and functions of the *Mulla Bashi* a post which was created by Shah Sultan Husyn, who ascended the throne in A.H.1105/A.D.1694 state as follows:

"he (*the Mulla Bashi*), according to the precedents and traditions of the earlier *ulemas* (ecclesiastics), had nothing to do with the state affairs except that they recommended cases

wakil had his say in the nomination of the *Sadr* and his exit from office Najam II, (the second), while heading an army to fight the Uzbeg in A H 917/ A D 1512 nominated Amir Nezamuddin Abdul Baqui to act as an independent *wakil* (*wakil Mutlaq*) on his behalf [271] According to the author of *Habib-us-Siyar* as a result of great favour shown by the *wakil*, the star of his (Abdul Baqui) rank and dignity reached the zenith of good fortune and prosperity "[272]

Under Shah Tahmasp I, the office of the *Sadr* underwent changes in respect of its powers and functions and lost its former political position The reason which, perhaps, resulted in the curtailment of the powers of the ecclesiasticals was the inordinate interference of the "Sayyads of Tabriz" in the affairs of state administration, who according to the author of *Tarikh-i-Alam Ara* has ascended to the highest degree of greatness, and enjoyed the confidence and reverence of the monarch to such a degree as had never been enjoyed by any one in earlier times "[273] Shah Tahmasp I, ultimately became sick of them and ordered that they should not visit the court unless called upon to do so,[274] and thereafter appointed joint *Sadrs* Writing about the appointment of the first two joint *Sadrs* in the beginning of his reign, Shah Tahmasp I, says - "I appointed Meer Jamaluddin Astrabadi, and Meer Qawamuddin *Naqeeb* of Isfahan to the post of *Sadr*, for the post is of high grade, and that they should work jointly As the post is o responsibility and involves huge monies to be disburse among deserving persons, (so) at times I personally look int the accounts of the income and expenditure "[275]

But this did not allay them, rather, they came at logg heads and often formed groups to vituperate each other. much so that the Shah had to interfere in their affairs Me Nematullah-i-Hilli, who was appointed joint *Sadr* w

safavid system of government to maintain a dual control over all spheres of administration, than a deliberate attempt to bring the divine under the pressure of temporal powers.

Chapter – I

Courts of Shariah

he Sadr, Mulla Bashi, Shaikhul Islam & Qazi

Under the safavid, the *Sadr* was the head of ecclesiastical order and of religious institutions He was ominated by the Shah himself and held the office at his will s the head of a ecclesiastical order, he commanded public spect and even exercised extraordinary influence in the court id were in most cases connected with the Royal house by arital relation Under the early safavid, holder of the office, addition to his own duties as the head of religious order, so held temporal power both civil and military *Qazi* lohammad Kashani, who succeeded Qazi Shamsuddin Lahiji, e first *Sadr* of the Safavid state after his death in H 909/A D 1503-4 was also appointed the *Amir-i-Diwan*[267] mir Nezamuddin Abdul Baqui, the *Sadr*, was appointed *wakil* A H 918/A.D.1513 after the death of Najam the II[268] The *idrs* also took active part in military operations. Syed Sharif irazi, the *Sadr* and Syed Mahammad Kamuna, the *Motawalli* the holy shrine of Najaf were killed in action in the battle of haldiran in A H.920/A D.1514.[269] As late as A.H 958/ D 1548, the *Sadr*, Mir Shamsuddin Asadullah assisted by his n, Mir Ziauddin Ali, and by Wajeehuddin Abdul Wahhab efended Dizful against the rebel Alqas Mirza.[270] The *Sadrs* ere, however, subordinate to the temporal power and the

of land[263] But the political institution as represented by the state, had however, the example of the neighbouring Ottoman empire where according to Thornton "the Ottoman princes committed a political error, when they resigned the spiritual supremacy into the hands of the theological, lawyers, who now share direct exercise of legislative, executive and judicial powers"[264] and, the Safavid were thus reluctant to resigning all powers in the hands of a few ecclesiastics lest they might prove to be a menace for the empire itself This ultimately resulted in conflict of powers and jurisdiction between the court of *Shar* and *Urf* and which led Minorsky to remark, "The general tendency of the Safavids with regard to Islamic institutions was to hamper their activities by increasing the number of law-courts, by creating confusion as to the extent of their jurisdiction and by bringing the divines under the pressure of temporal powers "[265] It was in fact, the result of the ideological difference that the jurisdictions of religious courts were limited to adjudication of disputes like religious ceremonies, inheritance, marriage, divorce, contract sales, and cases of heresy and profanation, and, such other civil criminal offences as were against the *Quran* and came under the operation of religious law And it was in this context, and also in order to moderate the flow of un-principled justice and to check the hazard of individual idiocyncracies and personal whims and caprices in respect of customary law that though the criminal offences known as *ahdas-i-arba* viz four-fold commissions, were taken congnizance by the court of *Divan Begi* but the judgements were pronounced by the *Sadr* and executed by the *Divan Begi* It is also not correct to hold that "the *Sharia* court and the *Qazi* were made subordinate to temporal power as represented by the *Urf* court, and the secular military hierarchy under the *Divan Begi* "[266] It was rather political and administrative exigency characteristic of

and deposed them at his will and decided for himself any thing without reference to them, as in the case of treason. The Shah was not bound by any canon to consult the divines in matters of administration and acts of government If any such matters was referred to divines, it was either on account of the religious sentiment of the sovereign himself or merely to satisfy the religious susceptibilities of his subjects or it was in conformity with the established practice of the religious institutions The administration of criminal justice was excluded from the jurisdiction of religious tribunal There was a separate secular court of judicature known as "*Urf*" or court of "Customary LaW" presided over by a criminal judge known as the *Divan-Begi* or the chief criminal judge appointed by the Shah The *Divan Begi* with the aid of police and civil magistrates like the *Darogha* and *Kalanter* and *kadkhoda* was in charge of law and order in the empire and dealt with the cases of customary law. And as for the court of *Urf* there being no written or recognised code of customary law, it was mainly based on oral tradition, on precedents and customs, which were never superseded by enactments In absence of a systematized code of customary law or any clear distinction between the civil and criminal cases, the functions and prerogatives of the court of *Shar* and *Urf* overlapped each other, creating confusion or making any intelligible distinction between the two Mr.Savory has very pertinently observed that in dealing with the period (Safavid period) therefore such terms as civil, military, religious, and political can not be regarded as absolute; but must be construed within the context of actual powers."[262] It appears that the custodians of *Shar* (*Ulema*) laid claim to the fact that the Divine Law was complete in all respects; and, as much it was competent to take cognizance of *all* sorts of cases, whether pertaining to the rights of the community or relating to the violation of the law

ministry, yet because of his learning, piety and abstention from worldly affairs he was highly revered by the sovereign and was consulted by him on points of divine law, and thus indirectly wielded much influence in matters of state administration, and, had his say in the nomination of the *Sadr*. The religious hierarchy consisting the ecclesiastics was generally known by the epithet "*Sadat-i-Uzzam*" and formed a distinct order of the interpreters and ministers of religious law. The title of "*Syed*" which signifies pious pedigree and profound learning was common to the whole order, which was however, divided into two distinct classes "the *mashaikh-i-Ulema*" and "the *Sadat*".[260] The highest officials of the religious order such as, the *Mujtahid* (Juris-consult), the *Sadr* and *Shaikh-ul-Islam* were chosen from among the "*Mashaikh-i-Ulema*,[261] (the greatest of the learned men) class. They were the guardians and interpreters of religious law, and commanded much respect and were equal, if not superior to any of the nobility. The *Qazi* (Judges), ***Pesh-nemaz*** (prayer-leader), the *Mudarris* (theology teacher) and the *motawwallis* (trustees) of religious institutions were appointed from the *Sadat*. Their function was confined to the administration of law of *Shar*, to services of the mosque, and to the duties and ceremonies of religious worship and administration and supervision of religious institutions. The divines were merely reckoned to be authorities in matters of religious doctrines and dogmas; they expounded and administered justice according to the law of religion, settled disputes among individuals and awarded punishments according to *Shar*. They had the latitude to interpret the law, but that too, was regulated by the precedents and usages of the erstwhile doctors of law.

Their powers and privileges could scarcely be supposed to interfere with any of the act of the sovereign who nominated

Part – IV

The Judicial Hierarchy

As has been discussed in the previous chapter, the Safavid Shahs were neither divine heads of the state nor they had ever claimed that status But as true believers in religion and being heads of an Islamic state they were interested in the propagation of the precepts of Islam and the tenets of their own faith Their religious institutions were founded on the religious conventions and their judicial system was based on the divine law as embodied in the holy Quran, supplemented by the *sunnah* and sayings of the twelve *Imams* and the commentaries of the eminent Shia school of pre-eminent ecclesiastical jurists as contained in the "*Kutub-i-arba*" that is *usool-i-kafi, Man-la-yahzar, Al-tahzeeb* and *Istabsar*."[257] But as the supreme head of the state, the law authorised the sovereign to regulate the channels of administration, of justice and of religious institutions, therefore, in matters of religious institutions and application of religious law, and dispensation of justice according to the law of religion,[258] the Safavid Shahs had delegated that part of their regal prerogative to a hierarchy of ecclesiastics.

The whole religious order was presided over by the *Sadr*, to the exclusion of the *Mujtahid*. The *Mujtahid* (Juris-consult), according to the belief of the *Shia* twelvers was the legate of the *Imam-i-Ghaib*, that is, Imam-i-Mehdi, and during the period of his absence (*Ghaibat*), he was reckoned to be the rightful ruler of the Islamic realm; and, the Shah of Persia was, in theory the sub-altern of the *Imam's* legate.[259] Though the *Mujtahid* was not directly associated with the religious

Aqasi Bashi He says, "the spotted skinned Jazairi trees laden with flowers, being arrayed in rows, are guarding the entrance to the avenue, and, the red-capped lilies of Rikavan are standing in attention in front of the wavy stream, and the *Ishak Aqasis* of Cyprus with bejewelled staff in hand are on duty to maintain order and arrangement in the royal assembly."[252] The *Ishak Aqasi Bashi* with a train of armed contingents was responsible for guarding the royal palace and its apartments and maintained order, and looked after the seating arrangements at the council meetings and public functions. He received the dignitaries and the invitees to the royal assemblies and led them to their proper seats according to the order of precedence.[253] He proclaimed the appointment of nobles to the posts of *valis*, *beglarbegis*, *sultan*, *vazirs*, ... *mustaufis* and also announced the names of the nobles who were granted robes of honour,[254] and led them to the throne to kiss the feet of the Shah, which act was technically termed "... *pa-bose-manasib*." He also presented ambassadors and emissaries to the Shah, by holding them under their arms and made them pay the customary obeisance.[255] He placed before the Shah the representations and memorials of the *valis* except those of the *valis* of Arabistan, Georgia, Kakhit and K... which were within the competence of the *Wazir-i Azam*.

He also supervised the service at royal banquets. *Vazir-i-Buyutat* was incharge of fetching dishes up to threshold of the hall and thereafter it was the duty and charge of the *Ishak-Aqasi Bashi* to see that the dishes were ... and served by the *Toshmal Bashis* (waiters); and, after ban... was over he recited the *takbir*.[256]

administration and its various departments to which Munshi Askandar Beg refers in the following words

> "All the fundamental rules and regulations for the conduct of State affairs and of warfare were the direct outcome of the stupendous vision and acumen of His Majesty's Divine gifted intellect" {vide Tarikh-i-Alam Ara-i-Abbasi, vol II, Maqala III}

Therefore, on the basis of the above statements, it can be presumed that in the early reign of Shah Tahmasp, the old regulations were operative under which the *Waqia-navis* used to write letters to foreign rulers and with the enactment of new regulations this part of the duty was assigned to the *Munshi-ul-Momalik*. This is further borne out by the fact that the Qajars who had adopted largely the administrative system of the Safavid, the *Munshi-ul-Momalik* used to draft the diplomatic letters

(f) ***The Ishak Aqasi Bashi-i-Diwan***

The *Ishak Aqasi Bashi* was also one of the great nobles of the court He held the title *Maqarrab-ul-Khaqan*, and was a member of the council and the cabinet.[247] He was the grand master of ceremonies and also the chief warder of the royal palace He had under his charge all the royal aides-de-camp *(Yasavalan-i-Sohbat)*, the guards of palace *(Qapuchiyan)*, the court announcers *(Jarchiyan-i-Diwan)*, the *Ishak Aqasis* and the *Rikavan* (Slave-lads) [248] According to *Kaempfer* the Jazairi regiment was also under his charge and control [249]

Giving a florid picture of the Safavid court, a contemporary writer Zahir Tafrishi, in his usual hyperbolic style, has shed some light on the charge and duties of the *Ishak*

extracts from the court proceedings recorded by the *waqia-navis* for composing them in the form of mandates or the fair copies of the orders *(ahkam-i-biyadi)* to *Diwan* office for tracing the *Tughra* in gold water and red ink which was the ... prerogative of the *Munshi-ul-Momalik* The *Majlis-navis* or *Waqia-navis* used to trace his *toghara* in black ink to authenticate both types of documents, i e , *mussawwadi daftari* and *biyadi* which were probably sent to the *Munshi-ul-Momalik* either to compose them in the form of proper mandate or to trace the necessary *toghras* The above duties of the *Munshi-ul-Momalik* are further attested by the author of *Tazkirat-ul-Muluk* who says that "he *(Munshi-ul-Momalik)* traces the *toghra* being the formulae of "*farman-i-humayun shud*" on orders for payment of money, letters of appointment and orders concerning the grant of *tiyul, hamasala* and *suyurghals*, and "*farman-i-humayun sharaf-i-nefad yaft*" or mandates confirming replies to letters and *mithals* issued by the *sadrs*, and "*hukm-i-jahan-muta shud*" on the orders gave by the *Diwan-Begi* [245]

There is, however, some confusion about the duty of the *Munshi-ul-Momalik*, who according to the author of the *Dastur-ul-Muluk* was entrusted with the work of drafting letters to foreign kings and replies to their letters[246] while the author of *Tazkirat-ul-Muluk* attributes this part of the duty to the *Waqia-navis* There is, however, no material available to express any categorical view about this But from the casual references made by the contemporary chroniclers it transpires that till the time of Shah Abbs I, the regulations *(dastur-amal)* which were in force were termed as *Qanun-i-Qadim* the regulations of the preceding Turkoman government of Uzun Hasan, and it was in the time of Shah Tahmasp I, new regulations were framed for the conduct of ...

under different nomenclatures from the times of the Sassanid till the days of the Qajar.[240]

Under the Safavid, the *Munshi-ul-Momalik* continued to function as the head of the writer's office, "*Dar-ul-Insha*" and had twenty-eight scribes under him[241] About his duties the author of *Dasturul-Muluk* says "Except for the (writing) of orders *(ahkam)* which concerned the *Waqia-navis*, the rest of the orders were written by the scribes (*muharriran*) of *Dar-ul-Insha*, some from the *Mussavvad-i-Daftari* and some from the *mussawwad-i-Munshi-ul-Momalik*[242] To sum up, the writers' office *(dar-ul-insha)* which was under the direct control of the *Munshi-ul-Momalik* put two types of drafts into the form of mandates (i) *Mussawwad-i-daftari* and (ii) *Mussawwad-i-Munshi-ul-Momalik*

The *Mussawwad-i-daftari* included orders concerning all appointments to civil offices and grants of assignments (*tiyul* and *Iqta*) attached thereto, and Shah's orders either verbal or dictated on the petitions and memorials of governors, rulers and other heads of departments, which were noted down by the *Majlis-navis* in the council and cabinet meetings

The *Mussawwad-i-Munshi-ul-Momalik* comprehended all letters of administration concerning the revenue and judicial officials such as *Wazirs*, *Mustaufi*, *Kalantars* and *Mohtashibes* and also judicial pronouncements and injunctions *(Amsale-wa-khitabe)* of *sadrs* and the orders of the *diwanbegi (taliqat-i-iltizami)*,[243] and also matters relating to the grant of assignments to the nobles of the court, and *Beglar-Begis*, the Khans and Sultans of all state provinces *(tiyul-namejat-i-omarah)*, Beglar *Begi-an-wa salateen-i-Momalik-i-Mahruseh)*, pay *(tankhan)*, draft *(barat)*, *Sayurghals* (beneficent grants), stipends *(Wazaif)* rental *(ajarat)*, *iqtas*, exemption *(mufiat)*, tax-exempt properties *(mussallamiat)*,[244] which were sent in

they might belong *(kull-e-asakir-i-Mansura az har taife)*[235] passed through him with his endorsement and under his seal. But as the *Mustaufis* dealt with the financial matters of the departments concerned, and were responsible to the *Diwan-i-Aala* through the *Mustaufi-ul-Momalik*, the *mustaufis* of the military department, too, whether they dealt with the monies of the *Khassa* or the *momalik* treasury, were ultimately answerable to the *Diwan-i-Aala* through (this important channel, i e) the *Mustaufi-ul-momalik*. This contention is further borne out by the fact that the *Darogha* and the *Nazir-i-Daftar Khana* who were directly under the orders of *Mustaufi-ul-Momalik* used to seal all orders and *raqams* relating appointment, salary, *tivus hamasala* as well as the *raqams* of employment of "all the victorious armies.[236] The *Nazir-i-Dafter Khana* verified the accounts and granted clearance certificates to the departments concerned.[237]

(d) Munshi-ul-Momalik

In the Safavid system of administration, which was busy world of red-tape, there was yet another secretary state *Munshi-ul-Momalik*. In so far as his status and duti were concerned, he was akin to his counter-part, the *Ma navis* or the *Waqia Navis*, and held the rank of a noble of t court and bore the title of *Muqarrab-ul-Khaqan*, except th he was neither a member of the imperial council nor of cabinet.[238] According to the author of *Tazkirat-ul-Mu* always during the regimes of great kings the *Munshi Momalik* commanded respect and they were adorned v excellent qualities.[239]

This remark of the author of *Tazkirat-ul-Muluk* significant and throws light on the continuity of the offic *Munshi-ul-Momalik* in the successive governments of Pe

all the revenue bureaus of the empire.

The *Khassa* department was placed under a separate *Mustaufi* with a train of revenue officials and writers The *Mustaufi Khassa* operated the revenues of the *Khassa* domains as alloted by the *Mustaufi-ul-momalik* and also controlled the storekeepers *(arbab-i-tahavil)* of the imperial *buyutat* [231] Perhaps with the exception of appointment orders of the *wazirs* and *mustaufis* of the *Khassa*, that is to say the "*Sarkar-e-Khassa Sharife*", "*Sarkar Inteqali*" and "*Sarkar Fayd-Aasar*" and all orders *(ruqams)* relating to the grant of stipends *(Wazaif)*, exemptions *(Mufiat)*, sustenance allowance *(madad-Massah)*, and fixed salaries *(moqarraiat)* which were paid out of the *Khassa* revenue, the rest of items involving revenue and financial transactions, whether they related to the *Diwani-momalik* or *Khassa* or appertained to the store-keepers, belonged to the competence of the *Mustaufi-ul-Momalik*[232] and he had the power to call for the tax registers *(Wajuhat Jama)* of the *Khassa*, and accounts of the store-keeper[233], presumably for verification and audit purposes

Minorsky has expressed doubt about the control of the *Mustaufi-ul-momalik* over the *mustaufis* of the military department, such as the *mustaufi* of *Qorchi*, *Qullar*, *Tufangchi* and *Topchi* on the ground that "there are no indications in our text that is *(Tazkira-tul- Muluk)* concerning the *Mustaufis* of the military department being under his orders " He further opines that "It is very probable that the *Mustaufi Khassa* controlled the expenditure of the army or at least of the new corps created by Shah Abbas [234] But another source, *Dasturul-Muluk*, while describing the duties of the *Mustaufi-ul-momalik*, very clearly mentions that all orders concerning the assignments, appointments and pay of all categories of key officials including the victorious armies to whatever group

(sevurghals) and matters concerning stipends *(wazaif)*, exemptions *(muafiat)*, tax-exempt properties *(mussalammat)*, rentals *(ajarat)*, redemptions *(Takhfif wa Tassadug)*, diplomas of appointments and pay-warrants *(irqam wa ahkam-i-khidmat wa talab-i-tankhah)* of the Beglar-Begis, the Khans, Sultans, *Wazirs* and *Mustaufis*, *Kalantars* and of the victorious armies *(asakir-i-mansura)* submitted to the *Wazir-i-Diwan-i-Aala* passed through him with his endorsement and under his seal, and no documents were to be recorded in the revenue offices without his knowledge and testimony.[227] In all financial transactions his endorsement was a necessary condition[228] According to the author of *Tarikh-i-Alam Aara Abbasi* in 1094/1621, during the scrutiny and audit of the revenue account of Khwaja Mohammad Reza Fidvi, who held the post of *Wazir* of Shirvan and Azarbayjan for ten years, Qavama Isfahani, the *Mustaufi-ul-momalik*, detected loss of Government money and put a large sum to his debit. Fidvi did not accept the charge of defalcation and contented that the debit, in question, was available at the head quarters as had been recorded and testified by his financial agents The matter was reported to the Shah, and was examined under his orders It was found that a large sum was due from him The Shah ordered that the debit be shown against the arrear salaries o Khawja Mohammad Reza Fidvi, and that the drafts be issue on account of the debit in favour of the payees[229] Th *Mustaufi* of State provinces, the *Nazir* and *Darogha-i-Dafta Khana, Sahib-e-Taujih, Zabita-navis* and *Avaraja-navis* wer appointed on his recommendation and were under his order whereas, appointment of the writers *(muharriran)* of *Diwa* office was made on the proposal of the heads of departmen and his recommendation and all of them were answerable him[230] And as the accountant and auditor general, it w within his competence to scrutinize and audit the accounts

navis[222]

Besides, being private secretary to Shah and the court chronicler, the *waqia-navis* acted as a deputy to the *Wazir-i-Aala* and in his absence discharged his routine duties in the royal assemblies[223] In the administrative complex of the Safavid government with its characteristic device of sharing or mutual sharing of powers, though, the *waqia-navis* was an subordinate to the *Wazir-i-Aala* and discharged functions like the secretary for home and foreign affairs, yet because of his proximity to the Shah and the confidence reposed in him, he exercised great influence on the frontier chiefs and the nobles the court and acted as an important link between the court and the bureaucracy and kept the powers of the *Wazir-i-Aala* under check and restraint and prevented him from being too presumptuous and consequently from transgressing the limit of his authority

Mustaufi-ul-Momalik

The *Mustafi-ul-Momalik* was the deputy and technical assistant to the *Wazir-i-Diwan-i-Aala* in financial matters, and acted as the accountant and auditor general of the empire His importance lay in the fact that all revenue and financial transactions, whether of the *momalik* (provinces) or of the *khassa* (crown domains) were directly or indirectly controlled by him[224] As the head of revenue department, he was responsible for the income and expenditure of the empire His duties were to formulate rules and regulations and fix the rates of revenue and prepare the budget.[225] All the revenues of the empire were realized and disbursed according to the *nuskhajat* (schedules) prepared in his office and sent to the officials concerned.[226] Orders concerning all kinds of *Tiyul* (assignments), *Iqta-i-tamiliki* including beneficent grants

to the *Vazir-i-Aala*, who presented them to the Shah for his orders[213] All orders *(raqams)* pronounced by the Shah either verbally *(mushafahe)* or dictated on the petitions and memorials *(arauz-wa-fusul)* of the nobles whether under the confirmatory memo *(Taliqa)* of the *Vazir-i-Aala* or bearing the attestation of individual nobles under the formula "*hasb-al amr-al-aala*", were handed over to him. He composed drafts *(mussavada-i-daftri)* of those orders and sent them to the scribes concerned to put them in the due form of mandates[214] The fair copies of orders *(arqam-i-bevadi)* relating to appointments to civil posts and grant of ranks to nobles *(raqam-i-khudmat-wa-mansab)* and assignments *(tiyul)* attached to those posts, were submitted to him and he traced the toghra in black ink, and transmitted them to the *wazir-i-aala* to confirm and affix his signet for final submission to obtain the sovereign's seal *(mohr-i-mehr-aathar)*[215] As the court chronicler, the *Waqia-navis* received all abstract despatches *(khulasajat)*[216] sent by the secret agencies *(Jasusan)*[217] and the *Waqia-navis* from all over the empire,[218] and also the reports of provincial chiefs and officials (Omarah-wa-hukkam),[219] he prepared a resume of all the despatches and reports and placed them before the Shah He maintained a record of all important events of the empire and presented his annual report on the eve of New Year's *(Nauruz)* assembly [220]

The matters relating to diplomatic affairs and foreign nationals were primarily dealt with by him All the details regarding the foreign nationals and emissaries such as identity, time of arrival, purpose of visit and place of sojourn were recorded and maintained by him[221] Similarly all letters of credentials and greetings presented by the ambassadors on behalf of their respective rulers along with the Shah's observations and addresses were recorded by the *waqia-*

contents of the two posts – the *waqia-navis* and the *Majlis navis* *Waqia* means "an event of importance" and as such the *waqia-navis* was a 'Recorder of important events, whereas the *Majlis*, means "an assembly", and the *Majlis-navis* was one who recorded the proceedings of the royal assemblies According to the author of *Tazkirat-ul-Muluk* "as all the replies to the petitions and memorials submitted to the Shah were written by none other than the *Waqia-navis*, he was also called *Majlis-navis*.[210] In the context of the duties assigned to the *Waqia-navis* who was also designated as the *Majlis-navis*, he had two-fold functions.-

(i) Recording of the Proceedings of the Royal Assemblies,

(ii) Recording of important events of the empire Mirza Tahir Waheed, who was appointed *Majlis-navis* by Shah Abbas II in 1055/1645 also confirms that "the *Majlis-navis* is commissioned to write down the important events *(Jawahir-i-Waqiat)* of the eternal Kingdom."[211] Therefore, the *Waqia-navis* or *Majlis-navis* was one and the same official, and his duties and functions were identical He was both a private secretary to the Shah and also a court chronicler As a private secretary to the Shah, he received and recorded all petitions and memorials sent by the nobles and provincial chiefs *(araiz-wa-fusul-i-omarah ke az momalik-i-mahruse bi-paya-i-sarir-i-aula firastada shavad)*, and read them over to the Shah in general and private assemblies and wrote replies to the letters received for the court [212] Writing about the duties of the *Ishiak Aqasi Bashi*, the author of *Dastur-ul-Muluk* adds that the petitions and memorials of the frontier chiefs *(araiz-wa-fusul-i-Omara-i-Sarhadat)* and of the Shamkhal and Osmi tribes were received by the *Ishiak Aqasi Bashi*, whereas those of the *valis* of Arabistan, Georgia, Kakht and Kartil were submitted

and mortality of the horses and mules were also confirmed by the *Nazir* together with the ***Ameer Akhor Bashi*** (chief stabler)[203]

(8) In the beginning of rains every year, he would depute the chief architect to inspect the building and to undertake necessary repair works According to the author of *Dasturul Muluk*, the employees and the staff of state buildings, gardens, baths and ice-stores *(yakhchal)* were also under the administrative control of the *Nazir*[204]

(9) Grants of robes of honour and rewards as ordered by the Shah were arranged by the *Nazir*, with the sanction of the *Wazir-i-Azam* And all silken textile meant for royal robes and the dresses of dignity for yearly official vestments, which were to be supplied by the provinces were, with the approval of the *Wazir-i-Azam*, requisitioned by the *Nazir*, who would depute his subordinate officers to go to localities and to send the required textile to the capital[205]

(c) The Waqia-Navis or Majlis-Navis

The *Waqia-navis* was also called *Majlis-navis* He held very high rank in the central hierarchy of the Safavi government, and was one of the great nobles of the court, wh constituted the imperial council and the cabinet and had th title of the *Moqarrab-ul-Khaqan*[206] By virtue of his exalte position, he had free access to the shah in all his general an private assemblies and was his close confident.[207] He wa reckoned next to the *Wazir-i-Aala* in rank and dignity,[208] an sat left to the Shah in royal assemblies, and recorded all hi decisions and orders and conveyed them to the official concerned and was, therefore, called left-hand minister.[209]

Etymologically, there was a distinction between th

(3) In case of monthly purchase of articles the overseer (*Saheb-i-Nasq)* obtained invoices from the elders of the guilds and handed them over to the *Muhtasib-ul-Momalik* to prepare a list of fixed prices under the supervision of *Nazir-i-Buyutat*

(4) The *Nazir* also caused the expenditure to be prepared monthly returns recorded in the daily register of expenditures as sanctioned by the Shah and also the extra expenditure incurred on account of assemblies banquets given to the dignitaries and other expenses thereof. The monthly returns of expenditure were sent to the *Nazir-i-Buyutat* who compared them with original sanction order and after being counter-signed by the *Nazir-i-Buyutat* were sent to the incharge of payment-counters *(Araba-ut-Tahvil)* for verification and record in their respective register.

(5) The *Nazir* also used to dispatch every year his delegate to the state provinces to procure the articles for the use of the imperial household. In case of non-procurement the storekeepers reported to the *Nazir-i-Buyutat* who proposed to the *Vazir-i-Azam* for necessary allotment of funds from the state treasury.

(6) The *Nazir-i-Buyutat*, once a year, inspected the review of the *Buyutat* employees and officers, and all matters concerning their pay and leave were confirmed by him.

(7) He also inspected every year, the rally of camels and examined their conditions.[202]

The author of the *Dastur-ul-Muluk* adds that in case of loss or mortality the brand lists containing the details of camels concerned were, with the concurrence of the *Ishiak Aqasi Bashi*, destroyed and certificate for writing off their numbers were issued and forwarded to the department concerned for record in the proper register, likewise the loss

and functions of the *Nazir-i-Buyutat* as such:-

(1) In the beginning of every year, he issued orders to the *Musharrifs* of each of the imperial workshops and stores to cause to prepare with the help of *Sahib Jamaan* (store-keepers), a half-yearly estimate of expenditure to be incurred on the imperial house-hold and, a list of articles required for the various workshops and stores thereof, on the basis of the stipulated annual allotments in cash and kind from each of the provinces The budget estimates and demand lists were then scrutinised by the *Wazir-i-Buyutat* who made necessary endorsement and put them up to the *Nazir*.

The *Nazir-i-Buyutat* under his seal passed the budget estimates prepared by the *Musharrifs* of the household department and forwarded them to the *Vazir-i-Azam* making endorsements in favour of the storekeepers and authorising them to take delivery of the articles and to receive the cost subject to the production of necessary receipts.

(2) In case of annual purchase of articles for the use o' imperial household, the *Nazir-i-Buyutat* nominated a delegat from amongst his subordinates, who convened the *Wazir-i Buyutat*, the *Muhtasibul Momalik* and the *Mustaufi* of Isfahar and the elders of guild who sat together and fixed the price c the articles The samples were approved and sealed The pric lists were prepared and sealed with the seals of the sa officers and the *Nazir* and were handed over to the storekeep (*Saheb-i-Jama*) for the purchase of necessary articles f consumption during the year according to the approved ra and samples and pay the prices of the articles from allotment at their disposal In the case the *Nazir* felt convin that the prices were quoted at exaggerated rates, he c decrease the prices so fixed

state services; and no payment could be made without his *tahqa*.[191] The beneficient gifts like *Suyurghal*, *Madad-i-Maash* assigned by the *Sadr* must also contain his endorsement

All reports and recommendations of the *Mustaufi-ul-mamalik*, the *Nazir-i-Bayutat*, the provincial *Vazirs*, the accountants and revenue collectors, were submitted to him either for his disposal or for onward transmission.

All records of revenue collection and disbursements, returns and clearance certificates from every province of the state were received in his office, and recorded in the respective departments under his seal and signature.[192] As the head of state administration he presided over the meetings of the state officials and the members of the imperial cabinet held every morning in the *Kishik-Khana* (Guard house) situated at the entrance of Ali Qapu Matters of day-to-day administration were discussed in the meeting and necessary decisions were taken and reported to the Shah for the final decree.[193]

Thus says Sherley"

"The *Vazir*, sitteth every morning in counsel about the general State of all the king's Provinces accompanied by the king's counsel, Advocates, Residents and the Secretaries of state, there all matters are heard and the opinion of the counsel written by the Secretaries of State; then after Dinner the Counsel or such part of them as the King will admit present those papers, of which the King Pricketh those he will have proceed; the rest are cancelled."[194]

The Nazir-i-Buyutat

The *Nazir-i-Buyutat* besides the duties which he discharged as the comptroller of the Shah's house-hold, also

appointments to the high offices whether of the court or of various seats of government were made on his recommendation [182] And orders of appointments, dismissals and death-warrants must bear his signet before they could receive the sovereign's[183] seal According to Chardin, an order bearing Shah's seal was not deemed authentic and valid unless it contained the signet of *Vazir-i-Azam* [184] Appointments to lesser posts in government were made by the *Vazir-i-Azam* himself on the recommendation of heads of the departments concerned [185] Complaints of malversation, tyranny and oppression against provincial governors and other officers of the state provinces or other administrative units were made to the *Vazir-i-Azam*, in the first instance, and, in his absence the *Diwan Begi* took cognizance of such cases, and reported the matter to the Shah [186] Over and above this, all cases of violation and transgression of the established and customary laws *(Qanun-i-haq-wa-hissab)*, *Umur-i-mustamarri-wa-mamool)* on the part of the nobles of the court *(umarah)* and the Pillar of the mighty empire *(Arkan-i-Daulat Qahira)* were reported to him, and he issued necessary interdictions and warnings to them In case of disregard of his forbidding and prohibitions, he brought the matter to the notice of the Shah and acted according to the imperial order [187]

The *Vazir-i-Azam* was the head of the revenue and finance of the State and the *Khassa*. The *Mustaufi-ul-Momalik* was his principal assistant in matter of revenue and finance.

In his capacity as the minister of revenue and finance he settled all matters relating to the revenue of the provinces and the *Khassa* [188] He suggested ways and means for augmenting the sources of revenue [189] He enquired into the conditions of the peasantry and made reduction or remission wherever necessary [190] He was the pay-master general of all category of

officially designated as the *Vazir-i-Diwan-Aala*. In his capacity as the representative of the Shah, his powers were as enormous as those of the Sovereign's except that he could not dismiss the officials appointed by the Shah or pass death sentence against any citizen of the State.[174] The *Vazir-i-Azam* continued in his office so long he enjoyed the confidence of the Shah, who created him as his political, administrative, executive and financial agent; but, in practice he owed his office to the goodwill of the nobility and the royal *harem* as well.[175] He was very scarcely executed, and in case of incurring Shah's displeasure his properties were confiscated, and he was either exiled or placed under guards in his own house.[176] *Zahire-i-Tarrishi*, a contemporary author of the work entitled *Shabnam-i-Shadab*, has, in his characteristic ornate style summed up the duties of the *Vazir-i-Azam*, whom he styles as the *Dastur Muazzam*, as such "In accordance with the orders of the Command he is commissioned to regularise and systematise the affairs of the state and to manage the incomes and expenditures, and to alleviate and repair the loss of every region and country, and to promote the affairs and interests of the cultivators. And according to the wishes of the august person (Shah) he is engaged in bettering the condition of the general populace and improving the lot of the afflicted and uplifting the poor and the needy."[177] The *Vazir-i-Azam* was the mediary through whom all affairs pertaining to the state could be transacted,[178] and as such held an overall charge of all the state departments: civil, financial and revenue including diplomatic relation,[179] foreign trade[180] and military organisation[181] and they all functioned under his superintendence and guidance.

As the head of civil administration he was committed with the matters of prime importance. All important

PART – III

State Hierarchy

As already discussed in the foregoing chapters, the Shah was the main nerve of the entire administrative system of the Empire But for the day-to-day administration, he had delegated his civil, financial and judicial authority to a hierarchy of officials presided over by the *Vazir-i-Azam* and the *Sadr* respectively And the texture of state hierarchy was so dexterously interwoven with the thread of checks and balances that the state dignitaries, in spite of their powers and prerogatives, could not act independently even in their own spheres without taking their counter-parts into confidence

The Vazir-i-Azam:

Under the early Safavid, the highest dignitary and defacto ruler of the realm was the person who was designated as the *Vakil-e-Nafs-e-Nafis Humayun* or the *Vakil-i-Mutlaq* The *Vakil* actually held the sceptre of absolute authority, and was the Shah's virtual representative in the sphere of administration But in course of time, the baneful effects of a highly centralised political entity were visualised, and to checkmate the enormous powers grabbed by the prevailing *Vakil*, a cautious policy of phased decentralisation of powers was adopted by Shah Tahmasp and brought to completion by Shah Abbas I The earlier *Vakil-i-Nafs-i-Nafis Humayun* or *Vakil-i-Mutlaq* yielded place to the *Vazir-i-Diwan-Aala* who emerged in the political arena of the Safavid administration as the *Vazir-i-Tafvizi* of the Islamic jurists. He bore the title of *Etamad-ud-Dowla*, or the trusted of the State, and was

(ii) *Imperial Cabinet and its function*

Besides, the council or the *Janaqi*[171] as it was called there was another, inner circle of a group of officials composed exclusively of the chief officials of the civil and military departments of the state, that is "*Qorchi Bashi*", the *Qullar Aghashi Bashi*, the *Topchi Bashi*, *Vazir-i-Azam*, *Diwan Begi*, *Waqia Navis* and these seven chief heads of the department who were called the 'Pillars of the mighty empire' constituted the body of the inner ring of the council. This body acted as the imperial cabinet. The members of the cabinet used to meet every day under the presidentship of the *Vazir-i-Azam* in the building of the *Kishik Khana*, and discussed matters of the day to day administration and problems of their respective departments.[172] It afforded opportunity to the heads of the state to discuss the problem of their departments with all intent and purposes vis-à-vis other departments and to formulate policies with joint responsibility to be adopted after obtaining the assent of the Shah. They were granted audience by the Shah after dinner" and each one of them assisted by the *Vazir* and the *Mustaufi* of the department concerned presented the report of his departments to the Shah and obtained his orders or approval regarding the important state matters.[173] They also expressed their opinion on important matters, which could not have been possible in the general council.

In this way there was a closer contact between the Shah and the ministers who kept him informed about the important affairs of the state.

The cabinet was purely of a consultative and administrative nature, and was designed to maintain a sound working equilibrium in various departments of the state. It also contributed much towards counter-acting the activities of the officials at variance with each other.

and the two eunuchs whose designations are not mentioned [159]

During the reign of Shah Abbas II, we find the same set of grandees. With a further addition of the *Amir-Akhor-Bashi* (the chief stabler), in the sovereign's suit, who were ordered to wait upon him while he held the public court thrice a week in the *Talar-i-Tovila* [160]

The varying number of the nobles of the council from time to time very clearly suggests that the council was not a well constituted body, rather it was a creature of the Shah who on important occasion would convene, either all his great nobles or the chosen few to seek their advice or to add to the grandeur of the royal court It was this character of the council that led Chardin to remark that there was no council of state in Persia similar to the European institution [161] The council was usually called on important occasions to deliberate and decide the important state matters like the question of succession,[162] declaration of war[163] and making of peace, and more especially in the event of foreign aggression and threat to internal tranquility,[164] plans of military strategy and operation were decided in the council [165] The members of the council were also required to be present on the eve of the royal audience and at receptions of regal personalities [166] The function of the council was merely advisory and the final decision always rested with the Shah. The Shah either accepted the advice of his nobles or took recourse to divinity[167] and oracle or took auguries from the holy Quran,[168] *Diwan-i-Hafiz*[169] and the *Kara Majmua*[170] of Safiuddin Ardabili.

Though the functions of the council were merely to advise the Shah on important matters yet in actual practice, the great nobles wielded much power and authority during the period of regency and in the regimes of weak rulers.

Chapter – II

(i) ***The Council of Ministers***

The Shah of Persia was associated with a council of Ministers which was composed of the Chief of the nobles of the court, who are referred to in the contemporary chronicles as the *Rish-Sufidan* (Elders) or the *Omara-i-Daulat* (the nobles of the court) According to the author of *Tazkiratul Muluk* "the *Amirs* belonging to the gate of palace, who all appear at the Shah's court, and of whom each one is honoured with a special charge, each of these four are called the "Pillars of the Mighty Empire" These four were the *Qurchi Bashi*, the *Qular Aqashi* (The chief of the slave contingent)[156] the *Ishiak Aqashi* and the *Tufangchi Aqasi* (the chief of the artillery) These four dignitaries of the court together with the *Vazir-i-Azam* (Grand Vazir), the *Diwan Begi* (the chief criminal judge), the *Waqia Navis* (the secretary), making a total of seven persons constituted the body of the council of the *Amirs*[157] The author of *Tazkiratul Muluk* also tells us that in the last days of Sultan Husain, the *Nazir-i-Buyutat* (chief of the imperial House-hold) he *Mustaufiul Momalik* (auditor general) and the *Amir-i-Shikar Bashi*, (grand master of games) were also included in some of the meetings of the council. In the case the council was convened for the purpose of deciding military action, the presence of *sipahsalar* (commander-in-chief) was a necessary condition[158] But much before the time of Shah Sultan Husain, the council which met to decide the succession of Shah Abbas I, according to Chardin, included besides the regular members of the council as enumerated by the author of *Tazkiratul Muluk*, the nobles like the *Nazir-i-Buyutat*, the *Mostaufi-ul-Muluk* and the *Hakim Bashi*, the *Amir Shikar Bashi*, the *Mehter*

which he exercised in this instance upon the man to whom he had greater and more substantial obligations, than to all men living, convinced all the Grandees that they had to do with a sovereign that would govern by himself, and whose ministers should be mere ministers, that is to say, always very dependent and subordinate."[151]

And a weak and incapable ruler like Shah Muhammad Khudabanda would let the rebellious nobles to kill his wife in his own presence and would leave all the grand affairs of the empire in the hands of the nobles of the court and the *harem*.

The practice of consigning heir apparents to the *harem* proved fatal to the interest of the state, for when they came out from behind the "Silken Curtains" to occupy the throne were mere puppets in the hands of the nobles of the court and eunuchs of the *harem*, who virtually ruled over the kingdom. Thus observes Krusinski "as to grand affairs, such as making peace or war, treatises with foreign powers and the nomination of the Viceroyships or government of provinces and lesser towns as well as of all subaltern offices, all this was reserved to the Sovereign Senate of the Eunuchs."[152] And when the sagacious policy of Shah Abbas I, and his immediate successors, "to punish the great and rich with corporal pain and on the contrary, the vulgar and the poor with pecuniary fines[153]", was reversed to "Forfeiture and Fines[154]", the selfish nobles of the court once again emerged as a great force and "the Empire which was once so is it terrible to the Turks which is the greatest now is[155]" collapsed like the house of cards.

throne and the exalted office of the "*Vakil*".

The early period of Shah Tahmasp's reign (A H 930-40/A D 1524-34) witnessed the most tumultuous period of the baronial ascendency The factions of the Takkallu and Ustajlu tribes their bid to grab power waged a sanguinary war which posed a serious threat to the very existence of the empire The period intervening the death of Shah Tahmasp I and the accession of Shah Abbas I, was yet another period of serious confusion and chaos, in which the nobles had become all powerful and reigned supreme According to Munshi Askander Beg "no work of the administration could be carried out without their approval [147] Their interference in administration, and their whims and caprices prevailed to such a degree that they openly challenged the authority of Queen Khairun Nisa Khanam who held the administration on behalf of her incapaciated husband, Mohammad Khudabanda As she disregarded the advice of the important nobles of the court, and tried to rule on her own, she had to face the fury of the rebellious nobles and was ultimately murdered after being snatched from the lap of her wailing husband [148] Mirza Salman Jabiri, the *Vazir-e-Azam*, too, lost his head on this very count [149] The power drunk nobles even compelled Prince Hamza Mirza to divorce his wife, who was a daughter of the murdered *Vazir-i-Azam* [150]

The relation of the Shah vis-a-vis the nobility depended squarely on the stature and personality of the Shah himself A powerful and politic ruler like Shah Abbas I or a capricious tyrant like Shah Safi would reduce the nobility to a non-entity and complete servitude. Writing about Shah Abbas I, and the severity with which he dealt with his tutor and powerful *vakil-i-mutlaq* Murshid Quli Khan, when he wanted to rule presumptously, Krusinski observes, "The too cruel severity

charge of provincial governments or serving at the court held their post and position at the will of the Shah. The *Beglar-Begis* the Khans and the Sultans continued in their offices for life,[144] so long they remitted taxes to the state exchequer and remained faithful to the king Their continuance in office was confirmed by the Shah through the yearly investment of *Khilat*, and were seldom displaced "Unless they had given occasion by too flagrant acts of injustice, or unless it was to promote them to their considerable stations "[145] In case of death or promotion to higher stations, the sons and brothers of ex-governors and rulers were nominated to those offices provided they had shown exemplary feats of valour or fidelity or could fill in State's Coffers [146]

Disobedience to imperial commands or delay in responding to the call to report at a battle field were punished by summary dismissal and forfeiture of estate In case of high treason and sedition, the guilty nobles were either slain, flayed alive or sewn in cow's skin The chopped head of the rebel and traitor was displayed at the main gate of the capital city Meritorious services were rewarded with increase in post and position

The first category of nobles being away from the centre was less prone to take active part in the court politics and meddle with the state affairs unless their own interest was involved But the most important group of nobles was that of the court Although they, too, held their post and position at the Shah's pleasure and were subservient to him yet being in close touch with the court and its politics, they never failed to measure their strength in the regimes of weak rulers and periods of crisis and turmoil They fished in the troubled waters, and endeavoured to promote the interest of their own groups and clans Sometimes, they had their own nominees fo

annexed to the empire in A H.1006-7 / A D 1598 and Hussain Beg Salvazi was appointed to the government of Luristan [139] In similar circumstances, Kurdistan was also conquered by Ahmad Khan Ardalan in A H.1025/A D.1616 The Khan was rewarded by the Shah with 12,000 gold *tomans*, his own bejewelled dagger and a horse with enamelled Caprisons [140]

Next to the *Valis* were the *Beglar-Begis*, Khans and the Sultans The *Beglar-Begis* were subordinate in rank and position to the *Valis*, whereas the Khans and the Sultans of the various administrative units were under the charge of the *Beglar-Begis* of the respective provinces, and were appointed or dismissed on the recommendation of *Beglar-Begis* concerned [141] The *Beglar-Begis*, the Khans and the Sultans held their rank and position according to the importance and situation of their respective governments

iii) The Nobles of the Court (The Omara-i-Daulat Khana)

As regards the nobles of the court they were four in number and were called "the pillars of the mighty empire" They were (i) the *Wazir-i-Diwan-i-Aala* (ii) the *Qarchi-Bashi*, (iii) the *Qullar Aghsi*, (iv) the *Ishiak-Aqashi-Bashi*; (v) the *Tufangchi Aqashi* and (vi) the *Diwan Begi* and the *Waqia Navis* making a total of seven constituted body of the imperial cabinet [142]

In the later year of Sultan Shah Husain, the *Nazir-i-Buyutat*, *Mustaufi-ul-Momalik* and *Ameer Shikar Bashi* were also included in the meetings of the cabinet. In case the cabinet met to decide military action the presence of the *sipah-salar* was a necessary condition [143]

iv) The Relation of King with the Nobles

All the nobles whether posted at frontiers or holding

Though they were hereditary chiefs, the ruling sovereign had the right "to choose out of the Princes of the one and the same family which so ever be pleased to be governor-in-chief [136]

After the death of Lavand Khan, the Georgian *Vali* of Kakht who was vassal and tributary chief of this dynasty his eldest son, Alexander Khan was appointed to be the *Vali* of the said *Valayat* by Shah Tahmasp I [137]

Simaun Khan, the Georgian *Vali* of Kartil who owed allegiance to the Shah of Persia, was killed in an internecine war by another Georgian noble named Sohrab. Tahmurs Khan, the *Vali* of Kakht in order to gain the favour of the Shah, paid Sohrab in his own coins In recognition of his fidelity, Shah Safi nominated his son Gurgin Khan who had the right of inheritance to the *Valiship* of Kartil from his mother's side.[138]

In case of treason or rebellion, military action was launched against them, and they were either subdued or replaced by an official of the rank of a *Beglar-Begi* appointed by the Shah or were forgiven and re-installed in their position on guarantee of good behaviour in future and payment of annual tribute. For instance the *Vali* of Luristan owed allegiance to the Shah of Persia. But in the beginning of the reign of Shah Abbas I, he entered into an alliance with the Turkish Pasha of Baghdad and resisted the imperial authority and even killed Aghurlu Sultan Beyat who was sent by the Shah to recruit levies Shah Abbas I marched against him to chastise him. On hearing the news of Shah's approach he crossed into Turkish territory and took asylum in the fort of Jangala in Baghdad Allahvardi Khan was deputed by the Shah to deal with him. He besieged the fort of Jangala and after an encounter captured him and sent him to the court. He was executed under orders of the Shah and his two sons were imprisoned in the Fort of Alamut and Luristan was fina

and a horse with gilded saddle and rein.[127] And as guarantee of their fidelity and good behaviour, they were required to send either their sons or brothers as hostage to the court,[128] and were required to pay the stipulated annual tribute in cash and kind. The tribute was generally remitted twice a year; once on the eve of *Nauroz*, and once any time thereafter.[129] The *Vali* of Arabistan paid an yearly tribute of 2,000 *tomans* and made presentments of Arabian horses and mares. The Georgian *Vali* supplied wine, Georgian slaves and slave-girls as presents to the court. The chief of the Bakhtiyari tribe in the first instalment presented 2 heads of mare, nine heads of mule and 50 pairs of royal felcon and 50 *maunds* of saltpeter, and in the second rice, oranges and lemons for the imperial household.[130] The revenues of their government were without specification (*bela bedoon-l-tayeen-e-mablagh-va-miqdar*),[131] i.e., the quantum of revenues of their governments were not to be recorded in the central *diwan*, and they were not required to submit returns of the income and expenditure to the *diwan* office. In case of non-remittance of tribute, under certain circumstances, they were not answerable to the *diwan*.[132] They were also immune from payment of customary commission (*Rusum*) on account of investiture to the central officials.[133] They were also required to furnish fighting forces, and in times of emergency were also called upon to take field in person. For example in the year A.H.1015/A.D.1606 Tahmuras Khan, the Georgian *Vali* of Kakht was called upon by Shah Abbas I to report with his armed forces at the foot of the fort of Shamakhi.[134] In A.H.1037/A.D.1627 Imam Quli Khan, the *Beglar-Begi* of Fars was sent on an expedition for the conquest of Basra and "the *umarhas* of Luristan and Kurdistan were ordered to accompany him on the expedition.[135] The *Valis* continued in their governments so long as they remained faithful and enjoyed the confidence and goodwill of the Shah

Hazrat

(ii) ***Frontier Chiefs (The Umara-I-Sarhad)***

The *Valis* were the vassal and tributary chiefs enjoying considerable independence and special prerogatives in their respective area of administration They had their own courts and were virtually independent in matters of internal administration and maintained their own armies Like the *Beglar-Begis* of Central provinces they enjoyed the special privilege to have a band consisting of ***karna***, long straight trumpets upto 12 in number playing at sun-set, and two hour after midnight, while the ordinary governors had to content themselves with drums, kettledrum and oboes [122]

In the aristocratic heirarchy of the Safavid, the *valis* stood at the highest rung of the tribal hegemoney.[123] The position of the *Valis* was determined according to the area of their respective governments and the importance of the tribes and clans under their charge.[124] The *Vali* of Arabistan was the first in order of precedence and next to him ranked the *Vali* of Luristan Faili, (who was later on designated as the *Beglar-Begi*, but enjoyed the prerogative like the *Valis* of Arabistan and Georgia) and the Georgian *Valis* of Kartil and Kakht, the *Vali* of Kurdistan, who in former times was designated as the *Vali* but was also later on styled as the ***Beglar-Begi*** and commanded great dignity and was the chief of the Bakhtiyari tribe [125]

They acknowledged the suzerainty of the Shah and owed allegiance to him on the condition that their principalities would remain hereditary in their family,[126] the Shah on his part accorded formal recognition to their governments through investment comprising ceremonial robe of honour, a head-wear known as the "*Taj-i-Tumar*", a bejewelled dagger and sword.

judge) and (vii) The *Vaqia Navis*, who constituted the body of the imperial cabinet and were called the "Pillars of the Mighty Empire (*Arkan-e-Daulat-i-Qahira*).

The frontier chiefs (*Umara-i-Sarhad*) and the nobles of the court (*umara-i-Daulat-Khana*) held the first rank in the nobility cadre of the Safavid, and were styled as "*Aalijah*" and having some bearing to the nature of the office held by each of them. For example the *Vazir-i-Aazam* by virtue of the great confidence reposed in him by Shah, held the title of *Itimad-Udowla* (trusted of the State), the *Qorchi Bashi*, being the Commander of the mighty *Qorchi* force had the title of the "*Rukun-us-Sultantat-i-Qahira*[107] (pillar of mighty force), and the *Qullar Aghasi*, as the pivot of the security and integrity of the empire was entitled *Rukum-uddowlah-ul-Ulyatual-Auliya*[108] (Pillar of the great empire).

Similarly some other nobles of the court such as *Ishiak-Aqasi Bashi*[109] (chief master of ceremonies) the *Nazir-i-Buyutat*,[110] the *Majlis Navis* or the *Waqia Navis*[111] (chief secretary to the crown), and the *Divan Begi*[112] (chief criminal judge) on account of their high rank and special proximity to the throne and the person of the Shah were styled as *Maqarb-ul-Khaqan* prefixed with their usual title of *Alijah*.

The second grade nobles of the court, such as the *Hakeem Bashi*[113] (chief physician), the *Muna-jim Bashi*[114] (chief Astrologer), *Muyeer-ul-Momalik*[115] (chief Assay), *Munshi-ul-Momalik*[116] (chief secretary of state), *Mohar-dars*[117] (keepers of royal seal) who were in attendance on the Shah were styled only as the "*Moqarrab-ul-Khaqan*" without the title of the *Alijah*. The others attached to the service of the court and *Harem* such as *Ishiak-Aqasi-Bashi* of *Harem*[118] and other *Ishiak Aqasis*,[119] *Yasavalan-i-Sohbat*[120] and the *Qapuchiyan*[121] (Warders) were addressed as the *Moqarrab-ul-*

childhood had grown up under the shadow of His Majesty's favours, and having become acquainted with his ways, had acquired the capacity of becoming *amirs* and occupying the post of Khans and Sultans Therefore, when some of the Qizilbash *amirs* and governors of state provinces *(mamalik)*, passed away, while among their *oymaqs* (tribes) there was no body worthy to hold the high office of *amirship*, one of the *ghulams* of the private household *(Khassa-Sharifa)* distinguished among his colleagues by his justice, experience, valour and devotion to his majesty, was appointed to be the *amir* of the said tribe and the military force *(Qushun-va-Lashkar)* and the governor of that region "[102] Of them 21 were holding the ranks of the *Vali*, the Khan and the *Amir* at the time of the death of Shah Abbas I [103]

The nobles of Turkoman tribes who formed the tribal aristocracy and those of the non-Turk nobility[104] were usually appointed to key posts in Government such as the Frontier chiefs, viceroys, commanders-in-chief, governors, keepers of the royal seals and chief eunuch of the court and *harem*. The Persian elites were generally appointed to secretarial and financial posts and to judicial offices [105]

Thus the nobility was divided into two categories i e , "Nobles other than of court" and they were called *Umara-i-Sarhad* "frontier chiefs" i e , the *valis*, the *Beglar-Begis*, the Khans and the Sultans

The second category of nobles was known as "*Umara-i-Dar-i-Daulat Khana-e-Mubaraka*"[106] i e , the nobles of the august court They were (i) The *Qarchi-Bashi* (the chief of Qurachis), (ii) The *Qullar Aghasi* (the chief *Ghulams*), (iii) The *Ishiak-Aqashi Bashi* (the chief master of ceremonies), (iv) The *Tufangchi-Aqashi Bashi* (the chief of musketeers), (v) The *Vazir-i-Diwan-i-Aala*, (vi) The *Diwan Begi* (the chief criminal

post "*Wakil-e-Nafs*" with the title of Najm Sani, and was vested with "absolute powers over all other nobles and *wazirs*[100] He led an army against the Uzbegs and was killed in the battle in A H.919/A D.1522. Ameer Nizamuddin Abul Baqui the *Sadr* who was of Persian extraction and was acting as the "*Wakil-e-nafs*" in the absence of Najm II, was confirmed in the post of *Wakil-e-nafs* and continued to hold the office until he laid his life while charging the Ottomans on the plains of Childiran in A H 920/A D 1514

But as the time rolled by the Turkoman nobles called the Qizilbash, who like the "Ummayad Syrians" or the Abbasid "Khorasanians" regarded themselves as the real builder of the Safavid empire became conscious of their might and privileges, and each tribe pressed its claim for the high office of *Wakil* In the first instance, they embroiled among themselves which led to a sanguinary strife between the Takalus and Shamlus during the regime of Shah Tahmasp I, in 932/1525. The tribal consciousness of the militant nobles of the Turkoman tribes or the Qizilbash, as they were called, became more evident in succeeding period, and, in the reign of Shah Mohammad Khodabanda, they openly challenged and flouted the authority of the Persian *Vazir-i-Aazam*, Mirza Salman Jabiri, who ultimately had to lose his head under their pressure[101]

Shah Abbas I, by his fore-sightedness and political acumen perceived the danger ahead and inducted a new section of nobility comprising the Georgian and Armenian and Circassian converts to Islam in the existing, non-Turk aristocracy, whom the author of *Tarikh-i-Alam Ara* calls "the *amirs* who are *the ghulams of the court*" and adds "*a large* number of this category obtained the grace of Islam and the happiness *of serving at this court; most* of them, from their

Part – II

The Safavid Nobility

Chapter – I

(i) *General Composition of the Class*

The Safavid nobility mainly comprised the Turkoman tribes of the Shamlu, Ustajlu, Turkoman, Rumlu, Zul-Qadar, Afshar Qajar, Tukkallu, Baharlu and the Persian Among the Turkoman tribes, the *Shav-Khavand*, viz , the descendants of a side branch of the royal family was the most privileged class The Persians comprising the Talish, Pazuki, Seyah Mansur, Ardulan, Chughani and the Kurd and Lurs of pure Persian origin formed an entirely different class of aristocracy and represented the Iranian traditions In the common pharseology of the Safavid the former was called the Turks and the latter the Tajiks[98] or the non-Turks which suggests that there was dichotomy between the two elements, as there had been formerly between the Arabs or non-Arab or Persian *('ajami)*

But in the formative period of Safavid regime, there was no formal barrier between the two elements of the nobility, as, the Persian and even ecclesiasticals were appointed to the highest post of "*Vakil-nafs*" and held the military rank of *Amirul umarah* For instance under Shah Ismail I, a Persian named Najmuddin Masud entitled Najm I was appointed to the post of *Vakil-e-Nafs* in A H 919/A D 1508 and held the rank of *Amirul Umarah* and "his seal in the *Diwan-e-Aala* was ordered to be affixed over all other seals "[99]

After his death in A H 915/A D 1509, another Persian Amir Ahmad Yar Isfahani, by name was appointed to t

Qizilbash soldiers to perish.[97]

The highly centralised scheme of military operation with joint and well-defined responsibilities had its commendable effects It had created a cohesion and unity of purpose in the great bands of warriors comprising various tribes and clans, who fought shoulder to shoulder with each other and had practically negatived the possibility of a conjunction or federation amongst the aspiring chiefs But at the same time it had one great disadvantage also, as it hampered local initiative and on the spot decisions so essential in war which is needed for rapid and decisive action, and weakened the hands of authority in times of crisis.

high [94]

Thus the remarks of a Venetian merchant who was in Tabriz in A D 1528, "This sophy is loved and revered by his people as a God, and specially by his soldiers many of whom enter in battle without armour expecting his master Ismail to watch over them in fight [95] In case of Shah's preoccupations with other vital problems of the state, the Shah nominated his trusted lieutenants of proved integrity and valour from the ranks and files of various state services to head the army We find the Prime Ministers, *Ishiak Aquasi Bashies* the *Qullalar Aghasi*, the Keepers of seal, the *Yasaval-i-Sohbat* and the Sultans and Khans as being appointed commander of forces from time to time In the event of serious threats, the Shah himself assumed the command and stood at the head of the army, more so, his presence was necessitated according to the custom, if the invading army was led by a ruling chief.

Shah Abbas I on hearing the news of uzbegs march on Tabriz in A.H 1000/A D.1591, despatched a strong army under Farhad Khan.

The general was specially enjoined "to be watchful of the uzbegs' movement and not to engage them in battle; and in case the army was led by Uzbeg ruler, Abdul Momin Khan, he should desist from engaging him in battle as it was against the martial norms and decorum that a *sipahsalar* should engage a ruling chief, and therefore he should report the situation at once to the Court."[96]

Breach of martial decorum was punishable with death. Shah Abbas I, put to death, Husain Beg Shamsuddinlu, the *Yuzbashi* of the *Qurchis* of the Zulqadar tribe, who ventured upon an un-authorised dash with the Georgians in the year A H 1025/A D 1616 and caused a large number of the

the event of war, he issued mandates to his tribal and feudatory chiefs through "swift-footed Qurchis" to muster strong under the imperial banner.[84] The Shah's orders were readily responded to and tribal units commanded by their own chiefs moved to the theatres of operation within twelve hours of the call [85] Disobedience to the imperial order was severely dealt with. Delinquents and procrastinators were deprived of their post and position, and their estates were confiscated.[86] In case of desertion and high treason, the offenders were either killed, flayed or sewn alive in cow's skin.[87]

The Shah, whether or not in the battle-field, himself determined the plan of operation such as the distribution of troop in various flanks and the command of each to be held by a particular general, and decided strategy and mode of warfare [88] The generals were armed with definite and precise instructions and the limits of their authority were defined, and their responsibilities fixed.[89]

The generals were further required to transmit regular reports of their activities in the battle-field.[90] In the event of wars, the Shah issued mandates to the tribal chiefs and heads of clans to supply camels for transport and nominated trusted agents to supervise the arrangement and supply of provisions.[91] In case of emergencies, compulsory military service was proclaimed and it was made incumbent on pain of death for every man of age to render military service when called upon to do so.[92] The members of the secret service of each tribe and clan were required to report the names of the defaulters. The procrastinators and defaulters were killed and their properties were conferred upon the informants.[93] The Shah usually stood at the head of the army. His presence in the battle-field infused extraordinary courage and sense of self-sacrifice in the fighting forces and kept their morale very

and *Dasturul Muluk* his duties were restricted to the exposition of the precepts and injunctions of the holy Quran, and to move the monarch to succour the needy and the scholars and to intercess for the convicted culprits.[75] He also operated the monies of religious fund *(Wajuh-e-Birr-wa-Tasadduqat)*[76] with the accession of Shah Sultan Hussain the period of decadance set in, and when the subsequent rulers "the typical product of *harem* education"[77] occupied the throne, the Persians openly declared "they have nothing of a kind but a bare names."[78]

(iv) *The Shah as the Commander-in-Chief and Head of the State Forces*

In Medieval monarchies, which mainly subsisted on force, the sovereign powers invariably resided in the head of the state. The monarch, by virtue of his position, was the chief sentinel of the realm, and as such, was charged with the obligations of maintaining the territorial integrity and the internal tranquility of the state, and therefore, the highest command of the state forces rested with him Under the Safavid, the military department was the Shah's prime charge and concern and functioned under his direct supervision and guidance

Shah Tahmasp himself says, "I looked into the arrangement of fort, the army, the arsenal and the provisions and did not leave them to the hopes of others"[79]

Tahir Wahid, the historian of Shah Abbas II says that "the Shah paid personal attention to the military administration"[80] The Shah's activities extended to all the spheres of military administration, such as mobilization,[81] equipment and commissariat[82] and plans of strategy and operation.[83] He discharged all the executive and administrative functions relating to military affairs himself

sentence was to be awarded, the Shah appeared in the court clad in a red robe, and the death warrant bore the triple seal of the *Wazir-i-Azam*, the *Sadr* and the *Diwan Begi*.[67] The captives were presented to the Shah with hands bounded from behind[68] The fallen and disgraced chiefs and officials were consigned to prisons ladden with iron chains and collar bands *(Silasil-wa-aghlal)*[69]

The scions of royal house, the chief dignitaries of the state and the army chiefs captured in war were imprisoned in the forts of Alamut and Qahqaha[70] In case of surrender, the rebels appeared before the Shah clad in a shroud with a sword hanging from the neck, which was a sign of complete submission and resignation to the will of the Shah.[71]

But this procedure was not maintained uniformly throughout the period of the Safavid regime and the system varied according to the attitude and sentiment of the ruling monarch and exactly the reverse followed when the religious-minded Shah Sultan Hussain came to occupy the throne in A H 1105/A D 1694 The strict judicial policy of Shah Abbas I, and his immediate successors whereby "the heads paid for the guilt"[72] was changed to 'forfeiture of Estates' and corporal punishments into pecuniary fines.[73] According to Chardin, the peasants seeking remission or redemption in succeeding years on account of drought or natural calamities appeared before the Shah with the bough of trees in their hand to indicate that their harvest had gone dry or eaten by moths.[74] He decreed that all cases whether religious *(Shara)* or customary *(Urf)* should be tried by the ecclesiastical order. It was in his reign that the post of *Mulla Bashi* was created for the first time in the judicial bureaucracy of the Safavid. The *Mulla Bashi* used to sit in the court near the Shah and advised him on points of Quranic Law. According to the authors of *Tazkiratul Muluk*

he attended to the complaints of the aggrieved and oppressed persons coming from other parts of the empire, and on the third day he received presents brought by the *Valis*, the Khans and the Sultans.[54] The details of procedure as were followed in the '*Diwan-i-Mazalim*' of the Mughal Emperor Aurangzeb[55] are not available in respect of the *Diwan-i-Adalat* of the Safavid. The cases were adjudicated according to the law of religion *(muqteza-i-Shariat Muqaddasseh* wa be hasb-i *Qanun-i-Shar-i-anwar)*[56] and the *Sadr* also used to sit in the *Diwan-i-Adalat* to advise the sovereign on points of Islamic law.[57]

The Shah was the supreme judge in penal matters a[illegible] awarded punishment in the first and last resort in case of crime against the State and his own person.

Cases of high treason were punished with beheading and amputation. Disobedience of any of the Shah's orders was regarded as an act of treason.[58] Sometimes, the offender was put to severe bodily tortures, he was either placed in a pill[illegible] and rocked by stretching the body on the wooden instrument or sewn alive [illegible] skin [illegible] or besmeared with wax [illegible] burnt alive.[62] The chopped head[illegible] [illegible] from the main gate of the city [illegible] palace. Riot and rebellion if threatened [illegible] tranquility of the state and assumed menacing propo[illegible] punished with a general massacre.[64] Imposters were [illegible] [illegible] or flayed alive or burnt to death and the heretics [illegible] massacred.[65] Blinding by applying a hot red iron needle [illegible] *(Mil Kashidan)* and strangulation *(Khubbe Kardan* [illegible] were used specially in cases of the members of the r[illegible] family. Delinquent governors guilty of oppression and [illegible] were either killed or dismissed from office and their estat[illegible] and properties were forfeited to the State.[66] When a de[illegible]

cases.[48] The *Waqia Navis*, who attended the Shah, made record of the complaints, and the Shah's verdicts thereon and transmitted them to proper authorities, for execution. Ordinarily, the Shah did not interfere with the dispensation of law whether religious *(Shara)* or customary *(Urf)*; but in case of perverse judgement or of official excesses and oppression, appeal always lay to him and the aggrieved person or group of persons came to the court from far and near to make complaints, and to seek redress against the judgements of the local courts whether of the *Shara* or of the *Urf*. The complaints were thoroughly investigated[49] by trusted agencies nominated by the Shah or referred to local officials for enquiry and report.[50] Generally, civil cases which were tried by the court of *Shara* (religious) or cases relating to non-muslim's were referred to a panel of ecclesiasticals nominated by the Shah himself,[51] whereas the cases relating to other panel matters were investigated by the chief nobles of the court. The reports of enquiries were submitted to the Shah who pronounced his final judgement. There were cases in which the governors found guilty of tyranny and oppression were executed and the *Qazis* were severely reprimanded for giving vaxatious judgements.

The Shah's orders were executed without delay, and to quote Sherley once again "woe be to the *Wazir*, if after the king had pricked bill or supplication, it be again brought the second time.[52] The same practice was followed by Shah Abbas II. He held court of justice *(Diwan-i-Adalat)* thrice a week in palace known as *Talar-i-Tovilla*, both in morning and ning, and had ordered the members of the council to be sent on the occasion.[53] Each day was fixed for a particular up of subjects; on one day he heard the cases of army sonnels, the general public and the *Gholams*, on the other

orders of God, and thus when a report arrives that king has sent for the head of any Governor or the official, the culprit issues forth to meet the executioner of the royal orders, and offering himself for the stroke, requests him to carry his head into the presence of the king, which he gives as a sacrifice to the royal command."[46]

(iii) *The Shah as the Supreme Judge and the Highest Court of Appeal*

Though, according to the Islamic theory, the law was independent of the State, yet the ruler was not altogether excluded from the control over the administration of justice.

The Shah, as such, was the Supreme Judge of the realm and the highest court of appeal, both in civil and criminal matters. The administration of Civil Justice was entrusted to the ecclesiastical order (*Ulema*), who were the sole depositories of legal science and had supreme direction and a decisive voice in question of religious dogmas and the criminal justice was dispensed by lay-magistrates presided over by the *Sadar* and the *Diwan Begi*, respectively. There were two distinct courts of Justice the court of *Shar* (Religious), and the Court of *Urf* (customary court), the chief officials of which were nominated by the Shah himself. Ordinarily, the Shah did not interfere with the dispensation of law whether customary or religious.

There is no mention of any regular court being held by the early Safavid Shahs until the time of Shah Abbas I, who used to sit in audience with the members of his council in the palace of Chehul-Sutoon, every Wednesday, to meet and do justice to his subjects". To quote Sherley, "There came a flood of all sorts of people, rich and poor, and all nations without distinction, and spake freely to the king in their

Izam's signet and the sovereign's seal, assumed the force of imperative commands[39] The royal orders were executed without delay, and to quote Sherley "woe be to the *Wazir*, if after the king had pricked bill or supplication, it be again sought the second time"[40] Iskander Beg informs us that anybody committed with an order, had not the courage to delay even for a moment For example, if a father was ordered to kill his own son, he had to do it, and if out of paternal affection he procrastinated, then the son was bade to kill the father If he too delayed, then another man killed both of them.[41] Takhta Khan, a noble man, who was also a great friend of Isa Khan, i.e *Qorchi Bashi*, was ordered to be killed by his son The royal order was carried out without the least hesitation[42] At the slightest gesture of the Shah's discontent, heads of most powerful nobles and grandees have fallen of their shoulders like the withered leaves in the wilderness, without making the least stir[43] Writing about the terror of imperial wrath, Chardin says "that a nobleman, Rustam Khan by name when he came from the presence of the Shah, said that whenever he returned from the court, he always felt if his head was standing upon his shoulders, and looked into the mirror to ascertain it[44] Not only that, often his joke has played havoc Shah Safi's most powerful Grand *Wazir*, Saru Taqi (A H 1044-55) became enamoured of a young slave lad The master of the salve acquainted the Shah with the design of Saru Taqi. Shah Safi who was then in a jovial mood, smiled and said jestingly, "go and castrate him." No sooner the Shah uttered those words than the inhuman act was perpetrated upon Saru Taqi.[45] Thus remarks Manucci " .. they hold him king in such a esteem that no one makes so bold as to speak against him or to evade obeying his orders. When he sends an order to behead any grandee, no one raises the least opposition or utters the least contradiction. The orders of the king are considered to be the

errands reported to the Shah, before departure to their destinations, and received written directions and instructions as to the commissions and omissions of their assignments contained in the letters-patent known as *Dasturul Amal*[29] They were required to transmit regular reports of their activities to the imperial court The Shah kept himself informed "not only of the general state of the provinces, but of the particular administration"[30], through specially appointed officers known as the "*Waqia Navis*"[31] who were ordered to send reports once a week from all parts of the state[32] According to the Chardin, there was a net-work of espionage system throughout the empire.[33] The reports were sent through chapars[34] All official reports and representations meant for the Shah, were sent to the Court Minister (the *Majlis Navis* or the *Waqia Navis*) He read them to the Shah in a private or general assembly and drew up their replies[35] The Shah attended by the *Majlis-Navis* or *Waqia-Navis* received the members of the council, that is, the *Wazir-i-Azam*, the *Qorchi Bash*, the *Qullar Aghasi*, the *Tufangchi Aghasi*, who presented reports of their respective departments. The muster-rolls of the *Qorchis*, the *Qullars* and *Tufangchis* were read to Shah by the *Wazirs*, the *Mustaufis* of the departments concerned The *Diwan-Begi* (the chief criminal judge), took cognizance of complaints of oppression and violence in absence of the Grand *Wazir* and submitted the report of inquiries and obtained Shah's decisions for final execution[36] The *Nazir-i-Buyutat* presented the household budget This part of the business, as Sherley informs us, was transacted after dinner[37] Shah's order whether verbal *(Mushafaha)* or dictated to the officials on their memorandum or his final order, were issued under the formula "*hasb-ul-hukm-al-aala*" that is by the order of the Supreme Command and handed over to the *Majlis Navis*, who put them in due form of *Firman*.[38] All royal orders, after having received the *Wazir*

with absolute power Thus remarks Krusniski, "The too cruel severity with which he exercised in this instance upon a man whom he had greater and more substantial obligation than all men living, convinced all grandees that they had to do with a sovereign that would govern by himself, and whose ministers would be mere ministers, say always dependent and subordinate."[24] Even during the most tumultuous period of baronial ascendancy, intervening the death of Shah Ismail II and the accession of Mohammad Khudabanda, when the reins of administration were for some time in the hands of Shah Tahmasp's daughter, Princess Parikhanam, the work of administration was carried on under her orders through the agency of her maternal uncle, Shamkhal Khan Charkas.[25] The incapacitated and titular Shah Mohammad Khudabanda himself was, represented in administration by his heir apparent and *Vakil*, Prince Hamza Mirza Thus says Malcolm, "The fortunes of that monarch (Mohammad Khudabanda) had for many years been upheld by the character of his eldest son, and his power terminated with his death."[26] But the reverse followed when weak rulers like, Shah Sulaiman and Shah Hussain succeeded

As the supreme executive of the state, all final decisions regarding public and state affairs, foreign or diplomatic, rested with the Shah, he had the paramount right to negotiate treatises and make peace, and declare war with foreign powers To give amnesty to the fallen and vanquished, and pardon to the offenders, who sued for mercy, and the awarding of death sentence[27] were amongst his regal prerogatives All appointments and dismissals of the chief officials of the state and those of various seats of government, were made by him under his seal, called *'Mohr-i-Mehr Aathar.'*[28] The officers appointed to various seats of government or to diplomatic

Persians, that kings are subject to no law, and that whatever they do, they commit no sin."[21] The Safavids had succeeded to a traditional legacy of the Asiatic potentates. Thus says Rawlinson "The Persian kings held the same rank and position in the eyes of their subjects, which the great monarch of Western Asia, whoever he might be, had always occupied from time immemorial He was their lord and master, and absolute disposer of their lives, liberties and property, the sole fountain of law and right, incapable of himself doing wrong, irresponsible, irresistible, a kind of God upon earth, one whose favour was happiness and at whose frown men trembled, before whom all bowed themselves down with the lowest and humblest obeisance."[22] They had other advantages too The dynasty had sprung up with full martial spirit and based on religion, which gave the ruler a religio-political status of an in-estimatable character

(ii) *The Shah as the Ultimate Executive Head of the State*

The Shah was not only the symbolic head of the State he was the main spring of the entire administrative machinery a virtual dictator and power personified He personall attended to all matters of importance, and looked into th minutest details of administration

Shah Abbas I brought a drastic change in t' administrative setup of the government His regime stands (markedly in the internal structure as well as in its politi attitude He was in fact 'the restorer of the Monarchy"[23] never allowed his royal prerogatives to be exercised by official, however trusted he might be. To quote an insta Murshid Quli Khan who had been his tutor and indepen Vakil (*Valik-i-Mutlaq*) and to whom he owed his crown to lose his head, when he wanted to rule contumaciousl

risk of inviting a general upsurge and consequent elimination of the sovereign power.

And it was in this restricted sense that the Ṣafavid Shah was an absolute and despotic ruler: his person being the only and sole fountain from where flowed all currents of power affecting all branches of administration He was essentially a temporal head exercising ultimate executive, judicial and military authority over the empire

Chapter – II

(i) *The Shah as the Temporal Head of the State*

Theoretically, the Mohammadan polity as embodied in the divine code (Quran) is based on freedom and equality. It aimed at complete negation of all sorts of regimentation, but in actual practice all powers centred in the sovereign who presided over the destiny of his people. The genesis of such a vast prerogative may be traced back to the days of the Ummayads, when Ameer Moaviah abolished election and established hereditary Caliphate in his own house. The vox-populi was suppressed and the seeds of despotism were sown on the soil of Islamic Republic. The subsequent ruling house, irrespective of their affiliation to different schools of religious thoughts, found the precedents of the so-called Islamic Republic to their advantage and benefit as a means of supporting their authority. Thus the benevolence of Islamic Utopia, which envisaged freedom and equal opportunities to all was "reduced to a monstrous thraldom."[20] Though the Muhammadan Jurists hold the sovereign responsible for his mis-deeds, and subject him to a fine of blood and compensation for injury to private property, yet in practice, to quote the words of Krusinski, "for it's a Maxim among the

royal power was reborn in Persia with the full prestige of its magic origin"[15] History, however, does not vouch-safe the contention of Mr Savory that the legend of invincibility and quasi-divine status of the Safavid was destroyed at Chaldiran,[16] rather it continued to be a very potent constituent element of the Safavid sovereignty until the death of Shah Abbas I It was after his death that 'Persia ceased to prosper'[17] and that 'old stimulus'[18], and 'dynamic ideology'[19], to quote these words of Professor Minorsky "gave way and process of disintegration set in, which finally brought about the fall of this great empire

The Safavid thus armed with the unique prerogative united and welded the Iranian and Turkoman elements into one national whole and wielded the sceptre of absolute authority over their subjects

In spite of the quasi-divine status attributed to the early Safavid Shahs by their Sufi devotees, an ordained priesthood which is an essential ingredient of a theocratic state is not to be found in the Safavid institution of Kingship The Shi: Safavid were the head of a theocratic state, applying and enforcing the divine law as lay followers, having belief in th precepts of Islam and Law of *Shariat*, claiming no divinity The Safavid state, therefore, in its nature and principle was despotic monarchy, in as much as, the essential elements despotism, that is to say, the will of the monarch and the fe of the governed were ingrained in it to an unlimited degr but in actual and general practice the despotic absolutism w moderated by an elaborate system of executive and judi machinery and softened by the justness of proceeding thro the instrumentality of an irrevocable code of divine law established principles of customs and conventions which circumstances could be superseded by enactments except

cept them as a sort of penance for their misdoings.[7] The sacrificing of one's life was believed to be an act of the highest degree in the cause and service of the *Murshid-i-Kamil*.[8]

Thus the religious partisanship of the Iranians coupled with the unqualified submission to the decree of the *Murshid-Kamil* resulted in evolving the Safavid institution of kingship and gave them a national and religious status

The religio-political status of the Safavid Shahs was a unique phenomenon of the mediaeval Asiatic history, which neither the Turkish and Mongol Khans, nor their contemporaries, namely the Ottoman Sultans of Turkey and the Mughal kings of India ever enjoyed The Turkish and Mongol Khans were merely political and military heads. In Turkey, the evils of despotism were counter-balanced by the existence of the codified religious law, known as the "*Multeka*"[9] and the *Mufti* would declare him infidel, "if the Sultan were to omit the indispensable preliminary of the *fatwa*."[10]

The benevolent despotism of the Mughal kings of India, was productive of the fear of rebellion of an overwhelming majority in a foreign land But the halo of spiritualism and sanctity had cast such a spell of awe and reverence around the early Safavid Shahs, that there never was imposed any outward restraint upon the exercise of their vast powers, except their own sense of justice and respect for the divine law.[11] The Shah's words were supposed to be divinely inspired[12] and his orders were like the irrevocable heavenly decrees.[13] It was generally believed that if any one lied to him, he was informed by the spirit world.[14]

To quote Professor Minorsky "Towards A D 1500 the

fundamentally from that of the concept of the Islamic sovereignty in general, in as much as the Safavid claimed a delegated authority vested in them as being the agents of the lawful legates of the *Imam* [2] in opposition to the claim of individual right to Caliphate as asserted by the Muslim monarchs of Asia

(ii) Basis of Authority and Sources of Power

The Safavids did not claim the Divine right of kingship as a matter of individual right, but they put up their claim as agents of the *Imam*'s legate, and also by virtue of their descent from the seventh *Imam*, Musa Kazim [3] The claim of family affiliation of the Safavids with the House of Ali through *Imam* Musa Kazim proved to be a powerful instrument in enlisting the support of the Iranian population who hailed the founder of the dynasty as their national leader

Besides, the *Safavids* belonged to the stock of the most renowned *Shaikhs* of Ardabil The *Turkoman* tribes which had gathered round the religious neclues of Ardabil had displayed marvellous sense of self-sacrifice and devotion under the banner of their *Shaikhs* or the perfect spiritual guides *(Murshid-i-Kamil)*. Junayd and Haider, in their bid for political supremacy against the Qara-Qoyunlus and the Aq-Qoyunlus, and subsequently contributed with life and soul to the building up of the Safavid might [4]

They looked up to their scion as the "*Murshid-i-Kamil*" or the perfect spiritual guide and had a firm faith in him They also believed in him of being possessed of supernatura powers, and capable of doing miracles for them [5] The creed c these devotees comprised the motto of complete renunciatic to the will of their *Murshid-i-Kamil* [6] Even if *Murshid-i-Kam* subjected them to tortures of the severest penalty, they were

Part – I

The Safavid Kingship

Chapter – I

(i) *The Concept of the Safavid Kingship*

The Safavid believed in the Shia doctrine of *Imamat* according to which the spiritual and temporal heritage bequeathed by the Prophet devolved on Ali, and through him to his descendants who are recognised as the only lawful Divine legates or the vicegerents of God on the earth. Therefore, Safavid of the sect of the Twelvers *(Isna-i-Ashari)* could not lay claim to pontificate which, according to their religious belief, was the exclusive heritage of the House of Ali, ending with the twelfth *Imam*, Imam Mehdi or the "promised Guide", who is also styled as *"Imam-i-Ghaib"* (Absent *Imam)*, *"Muntazir"* (Awaited or Expected), and *"Qaim"* (living). *Imam* Mehdi, according to the Shia belief, disappeared in a grotto at Samarra, and is believed to be still alive He is expected to reappear along with Jesus Christ at the close of the universe to re-establish the universal Caliphate.[1]

On the other hand, other Muslim rulers believed in the Sunni theory of Elective *Imamat* or *Khilafat*, which contends that it is the will of God that the nation should choose from amongst themselves a righteous man and make him the *Imam* or the *Khalifa* for there are times when God does not send a legate. This was the kernel of the belief which had thus invested in the person of Asiatic potentates, the prerogative both of the State and of the Church.

The Safavid theory of kingship, therefore, differed

was killed in the combat in A H 899/A D 1494

Ismail and his brother took refuge in the court of Sultan Karkiya Mirza, ruler of Lahijan, in Gilan He remained for about five years in the hideouts of Gilan braving the bad weather of the animosity of the Aq-qoyunlu ruler, Ali and Mirza, having secret communications with his Sufi adherents in Azarbayjan, Syria and Anatolia He set forth from Gilan in A H 905/A D 1499 to create a new chapter in the history of Persia He along with his seven trusted confidants Husain Beg, Dadda Beg, Khadim Beg Khalifa, Rustam Beg, Bairam Beg Ilyas Beg, and Qarapiri Beg, reached Ardabli, and with the help of the Sufi adherents of the Turkoman tribes, who had flocked around him attacked Farrukhyasar Shirvan Shah in A H 905-6/A.D 1500 to avenge the death of his ancestors Shirvan Shah was killed in the encounter and Shirvan was occupied by Ismail He then marched on Azarbayjan and inflicted a crushing defeat on the Aq-qoyunlu ruler Rustam Mirza and entered Tabriz in A H 906-7/A D 1500-1501. He ascended the throne at Tabriz as Shah Ismail I in A H 907/A.D.1501 and laid the corner-stone of an empire which grew steadily and emerged out as a great political entity, to play an important role in the national and international affairs of the age

---

militant attitude and apprehended danger to his own security. Shaikh Haider set out with a large contingent of his followers to attack Shirvan Shah. In spite of alliances, the Aq-qoyunlu ruler, Yaqub responded to the call of Shirvan Shah for help, and sent a strong army to fight against Shaikh Haider, who was defeated and killed in the war in A H 894/A.D.1488 with Shirvan Shah, and his three sons, Ali, Ismail and Ibrahim with their mother were imprisoned by Yaqub Yaqub died in A H 896/A D 1490, and his son Rustam Mirza occupied the throne, but was opposed by his cousin Baysanghar Mirza, who had taken refuge in the court Farrakhyasar, Shirvan Shah. Rustam was advised by his courtiers to utilize the services of Shaikh Ali in meeting the challenge of Baysanghar Mirza, Rustam Mirza released Shaikh Ali on the condition to fight for him against his cousin The Shaikh marched against Baysanghar Mirza who was killed in the encounter.

On successful return from expedition Shaikh Ali was warmly received by Rustam Mirza who highly honoured him and permitted him and his brothers to return to Ardabil. Hearing the news of the release of their Shaikh, the Turkoman adherents of the Safavid dynasty poured in to congratulate their religious leader. The demonstration of strength unnerved Rustam and he put Ali and his brothers under strict surveillance, and planned to do away with them. Scenting foul play and danger to life, Shaikh Ali with his two brothers and Hasan Beg Lalla and Qarapiri Beg Lalla Qachar fled to Ardabil. Rustam despatched a strong army of 5,000 men under Ibya Sultan to capture Ali and his followers. Realising the approaching doom, he nominated his brother Ismail as the head of the Sufi order and entrusted his two brothers to the care of his followers, Hasan Beg and Qarapiri Beg, and engaged himself in the battle with the forces of Rustam, and

the ruler of Shirvan in A H 864/A D 1460 at the instance of Jahan Shah His son Haider (A H 864-93/A D 1460-88) maintained the close relation with the Aq-qoyunlus, and married Uzun Hasan's daughter Halima Begum known as Alam Shah Begum

The Qara-Qoyunlu ruler, Qara Yusuf, a protége of the Timurid ruler Shah Rukh Mirza died in A H 823/A.D.1420 and was succeeded by his son, Eskander He was turbulent, tyrant and aspiring, and challenged the authority of Shah Rukh Mirza, who chastised him twice and to counteract the menace he espoused the cause of his brother Jahan Shah Eskander was killed by his son Qubad, and Jahan Shah succeeded him as the undisputed ruler of the Qara-Qayunlus After the death of Shah Rukh Mirza in A H 850/A D 1446, Jahan Shah declared his independence and even captured Timurid territories Abu Said, who succeeded Shah Rukh Mirza led an expedition against Jahan Shah, who left Herat and directed his attention towards the Aq-qoyunulus He was defeated and killed by Uzun Hasan in Armenia in A.H 872/A D 1467 Sultan Abu Said, the Timurid Prince, now dreamt of succeeding to the possessions of the Qara-Qoynulus and marched on Azarbayjan He was however, besieged by Uzun Hasan and was killed at Moghan in 1469 A D The over-throw of Qara-Qoynulus and his victory over the Timurid, brought the whole of Persia in the hands of Uzun Hasan who emerged as the most dominant power in Persia threatening the Ottoman Empire

Shaikh Haider, with the help of the powerful Aq-qoyunlus, consolidated his position and made preparations to avenge the death of his father In the meantime, Uzun Hasan died (A.H 883 /A D 1478), and was succeeded by his son Yaqub A.H 883-896/A D.1478-90), who became conscious of the rising power of Shaikh Haider, and felt alarmed at his

colour Another event of significance which added new dimensions to the religious movement of the Safavid was the meeting of Timur with Khawja Ali Timur, after defeating Sultan Bayazid, the Ottoman, on his return march passed through Ardabil with the Turkoman prisoners There he happened to meet Shaikh Khawja Ali and being convinced of his spiritual powers requested him to ask for some gift The Shaikh asked for the release of the Turkoman tribes and to allow them to visit the Shrine of Ardabil without let or hindrance The request was granted by Timur, and thereafter, they became the ardent supporters of the Safavid dynasty, and in course of time formed the backbone of the Safavid authority and imparted a revolutionary character to the Sufi movement of the Safavid Shaikh Khawja Ali's son and successor, Shaikh Junayd (A H 851-64 / A D 1447-60), urged by his growing power and popularity among the Turkoman disciples decided to combine the spiritual authority with temporal power He came out of the sanctuary to the plains of war-fare to measure strength with the most powerful ruling dynasty in Persia, the Shia Qara-Qoyunlus, a close ally of the Ottomans Junayd was, however, compelled to leave Ardabil by the Qara-Qoyunlu ruler, Jahan Shah, and had to seek refuge in the court of the Sunni Aq-qayunlu ruler, Uzun Hasan at Diaribikr Uzun Hasan, who was in possession of Diaribikr and Mardan in the south-west of the territories of the Qara-Qoyunlus and the Ottomans, under circumstantial prudence sank the religious difference for the time and entered into a political alliance with Shaikh Junayd to face the powerful adversaries. Uzun Hasan further cemented the political bond by marrying his sister, Khadija Begum with Shaikh Junayd. Being fortified with political and marital relation, Shaikh Junayd embarked upon a career of conquest, and led an expedition against the Carcassions; but was killed on the way by Ameer Khalilullah,

the west, who sent their emissaries and established diplomatic relations with the court of the safavid The British and Portuges traders were encouraged and Bander-i-Abbas became the nerve centre of silk trade At home arts and crafts thrived and reforms were effected in all the spheres of political and public life

A Short History of the Rise of the Safavid to Power

The Safavid dynasty traced its origin from that of its illustrious ancestor, Shaikh Safiuddin of Ardabil (born in A H 650/A D 1252-53) who was a man of great piety and was venerated by the people as a great saint possessed of supernatural powers Shaikh Safiuddin himself was a disciple of Shaikh Tajuddin Ibrahim Zahid of Gilan who was a well known saint and head of a Sufi order known as the Zahidia. Shaikh Safiuddin while wandering in quest of knowledge, in search of a spiritual guide discovered the great saint who was on his last leg in the mortal world Perceiving his spiritual qualities Shaikh Zahid accepted him as his disciple and gave his daughter in marriage to him After his death in A H 700 A D 1300 Shaikh Safiuddin(A H 700-735 A D 1300-1334) succeeded him as the religious head of the Zahidia order which was later on diluted and came to be known as the Sufi order of the Safavid Under the religious headship of Shaikh Safiuddin, and his son and successor Shaikh Sadruddin (A H 794/A D 1391-92), the Sufi movement of the Safavid was purely a theocratic movement of mystical beliefs and practices, though it was slowly but steadily gaining momentum through the vigorous propaganda of the Safavid *"dai* (propagandists) and had reached Syria and eastern Anatolia By the time of Shaikh Khawja Ali (A H.794-830/A D 1391-1427) who succeeded his father Shaikh Sadruddin, the movement tended to become revolutionary and assumed shi

Introduction

The establishment of the Safavid empire in the beginning of the 16th century by a native dynasty after a lapse of about eight centuries marks the beginning of a new era in the political, religious and cultural history of Persia

Through a thousand-year long march of its history, Persia was generally governed by the non-Persian dynasties, usually the Turks, but some times by the Mongols and Tatars, and witnessed a series of catastrophic depredations and rampages of the invading hordes Once a great empire it was in course of time reduced to a geographical term and was divided and ruled by the tribal bands and petty rulers without any political cohesion and centripetal force

The Safavid re-united and re-founded it as a national empire based on the Shia religion of the twelvers, and bestowed it a political and religious attitude which made it distinct from the rest of the Islamic world The Persian tradition of exalted kingly authority and the submissiveness by the people was revived under the pretension of spiritual and religious heritage aided and supported by a political force of militarism

By declaring Shiaism as the state religion of Persia the Safavid created a bulwark of religious partisanship, which stemmed the surging tide of the Ottoman expansion in the north-west, which otherwise might have swept away the rest of the Persian soil, and halted the Uzbeg insurrections from the north east Persia was once more consolidated and strengthened by the Safavid, and it emerged as a great power. It attracted the attention of the powerful nations of the east and

Part – IV

Judicial Hierarchy

Part – V

The Safavid Army

Part – VI

Provincial Administration

Contents

The Administrative Structure of the Safavid Empire

Prof. A. I. Haider

Latest Publications

English

1. India in the Early 19th Century : An Iranian's Travel Account. Translation of Miratul Ahwal-i-Jahan Numa. Ahmad Behbahani tr. by Prof. A. F. Haider, 1996, 194p — Rs 250.00
2. Kalam-i-Lam Yazal: An English translation of fifty selected Ghazals of Hazrat Khwaja Moinuddin Chishti with their vedantic enterpretation. tr. by V. N. Sukul 2000, 282p — Rs 125.00
3. The Administrative Structure of the Safavid Empire / Prof. A. F. Haider, 2000, 118p — Rs 60.00
4. Secularism in India: Khuda Bakhsh Lectures 2000, 100p — Rs 40.00
5. Urbanisation in North India during the Medieval Period (1556-1668 AD) Vandana, 160p., 1999 — Rs 70.00

Hindi

5. स्वतंत्रता आंदोलन में बिहार के मुसलमानों का योगदान / तकी रहीम, अनुवाद शैदाई, 2000, 200 पृ० — Rs.80.00

• • •

Our Contributors

Prof A F Haider, Formerly Director, Post Graduate Institute of Arabic & Persian Research and Studies, Patna, Res Mohalla Muradpur, Patna

Prof Khurshid Nomani Dudaulvi, A Khaliq Flat 180A, Pipe Road, Kurla (W), Mumbai

Dr Maqsood Ahmad, Reader in Arabic, E-1 Tarabagh Colony, Polytechnic Campus, V I P Road, Fatehganj, Baroda

Dr Noorul Islam Siddiqi, Deptt of Persian, Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi

Sikandar Ahmad, 102, Laxmi Apartment, Nehru Nagar, PP Colony, Patna-13

Shafi Mashhadi, F-1 'Grand Pallavi Court, Judges Court Road Patna

Shafqat Rizvi, X-175, P E C H S Block 2, Karachi, Pakistan

Prof Shakeelur Rahman, Madhuban, A 267 South City, Gurgaon, Haryana

Prof Shamshad Hussain, Chairman, Bihar State University Service Commission, Patna, Res Singhi House, Professor's Colony, Tripolia, Patna

Dr Wafa Rashidi, B 48, Shah Faisal Town, Malair Halt, Karachi-75100, Pakistan.

Prof M Yaseen Mazhar Siddiqi, Chairman, Deptt of Islamic Studies A M.U., Aligarh.

Zeyauddin Islahi, Editor 'Ma'arif', Darul Musannefeen, Shibli Academy, Azamgarh, U P

• • •

Music

Contents

Journal 122

Reg. No. 33424/77
Issue No. 122
Quarterly Journal

Price Per Issue Rs 75/-
Annual Subscription Rs 300/
Asian $ 60, Other Countries $ [illegible]

December – 2000

Opinions expressed by contributors are not necessarily those of the editor

Printed by Dr. [illegible] Ahmad at Khuda Bakhsh Library, P[illegible]

Khuda Bakhsh Library

Journal

122

Editor
H. R. Chighani

Khuda Bakhsh Oriental Public Library
Patna